

# Der Ort „Walter Benjamin“

## Name und Übersetzung im Werk von Jacques Derrida und Walter Benjamin

### INHALT

<b>1. Einleitung</b>	<b>3</b>
<b>2 Name</b>	<b>6</b>
<b>2.1 Stimme und Name</b>	<b>7</b>
2.1.1 Das Sich-Mitteilen im Ausdruck	7
2.1.2 Der Adressat	9
2.1.3 Die Stimme	12
2.1.4 Phonozentrismus im Ausdruck	14
2.1.5 Der Name als Ersatz für die Stimme	18
<b>2.2 Schrift und Name</b>	<b>20</b>
2.2.1 Gott und Identität	20
2.2.2 Wort, Name, Zeichen	22
2.2.3 Der erweiterte Schriftbegriff bei Derrida	25
2.2.4 Zeichen und Schrift	28
<b>2.3 Zeichen und Name</b>	<b>29</b>
2.3.1 Der göttliche Signifikant	29
2.3.2 Die signierte Schöpfung	31
2.3.3 Die Verräumlichung und die Verzeitlichung im Zeichen und dessen Auflösung in der Gegenwärtigkeit des Mals	34
2.3.4 Die Aufhebung der Differenz im Namen	38
2.3.5 Der Name bei Derrida	40
<b>3 Übersetzung</b>	<b>42</b>
<b>3.1 Der Name und die Übersetzung</b>	<b>42</b>
3.1.1 Verwandlungen in einem Nu	43
3.1.2 Übersetzbarkeit, die Stimme des Originals	44
3.1.3 Dichter und Übersetzer	46
3.1.4 Die Intention des Anderen im Wort	50
<b>3.2 Derrida: Der Ort der Übersetzbarkeit</b>	<b>53</b>
3.2.1 Der Eigenname Babel	53
3.2.2 Der Vertrag der Sprachen	56
3.2.3 Übersetzung und Dekonstruktion: eine Entstellung	59
<b>3.3 Die Aufgabe des Philosophen</b>	<b>64</b>
3.3.1 Philosophie als Darstellung des Sich-Darstellenden	64
3.3.2 Begriff, Idee und Phänomen	67
3.3.3 Verbot und Enthüllbarkeit	71
3.3.4 Eros, Adam und die unschuldige Übersetzung	74

<b>4 Ent-Stellung</b>	<b>79</b>
<b>4.1 Die Ersetzung der Mutter</b>	<b>80</b>
4.1.1 Die Mutter und das Gesetz	80
4.1.2 Mutter und Sprache	82
4.1.3 Ersetzung und Wiederholung	84
4.1.4 Ähnlichkeit, die Ursprünglichkeit der Ersetzung	87
<b>4.2 Identität und Assimilation</b>	<b>90</b>
4.2.1 Einmaligkeit und Exemplarität	90
4.2.2 Die Signatur des Eigenen in der Sprache des Anderen	93
4.2.3 Assimilation und Komik	96
<b>4.3 Entstellung und Kolonisation</b>	<b>99</b>
4.3.1 Ahnen	99
4.3.2 Ahnen	103
4.3.3 Repräsentation und Körper	107
4.3.4 Kolonialismus und das Gesetz der Entstellung	110
<b>5 Fazit</b>	<b>118</b>
<b>6 Literatur</b>	<b>122</b>
<b>6.1 Anmerkungen zur Zitierweise</b>	<b>122</b>
<b>6.2 Zitierte Literatur</b>	<b>123</b>

# 1. Einleitung

In „*Die Aufgabe des Übersetzers*“ bezeichnet Benjamin Hölderlins Sophoklesübersetzung als „*Urbilder ihrer Form*“ (IV, 1, 21). Er sagt nicht etwa, dass die Hölderlinübersetzung die Übersetzung eines Urbildes sei, sondern er behauptet, diese Übersetzung oder ihre Form sei *selbst* ein Urbild. Sie ist also für Benjamin die Übersetzung schlechthin, das Ideal oder der Prototyp, das allgemeingültige Beispiel einer Übersetzung. Als ein abgeleitetes Urbild ist sie also das Urbild der Ableitung oder das Urbild des Ableitens im Allgemeinen.

Benjamin konstatiert dies ganz selbstverständlich, ganz ohne Beunruhigung und ohne eine Rechtfertigung dieses offensichtlichen Paradoxes. Von welchem Ort aus kann Benjamin mit solch einer Bestimmtheit vom Urbild der Übersetzung sprechen? Von welchem Ort aus lassen sich das Urbild und die Übersetzung in eins denken? Dieser Ort ist, so wird hier angenommen, der Ort „Walter Benjamin“. Ihn auszumachen soll Gegenstand dieser Arbeit sein, obwohl oder gerade weil dieser Ort kaum umstrittener sein könnte.

Schon wenn es um die Frage geht, ob Benjamin in der Philosophie oder eher in der Literaturkritik zu verorten sei, ob man ihn der Theologie, der Esoterik oder doch dem Materialismus zurechnen sollte, ob man ihn vielleicht der kritischen Theorie oder eher dem Poststrukturalismus zuordnen kann, ob er als Kantenschüler oder schon als Hegelianer gelten darf, ob er vormodern, modern oder postmodern sei – es gibt nur wenige Kategorien, in der Benjamin noch nicht gesehen wurde. Diese Uneinigkeit in der Benjaminforschung und die Heterogenität seiner Auslegung spiegeln sich, so scheint es, in diesem Begriff des Urbilds der Übersetzung als dem Ort all der Möglichkeiten seiner Aneignung. Benjamin ist vielleicht selber den heiligen Texten ähnlich, von denen er sagt, sie seien „*übersetzbar schlechthin*“ (IV, 1, 21).

Einer der Orte, von dem her Benjamin heute gedacht wird, ist vielleicht deshalb häufig in der Dekonstruktion situiert worden. Tatsächlich decken sich viele Gedanken und Themen Benjamins mit denen Derridas. Auch dessen ausdrückliche Bezugnahmen auf Benjamin runden dieses Bild ab. Vor allem „Übersetzung“ und „Name“ sind Begriffe, die in den Werken beider Autoren eine wichtige Stellung einnehmen. Es scheint fast so, als würden die beiden Werke auf eine gewisse Weise kommunizieren. Deshalb soll Derrida hier den relativen Bezugspol bilden, als ein Ort, an dem sich die Suche nach dem Ort Benjamins immer wieder neu ausrichtet. Dieser Ort ist nicht zu verstehen als der Ort, an dem man Benjamin ausrichten sollte oder müsste. Er ist aber auch nicht rein willkürlich oder zufällig, sondern er ist ganz

bewusst als einer der möglichen Orte ausgewählt, von dem man – wie mir scheint – Benjamin übersetzen kann. Dieser Ort ist zudem vollkommen unfähig, meine ganz persönlichen Präferenzen zu leugnen. Er wird zudem mein Bild von dem Ort, den ich vorgebe zu suchen, schon von vornherein vorverorten.

Derrida hat in seine Philosophie keinerlei „System“ gebracht. Ein System, verstanden als ein in sich abgeschlossenes theoretisches Modell, ist grundsätzlich mit Derridas Philosophie der Dekonstruktion unvereinbar. Die Dekonstruktion arbeitet vielmehr auf den Systemen anderer, vornehmlich derer der westlichen Philosophie, die sie aber eben dadurch grundsätzlich in Frage stellt. Diese Infragestellung ist dabei immer auch die Infragestellung des Systems „System“ oder des Modells „Modell“ an sich. Denn ein Modell oder ein System impliziert immer eine durch idealisierte Erklärungsmuster gerechtfertigte Deutungsmacht, also genau das, wogegen sich die Dekonstruktion seit jeher wendet.

Diese Nicht-Systematik der Dekonstruktion stellt jeden Autor, der sie darstellen will, vor ein Problem. Eine systematische Einführung in die Dekonstruktion kann es nicht geben.<sup>1</sup> Aus diesem Grund wird hier auch auf einen einleitenden theoretischen Teil, der die Dekonstruktion „erklärt“, verzichtet. Stattdessen soll sie anhand verschiedener Texte Derridas vielmehr „in Szene“ gesetzt werden. Dabei wird die Anwendung auf Benjamins Konzepte seiner Philosophie zugleich erprobt.

Benjamins Werk ähnelt dem Derridas in diesem Punkt. Auch er hat keine „Theorie“ hinterlassen. Es finden sich vielmehr Theoriefragmente, die weit verstreut in Benjamins Schriften einerseits immer wieder unterschiedlich reformuliert werden aber andererseits eine Kontinuität durch eine wiederkehrende Terminologie und Metaphorik versprechen. Allerdings sind die Termini und Bilder in ihrer Wiederkehr niemals sie selbst, sondern verhüllen sich jedes Mal in neuen Metaphern, Namen und Bildern. Diese Unstetigkeit macht es notwendig, sie ineinander zu übersetzen und so eine Kontinuität zu evozieren, die das Denken Benjamins überhaupt lesbar macht. Dieser Notwendigkeit der Übersetzung soll insoweit Rechnung getragen werden, als die Lektüren der Texte jeweils für sich vonstatten gehen, sie aber wiederum den Anschluss zu den vorher herausgearbeiteten Merkmalen suchen. In diesen Durchgängen wird sich eine Spur oder Bahnung herauskristallisieren, denen durch unablässiges Übersetzen versucht wird zu folgen, immer getragen von der Hoffnung und dem Glauben, an diesem Ort „Walter Benjamin“ anzukommen.

Das Gleiche gilt ebenso für die angesprochenen Parallelen zwischen Derrida und Benjamin. Ihre Konzepte einander gegenüberzustellen und zu vergleichen erscheint nicht ausreichend.

---

<sup>1</sup> Vgl.: Kimmerle, Heinz: Derrida zur Einführung, S. 23.

Vielmehr soll es darum gehen, Derrida mit und gegen Benjamin und Benjamin mit und gegen Derrida zu denken. Auch hier muss also Übersetzungsarbeit geleistet werden und die Parallelen, von denen ebenso vorschnell die Rede war, müssen in diesem stetigen Prozess erst hergestellt werden.

Ich werde also zuweilen eine Übersetzung der beiden Philosophen ineinander versuchen. Diese Übersetzungen werden sicher an manchen Stellen gewagt erscheinen. Man muss aber eingestehen – und darum wird es in dieser Arbeit auch gehen – dass eine Übersetzung grundsätzlich ein Wagnis ist.

Das erste Kapitel befasst sich mit dem Frühwerk Benjamins. Im Mittelpunkt steht dabei die Sprache, wie er sie schon früh zu fassen versuchte, als ein allgemeingültiges und magisches Prinzip. Derridas Konzepte der Dekonstruktion, die anhand seiner frühen, bereits kanonischen Texte anzuwenden versucht werden, erweisen sich dabei zunächst als ein Gegenpol zu den unverblümt metaphysischen Ansichten Benjamins. Der Name, dessen zentrale Stellung von Benjamin immer wieder zu anderen Begriffen wie „Wort“ und „Zeichen“ in Beziehung gesetzt bzw. abgegrenzt wird, steht auch im Mittelpunkt der Untersuchung. Mit den eingearbeiteten Texten Derridas soll gleichzeitig eine Einführung in die Dekonstruktion geleistet werden, die für alle folgenden Untersuchungen die Grundlage bilden soll.

Im zweiten Kapitel wird eine genauere Untersuchung von Benjamins Übersetzungsbegriff geleistet. Dabei stehen die beiden Aufsätze „*Die Aufgabe des Übersetzers*“ und die „*Erkenntniskritische Vorrede*“ zum Trauerspielbuch im Mittelpunkt der Betrachtung.

Herausgearbeitet werden sowohl Benjamins komplexes Verhältnis zum Original als auch eine erste Ortsbestimmung des Übersetzers. Der Text „*Babylonische Türme*“, in dem Derrida einerseits seinen eigenen Übersetzungsbegriff entwickelt und andererseits Benjamins Übersetzeraufsatz behandelt wird, lassen sowohl die Parallelen als auch die Widersprüche zwischen den beiden Philosophien zu Tage treten. Die Schwierigkeiten der Übersetzung selbst treten dabei offen zu Tage und erlauben so tiefere Einblicke in das Übersetzungsproblem.

Das dritte Kapitel kann durchaus als ein Neuansatz verstanden werden, sich der Übersetzung und dem Übersetzer zu nähern. Angefangen bei dem Neuansatz in Benjamins Denken, das häufig in den frühen dreißiger Jahren verortet wird, verläuft die Untersuchung entlang von Benjamins Mimesistheorie, die er vor allem in „*Die Lehre vom Ähnlichen*“ entwickelt, die aber auch den Aufsatz „*Zum Bilde Prousts*“ und viele Episoden der „*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*“ streift. Die Übersetzung zwischen Derrida und Benjamin kommt zu ihrem Höhepunkt, wenn diese Ideen Benjamins mit den Gedanken Derridas, die er in „*Die*

*Einsprachigkeit des Anderen*“ darlegt, in stetiger gegenseitiger Korrespondenz gegengelesen werden. Benjamins Konzepte der Mimesis und der Ähnlichkeit erweisen sich dem Konzept der Einsprache Derridas als erstaunlich verwandt und different zugleich.

## 2 Name

Der Name ist sowohl im Werk Derridas also auch in dem Benjamins von Anfang bis Ende ein zentraler Begriff. Während er jedoch bei Benjamin im Laufe seines Schaffens in den Hintergrund tritt und später nur noch in den Notizen und unveröffentlichten Fragmenten zu finden ist, wird er für das Denken Derridas immer wichtiger. In den Werken beider Philosophen ist der Name Ausgangs- und Zielpunkt dessen, was sie „Übersetzung“ nennen und soll damit an den Anfang dieser Verortung gestellt werden.

Dieser Anfang soll gleichzeitig eine Einführung sein, die den zentralen Begriffen und Denkweisen in den bereits kanonisch gewordenen Texten Derridas ebenso Rechnung trägt wie dem Fundament des Denken Benjamins, welches vielfach im frühen Sprachaufsatz „*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*“ verortet wurde.<sup>2</sup>

Der frühe Sprachaufsatz Benjamins war für Derrida nie explizit ein Thema, obwohl er ihn kurz streift, während er sich mit Benjamins „*Die Aufgabe des Übersetzers*“ auseinandersetzt. Wie eine Entschuldigung schreibt Derrida dort:

*„In diesem Text geht Benjamin ausdrücklich auf Babel ein; in diesem Zusammenhang diskutiert er auch das Problem des Eigennamen und der Übersetzung. Da mir dieser Essay freilich allzu rätselhaft erscheint, er so reichhaltig und überbestimmt ist, muß ich ein deutendes Lesen vertagen und mich an „Die Aufgabe des Übersetzens“ [sic!] halten, einen Aufsatz, der nicht weniger schwierig ist, dessen Einheit aber sichtbarer und stärker um sein Thema zentriert ist.“* (BT, 130)

Dieses Vertagen kam leider zu keiner Erfüllung, obwohl die Beschäftigung mit diesem Essay sicherlich fruchtbar gewesen wäre. Die direkten Verbindungen, die Derrida zu Benjamin unterhält, die sich durch die Beschäftigung mit der Übersetzung, aber auch mit der Frage nach dem Gesetz auszeichnet, wäre im Bereich des Namens und des Eigennamens sicherlich noch zu vertiefen gewesen.<sup>3</sup> Nicht weil die Ansichten Benjamins mit denen Derridas konform verlaufen würden, im Gegenteil: die Verbindung der thematisch so eng gekoppelten Werke

---

<sup>2</sup> Vgl. z.B.: Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, S. 9.

<sup>3</sup> Diesen Verbindungen nachzugehen und sie zu untersuchen wird Gegenstand des Kapitels sein. Auf Benjamins vielfältige Bezüge zu den Philosophen der Romantik, die sich in der frühen Spracharbeit finden lassen wird dabei ausdrücklich nicht eingegangen. Für eine ausführliche Darstellung verweise ich deshalb auf Alfred Hirsch. Hirsch, Alfred: Der Dialog der Sprachen, S. 111 ff.

der beiden Philosophen erhält ihre Brisanz durch die Unvereinbarkeit ihrer Blickrichtungen und durch ihre weit auseinander liegenden Standpunkte in der Betrachtung desselben Gegenstandes.

Wenn hier nun zunächst eine direkte Auseinandersetzung der beiden Werke miteinander gewagt wird, so sollen diese Unvereinbarkeiten herausgestellt werden, statt sie zu nivellieren. Es gilt dabei auch eine Auffassung auszuräumen, die mittlerweile von vielen Autoren vertreten wird, nämlich dass Benjamin, wenn vielleicht nicht eindeutig, so doch zumindest zum Teil ein Denken und eine Praxis vertritt, die der Dekonstruktion nahe steht.

## **2.1 Stimme und Name**

### **2.1.1 Das Sich-Mitteilen im Ausdruck**

Der Text „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ war nie zur Veröffentlichung gedacht. Wie Menninghaus anmerkt, dient er Benjamin vielmehr als *Selbstverständigung* und bildet seither zwar nicht das intellektuelle, so doch das Kraftzentrum seiner Überlegungen.<sup>4</sup> Der Titel schon kündigt eine universelle Betrachtung der Sprache an und nimmt thematisch die wichtige Unterscheidung von Sprache überhaupt und der Sprache des Menschen voraus. Nach Benjamin gibt es also mehr als nur die Sprache des Menschen. Diese nicht-menschlichen Sprachen sind auch völlig unmetaphorisch als solche benannt.<sup>5</sup> Sprache wird also universal definiert als: „[...] jeder Ausdruck, sofern er eine Mitteilung geistiger Inhalte ist [...]“ (II, I, 141). Das hat zur Folge, dass Sprache allgegenwärtig ist: „Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen.“ (II, 1, 140 f) Die Mitteilung geistiger Inhalte - und hier ist schon der Kern seines Textes, wenn nicht seines gesamten Denkens, berührt - ist nicht *irgendein* geistiger Inhalt, sondern eben der *eigene* geistige Inhalt. „Sie teilt das ihr entsprechende geistige Wesen mit.“ (II, 1, 142) Es wird also nichts mitgeteilt, was dem Mitteilenden äußerlich wäre. Mitteilung ist in diesem Sinne immer Selbstmitteilung, ein „Sich-Mitteilen“, Mitteilung des Eigenen.

---

<sup>4</sup> Vgl.: Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, S. 9.

<sup>5</sup> „Eine Metapher aber ist das Wort „Sprache“ in solchem Gebrauche aber durchaus nicht.“ II, 1, 141.

Diese eigenen geistigen Inhalte, im Folgenden bei Benjamin als „geistiges Wesen“ fortgeführt<sup>6</sup>, sind jedem Gegenstand und jedem Lebewesen inhärent. Die Mitteilung in der Sprache der Dinge aber ist nicht das gesamte geistige Wesen, sondern nur das Mitteilbare in ihm: „Das geistige Wesen ist mit dem sprachlichen identisch, nur sofern es mitteilbar ist.“ (II, 1, 142)

Folgerichtig ist dieses „Sich-Mitteilen“ des eigenen geistigen Wesens kein „Sich-Mitteilen“ durch die Sprache, sondern ein „Sich-Mitteilen“ in der Sprache, denn das „Sich-Mitteilen“ ist ja schon die Sprache im benjaminschen Sinne.

Die menschliche Sprache zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie die Dinge benennt, wobei dieser Akt der Benennung gleichzeitig das geistige Wesen des Menschen ist und somit mit dem sprachlichen Wesen vollkommen identisch ist: „Der Name als Erbteil der Menschensprache verbürgt also, daß die Sprache schlechthin das geistige Wesen des Menschen ist; und nur darum ist das geistige Wesen des Menschen allein unter allen Geisteswesen restlos mitteilbar.“ (II, 1, 144) Die menschliche Sprache nimmt damit innerhalb der universalen „Sprache überhaupt“ einen erhobenen Sonderstatus ein und ist nach Benjamin die „Sprache der Sprache.“ (II, 1, 144) In dem Grade der Mitteilbarkeit des geistigen Wesens also errichtet Benjamin eine Hierarchie der Sprachen mit der Menschensprache an ihrer Spitze. Und auch wenn sich die Begründungen für diese Hierarchie noch im Laufe des Textes verschieben werden: der Vorzug der Menschensprache vor der der Dinge wird sich erhalten. Es ist interessant, wie Benjamin aber dieses Sich-Mitteilen der Sprachen genauer ausführt: „[...]das, was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, ist seine Sprache. Auf diesem „ist“ (gleich „ist unmittelbar“) beruht alles.“ (II, 1, 142) Auf diesem „unmittelbar“ beruht jedenfalls ein Großteil der gesamten Argumentation im Text. Deshalb lohnt es sich an dieser Stelle, einen genaueren Blick darauf zu werfen, was Benjamin mit dieser Unmittelbarkeit meint. Der mitteilbare Kern des geistigen Wesens sei unmittelbar seine Sprache, also keines Mittels bedürftig, ohne vermittelndes Glied, also ohne Medium. Die Sprache wäre also nicht Medium des geistigen Wesens, da das geistige Wesen, jedenfalls zum Teil, bereits Sprache ist. Benjamin widerspricht aber: „[...]jede Sprache teilt sich in sich selbst mit, sie ist im reinsten Sinne das „Medium“ der Mitteilung. Das Mediale, das ist die Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung, [...]“ (II, 1, 142).

Man muss sich an dieser Stelle wundern, welche einen eigenartigen Begriff Benjamin von „Medium“ hat. Bei Benjamin definiert sich das „reine Medium“ durch seine Unmittelbarkeit, also als eines, das es nicht gibt. „Medium“ ist an sich ja eigentlich immer eine

---

<sup>6</sup> „Dieses „sich“ ist ein geistiges Wesen.“ II, 1, 141.

zwischengeschaltete Instanz, ein Mittel also.<sup>7</sup> Medial Vermitteltes ist somit per Definition vermittelt und damit mittelbar. Doch genau in dieser Trennung von Mittel und Medium konstituiert sich Benjamins Auffassung von Sprache:

*„Man kann den Namen als die Sprache der Sprache bezeichnen (wenn der Genitiv nicht das Verhältnis des Mittels, sondern des Mediums bezeichnet) und in diesem Sinne ist allerdings, weil er im Namen spricht, der Mensch der Sprecher der Sprache, eben darum auch ihr einziger.“* (II, 1, 144 f) Diese menschliche Sprache als „*Sprache der Sprachen*“ lässt sich zweideutig auslegen: als genitivus subjektivus: (*Sprache der Sprache*) oder als genitivus objektivus (*Sprache der Sprache*).<sup>8</sup> Da der Genitiv aber als Verhältnis des Mediums gedacht werden soll, spielt es keine Rolle, ob er sich auf das Subjekt oder das Objekt bezieht, da dieser Bezug ja medial im benjaminschen Sinne und damit „*unmittelbar*“ ist. Als ein In-sich-selbst-Sich-Mitteilendes ist die Sprache demnach medial und unmittelbar zugleich, indem sie Medium, Mitteilung und Sender zugleich ist. Das Medium löscht sich in der Reinheit seiner unmittelbaren Medialität quasi aus.

## 2.1.2 Der Adressat

Der Begriff des Mediums ist aber nur ein Beispiel dafür, wie Benjamin sich von den Positionen herkömmlicher Theorien zur Sprache absetzt. Es wäre untertrieben zu sagen, Benjamin positioniere sich damit gegen die heute gängige Kommunikationstheorie.<sup>9</sup> Benjamin positioniert sich hier völlig außerhalb jeder denkbaren Kommunikationstheorie. Sein Begriff der Sprache ist mit dem Begriff der Kommunikation überhaupt nicht vereinbar. Dieser wird sodann auch gleich als „*bürgerliche Auffassung*“ abgetan:

*„Diese Ansicht ist die bürgerliche Auffassung der Sprache, deren Unhaltbarkeit und Leere sich mit steigender Deutlichkeit im folgenden ergeben soll. Sie besagt: Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch. Dagegen kennt die andere kein Mittel, keinen Gegenstand und keinen Adressaten der Mitteilung.“* (II, 1, 144)

Es wird keine „Botschaft“ vom „Sender“ zum „Empfänger“ mittels der Sprache transferiert, sondern die Sprache des Senders ist bereits die „Mitteilung“. Dennoch, so könnte man einwenden, ist der Sender gegeben (z.B. das Ding) und auch die Frage nach dem Adressaten

---

<sup>7</sup> Auch der Hinweis Menninghaus', dass es sich um ein „magisches“ Medium handelt, scheint nicht ausreichend. Medium und Unmittelbarkeit sind Gegensätze. Auch das Medium, das in einer magischen Séance mit den Toten spricht, (über)mittelt. Ansonsten könnte man nämlich gleich mit den Toten direkt sprechen und bräuchte eben kein *Medium*. Vgl.: Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, S. 17 f.

<sup>8</sup> Vgl.: Wohlfarth, Irving: Das Medium der Übersetzung, S. 90 f.

<sup>9</sup> Vgl.: ebd. S. 100.

wird gestellt und für das Ding beantwortet: „*Hier aber lautet die Antwort: dem Menschen*“ (II, 1, 143), und auch für den Menschen: „[...] *im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit.*“ (II, 1, 144) Hier manifestiert sich ein vermeintlicher Widerspruch. Wenn sich das Ding dem Menschen und dieser sich Gott ausdrücklich mitteilt, scheint es, als sei jedenfalls ein Adressat der Mitteilung gegeben. In dem Verhältnis von Sender und Empfänger aber macht sich eben diese Abgrenzung zum Begriff der Kommunikation deutlich, denn während in der herkömmlichen Kommunikationstheorie eine horizontale Kommunikationsstruktur zwischen Sender und Empfänger vorausgesetzt wird, so ist diese bei Benjamin vertikal. Das Ding spricht zum Menschen, der Mensch wiederum zu Gott, also nicht zu seinesgleichen. Das Sich-Mitteilen kann also nicht dialogisch sein, sondern muss monologisch bleiben. Es findet also keinerlei „Kommunikation“ statt in dem Sinne des *mit jemandem sprechen*.<sup>10</sup>

Einen Adressaten im eigentlichen Sinne gibt es tatsächlich nicht. Denn die Sprache teilt sich mit, ohne sich *jemandem* mitzuteilen.

Wie Irving Wohlfarth sehr überzeugend darlegt, ist das Sich-Mitteilen ohne notwendige Referenz auf einen Empfänger eine grundlegende Struktur in Benjamins Denken.<sup>11</sup> Da sich der Ausschluss des Adressaten als erstaunlich stabil in Benjamins Philosophie erweisen wird, sei es erlaubt, ein wenig vorwegzugreifen.

Dieser Ausschluss findet sich an vielen prominenten Stellen wieder, unter anderem auch in dem Aufsatz „*Die Aufgabe des Übersetzers*“: „*Denn kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörerschaft.*“ (IV, 1, 9) Dass Benjamin diesen Ausschluss nicht nur rein konzeptionell vertritt, sondern auch praktiziert, zeigt die Behandlung des Übersetzerproblems: zunächst teilt Benjamin die Frage nach der Übersetzbarkeit von Werken in zwei verschiedene mögliche Fragestellungen auf:

„*Die Frage nach der Übersetzbarkeit eines Werkes ist doppelsinnig. Sie kann bedeuten: ob es unter der Gesamtheit seiner Leser je seinen zulänglichen Übersetzer finden werde? oder, und eigentlicher: ob es seinem Wesen nach Übersetzung zulasse und demnach – der Bedeutung dieser Form gemäß - auch verlange.*“ (IV, I, 9f)

---

<sup>10</sup> Der Begriff der Kommunikation hatte zu der Zeit Benjamins nicht den zentralen Status, den er heute hat. Es ist wahrscheinlich sogar noch euphemistisch zu sagen, Benjamin hätte diesen Begriff abgelehnt. Er wäre vielmehr mit Sicherheit ein rotes Tuch für ihn gewesen. In einem Antwortbrief an Martin Buber, der ihn eingeladen hatte in seinem politischen Magazin „Der Jude“ zu schreiben, begründet er seine Absage mit dem ihm zuwiderlaufenden Verständnis von Sprache in einem politischen Magazin. Als politisches Magazin will es Sprache als Initiation von Handlung instrumentalisieren. „*In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittlung von Inhalten, sondern durch das reinste Erschließen ihrer Würde und ihres Wesens tun.*“ B, I, 126 f.

<sup>11</sup> Vgl.: Wohlfarth, Irving: Das Medium in der Übersetzung, S. 80 ff.

Es wird also einerseits die Frage nach der Übersetzung von ihrer empirischen Möglichkeit abgekoppelt und andererseits gleichzeitig als „uneigentlich“ abgewertet. Die Ausschließung eines jeden möglichen Adressaten hängt mit dieser Abwertung der Empirie zugunsten der Apodiktik zusammen. Es bleibt nur eine Frage nach der Übersetzung übrig, die keinerlei Entsprechung mehr in der Realität braucht. In diesem Sinne kann man von der Idee der Übersetzung sprechen, die ganz in diesem Sinne folgerichtig „*apodiktisch*“ (IV, I, 9) behandelt werden muss.<sup>12</sup> Benjamin beschreibt das Programm, das er betreibt, folgendermaßen: „*Ihm [dem oberflächlichen Denken] gegenüber ist darauf hinzuweisen, daß gewisse Relationsbegriffe ihren guten, ja vielleicht besten Sinn behalten, wenn sie nicht von vornherein ausschließlich auf den Menschen bezogen werden.*“ (IV, 1, 10) Diese Festlegung ist ebenso ungewöhnlich wie die bei „*unmittelbaren Medien*“: wirklich „Sinn“ macht nur ein Relationsbegriff, der von jeglicher (jedenfalls menschlicher) Relation befreit ist. Es ist eine Transformation von der Möglichkeit hin zu einer transzendentalen Forderung. Der ideale Adressat ist nicht zu leisten, er ist immer schon abwesend. Diese Auffassung findet sich in der „*Erkenntniskritischen Vorrede*“ zum Trauerspielbuch: „*Wahrheit tritt nie in eine Relation und insbesondere in keine intentionale.*“ (I, 1, 216) Die Relation muss also paradoxerweise erst durch das Verschwinden des Adressaten hergestellt werden: „*Das ihr gemäße Verhalten ist demnach nicht ein Meinen im Erkennen, sondern ein in sie Eingehen und Verschwinden.*“ (I, 1, 216) Die Wahrheit unterhält somit auch keine Relation zur Empirie, sondern höchstens die Empirie zur Wahrheit: „*Nicht als ein Meinen, welches durch die Empirie seine Bestimmung fände, sondern als die das Wesen dieser Empirie erst prägende Gewalt besteht die Wahrheit.*“ (I, 1, 216)

All diese Beispiele lassen Benjamins Programm klar hervortreten: ebenso wie die Übersetzbarkeit des Werkes keinen realen Übersetzer braucht und ebenso wenig, wie die Wahrheit ihre Entsprechung in der Empirie benötigt, um wahr zu sein, braucht die Sprache einen Adressaten. Der Adressat als empirische Relation oder besser: als Relation zur Empirie wird ausgeschlossen, um einen idealen „Sinn“ freizulegen, den er nur verunreinigen kann.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Benjamin macht diesen Punkt noch klarer, indem er die Frage nach der Übersetzbarkeit der Werke mit der der Unvergesslichkeit vergleicht: „*So dürfte von einem unvergeßlichen Leben oder Augenblick gesprochen werden, auch wenn alle Menschen sie vergessen hätten. Wenn nämlich deren Wesen es forderte, nicht vergessen zu werden, so würde jenes Prädikat nichts Falsches, sondern nur eine Forderung, der Menschen nicht entsprechen, und zugleich auch wohl den Verweis auf einen Bereich enthalten, in dem ihr entsprochen wäre: auf ein Gedenken Gottes.*“ (IV, I, 10) Die empirische Tatsache des Vergessens widerspricht nicht dem Paradigma der Unvergesslichkeit.

<sup>13</sup> Dass die aufgezeigten Parallelen von der Übersetzbarkeit und dem Sich-Mitteilen der Sprache nicht zufällig sind, wird auch im frühen Sprachaufsatz ersichtlich, da auch hier die Sprache der Dinge schließlich in ihre Übersetzung in dem menschlichen Namen mündet. Auch hier ist also diese Sprache als Forderung zur Übersetzung anzusehen, der der Mensch Genüge tun muss, die sich aber auch ganz ohne seine Existenz und ohne seine Übersetzung ausspricht.

Man wird also Benjamin nicht gerecht, wenn man den Menschen respektive Gott als Adressat der Mitteilung ansieht. Das Sprechen als Sich-Mitteilen ist ein Monolog, dessen Empfangbarkeit als strukturell analog zur Übersetzbarkeit der Werke gedacht werden muss, also als eine transzendente Forderung, der in der empirischen (und profanen) Welt nicht Genüge getan werden kann. Vielleicht kann man es besser als eine Art „Scheinen“ denken, wie ein Leuchtturm, die Sonne oder die Lampe.

### 2.1.3 Die Stimme

Dieser benjaminsche Begriff der Sprache, die sich selbst ausspricht, gilt für die Sprache des Menschen ebenso wie für die Sprache der Dinge. Er unterscheidet die menschliche Sprache von der Dingsprache zu allererst über den Namen: *„Das sprachliche Wesen des Menschen ist also, daß er die Dinge benennt.“* (II, 1, 143)

Diese menschliche Sprache, die aus dem Namen hervortritt, ist als solche mit dem geistigen Wesen des Menschen identisch, was ihr einen Sonderstatus unter den Sprachen sichert, da das geistige Wesen der Dinge eben nicht mit ihrem sprachlichen Wesen zusammenfällt: *„Die Sprache ist ihrem mitteilenden Wesen, ihrer Universalität nach, da unvollkommen, wo das geistige Wesen, das aus ihr spricht, nicht in seiner ganzen Struktur sprachliches, das heißt mitteilbares Wesen ist. Der Mensch allein hat die nach Universalität und Intensität vollkommene Sprache.“* (II, 1, 145)

Auf derselben Seite noch widerruft Benjamin diesen Sonderstatus der menschlichen Sprache und universalisiert die Gleichsetzung von geistigem und sprachlichem Wesen auf die Sprache überhaupt: *„Es wird das geistige Wesen also von vornherein als mitteilbar gesetzt, oder vielmehr gerade in die Mitteilbarkeit gesetzt, und die Thesis: das sprachliche Wesen der Dinge ist mit ihrem geistigen, sofern letzteres mitteilbar ist, identisch, wird in ihrem „sofern“ zu einer Tautologie.“*(II, 1, 145) Alles bis dahin über den Sonderstatus der menschlichen Sprache Gesagte entfällt somit. Die menschliche Sprache ist jetzt eine unter vielen und das einzige, was sie auszeichnet, ist nunmehr die an sich wertneutrale Namensgebung. Dabei kann es Benjamin nicht bewenden lassen, da er die menschliche Sprache höher als die Dingsprache denken möchte. An dieser Stelle kommt die Stimme ins Spiel:

---

Des Weiteren ließe sich zeigen, dass selbst der benjaminsche Ausdruck der Aura von diesem Programm bestimmt ist. Auch ihr ist ein „Scheinen“ eigen, ein Sich-Ausdrücken des Selbst, das der subjektiven Erfahrung des Betrachters entflieht. Die Ferne, so nah man ihr auch kommt, macht diesen Umstand deutlich.

die den Dingen so freimütig zugestandene Sprache wird sogleich relativiert. Die Unvollkommenheit dieser Sprache ist ihre Stimmlosigkeit. *„Den Dingen ist das reine sprachliche Formprinzip – der Laut – versagt.“* (II, 1, 147)

Die Stimme spannt nun bei Benjamin genau den Unterschied auf, der die Hierarchie zwischen menschlicher Sprache und Dingsprache neu markiert: eine Illusion der Reinheit des Ausdrucks als *„reine Geistigkeit“*, die durch seine scheinbar unmittelbare *„Präsenz“* und Immaterialität evoziert wird: *„Das Unvergleichliche der menschlichen Sprache ist, daß ihre magische Gemeinschaft mit den Dingen immateriell und rein geistig ist, und dafür ist der Laut das Symbol.“* (II, 1, 147)

Der Hinweis auf die Immaterialität des Lauts wird sodann als konstitutiver Indikator zur qualitativen geistigen Reinheit des jeweiligen Mediums – und offenbart dabei seinen Bezug zum Modell der Repräsentation: *„Die Unterschiede der Sprachen sind solche von Medien, die sich gleichsam nach ihrer Dichte, also graduell, unterscheiden; und das in der zwiefachen Hinsicht nach der Dichte des Mitteilenden (Benennenden) und des Mitteilbaren (Namen) in der Mitteilung.“*(II, 1, 146)<sup>14</sup>

Und somit geriert sich dieses Kriterium der *„Dichte des Mediums“* zu dem der *„Geistigkeit“*, das heißt also der *„Selbstpräsenz“* oder der Präsenz und Existenz im Allgemeinen:

*„Diese Abstufung, die im Inneren des geistigen Wesens selbst stattfindet, läßt sich unter keine obere Kategorie mehr fassen, sie führt daher auf die Abstufung aller geistigen wie sprachlichen Wesen nach Existenzgraden oder nach Seinsgraden, wie sie bezüglich der geistigen schon die Scholastik gewohnt war.“* (II, 1, 146)

Dieses „Sein“ lässt sich nur in der Immaterialität des Lautes erfahren. Der Name als das konstitutive Element der menschlichen Sprache ist also immer ein „ausgesprochener“ Name. Der Mensch wird durch sein ausgesprochenes geistiges Wesen, welches erst durch seine Immaterialität zu einem überlegenen „Sein“ findet, zum prototypischen Sprecher, zum *„Sprecher der Sprache“*. (II, 1, 145)

Die Benennung ist indes gleichzeitig *„Erkenntnis“* des Dinges: *„Nur durch das sprachliche Wesen der Dinge gelangt er [der Mensch] aus sich selbst zu deren Erkenntnis – im Namen.“* (II, 1, 144) Wenn Benjamin auch die „Mitteilung“ aus der Sprache heraushalten will, so kommt er anscheinend doch nicht an einer gewissen Form des Bedeutens vorbei. Die *„Erkenntnis“* über das Ding als Erkenntnis seines *„Wesens“* geht so in den Namen ein. Sie ist

---

<sup>14</sup> Wenn Bettine Menke ausgerechnet für den Sprachaufsatz behauptet, Benjamin unterscheide kein Signifikat vom Signifikanten und entkomme so der zweiwertigen Logik der Repräsentation, dann kann sie es zuletzt nur bis zu dieser Stelle tun. Vgl.: Menke, Bettine: Sprachfiguren, S. 31 f. Das „Mitteilende“ (hier die Stimme) und das „Mitteilbare“ (der Name, der ja gleichzeitig die „Erkenntnis“ des Dinges ist) spiegelt das Sauresche Modell zwar sehr eigenwillig, aber doch erkennbar.

dabei mehr eine göttliche Erkenntnis, eine Form von Offenbarung, als ein kognitives Bild. Wenn nun aber die Stimme der Signifikant dieser Erkenntnis im Namen ist – und Benjamin schließt ja alle anderen Signifikanten ausdrücklich aus – dann ist der Name dessen Signifikat (Bezeichnete/Bedeutete), dessen intelligible Seite. Name und Stimme bilden also zusammen *absolute Erkenntnis* in der *idealen* (weil immateriellen) *Signifikation*, also die bestmögliche Kombination von Zeichen und Bezeichnetem in der menschlichen Sprache.

## 2.1.4 Phonozentrismus im Ausdruck

Benjamin versteht also Sprache folgendermaßen:

1. Selbstbezogen, das heißt ohne externen und mitgeteilten Sinn also (zunächst) ohne Signifikat, aber dabei mit einem „*unmittelbaren*“ Signifikanten, ein Signifikant, der sich selbst unmittelbar ist. Beim Menschen ist dies die Stimme.
2. Sprache ist damit auch monologisch, da der Adressat als empirischer Bezug der Sprache konsequent ausgeschlossen wird. (Gäbe es einen Adressaten, dann müsste es auch eine Mitteilung geben.)
3. Sprache ist aber erkennend, und zwar als transzendente, sogar göttliche Erkenntnis, die sich im „Namen“ ausspricht.<sup>15</sup> (Auf diese Weise schleicht sich die zweiwertige Logik des Zeichens wieder ein.)

Tatsächlich hat Bettine Menke nicht ganz Unrecht, wenn sie meint, dass Benjamins Sprachauffassung mit der von Saussure nicht vereinbar ist. Benjamin unterhält aber nichtsdestotrotz einen deutlichen Bezug zur Logik der Repräsentation. Nur ähnelt dieser Bezug vielmehr einer Auffassung, die man so bei Husserl findet und wie sie Derrida in „Die Stimme und das Phänomen“ behandelt hat. Da Benjamin Saussure wohl nicht gelesen hat, wohl aber Husserl – und zwar gerade auch vor und zu der Zeit der Entstehung des

---

<sup>15</sup> In der „*Erkenntiskritischen Vorrede*“ zum Trauerspielbuch wird der Name analog gesetzt zur platonischen Idee. Siehe auch Kapitel 2.

Sprachaufsatzes<sup>16</sup> – liegt dieser Bezug besonders nahe. Im Folgenden sollen die Parallelen anhand der Dekonstruktion Derridas aufgezeigt werden.<sup>17</sup>

Husserls Beschäftigung mit Sprache beginnt mit ihrer Aufteilung in „Anzeichen“ und „Ausdruck“. Das Anzeichen, das in Husserls Terminologie als eigentliches Zeichen fungiert, ist immer einem aus-sich-herausgehenden, also einem kommunikativ-mitteilenden Vorgang unterworfen. Das Anzeichen zeigt in Form von Hinzeigen und Anzeigen. Der „Ausdruck“ hingegen ist der eigentliche Bedeutungsträger, welcher die volle und unberührte Bedeutung des ausdrückenden Subjektes in sich trägt. Der Begriff der „Bedeutung“ erfährt bei Husserl hier eine spezifische Zuschreibung: Bedeutung sei immer „logische Bedeutung“ und an ein „Sagen-Wollen“, also immer an eine Intention, gebunden. Der Sinn, den Husserl allgemeiner fasst, ist für alle intentionalen wie nichtintentionalen Akte des Deutens reserviert.<sup>18</sup> So hat ein Anzeichen zwar immer Sinn, aber nicht immer Bedeutung: *„Nämlich Zeichen im Sinne von Anzeichen (Kennzeichen, Merkzeichen u. dgl.) drücken nichts aus, es sei denn, daß sie neben der Funktion des Anzeigens noch eine Bedeutungsfunktion erfüllen.“*<sup>19</sup> Das Anzeichen gäbe es also durchaus auch ohne Bedeutung, also ohne den Ausdruck. In den meisten Fällen treten aber Ausdruck und Anzeichen gemeinsam und ineinander „verflochten“ auf, wobei sie sich niemals kongruent decken, sondern heterogen nebeneinander, einerseits die Mitteilung und andererseits die Bedeutung als Intention im Zeichen bewerkstelligen. Für Anzeichen ohne Bedeutung lassen sich also viele Beispiele aufzeigen. Husserl nennt unter anderem das unbewusste, also ungewollte Mienenspiel und die Gestiken bei der Rede als auch rein physische oder topologische Erscheinungen wie z.B. Krater auf dem Mond.<sup>20</sup> Um nun zu zeigen, dass auch der Ausdruck vom Anzeichen unabhängig auftreten kann, es also Zeichen ohne Mitteilung geben kann, muss er eine nichtkommunikative, dafür aber intentionale Situation des Sprechens ersinnen, in der der Ausdruck in seiner Reinheit, das heißt nicht kontaminiert durch das mitteilende Anzeichen, auftritt. Dies ist nach Husserl in der *„einsamen*

---

<sup>16</sup> Darauf weist Bernhard Sommerfeld hin. Vgl.: Sommerfeld, Bernhard: Symphilosophie und Praxis, S. 282. Vor der Zeit des Sprachaufsatzes hatte er zumindest den Aufsatz in „Logos“, die „Philosophie als strenge Wissenschaft“, gelesen. Vgl.: B, I, 77 und 162.

Dass er als Student der Philosophie um 1916 zwangsläufig mit der Philosophie Husserls in Berührung gekommen sein muss, scheint nur nahe liegend. Husserl war zu dieser Zeit sicher der populärste unter den zeitgenössischen, deutschen Philosophen.

<sup>17</sup> Es sollen hier allein die sprachphilosophischen Implikationen miteinander verglichen werden, wie sie von Derrida in „Die Stimme und das Phänomen“ behandelt werden. Die allgemeinen Parallelen Benjamins zur Phänomenologie sollen dabei nicht aufgezeigt werden, obwohl dies sicher sehr fruchtbar wäre. Man denke nur an die übereinstimmende Terminologie von „Anschauung“ und „Erkenntnis“, wie sie Husserl in „Ideen I“ als „Prinzip aller Prinzipien“ der Phänomenologie herausstellt. Vgl.: Husserl, Edmund: Ideen I, § 24, S. 51.

<sup>18</sup> Diese Differenzierung zwischen „Sinn“ und „Bedeutung“ ist eigentlich für Husserl nicht typisch. Er führt sie ausdrücklich als rein methodische Unterscheidung ein. Vgl.: SP, 31.

<sup>19</sup> Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen II, S. 30.

<sup>20</sup> Vgl.: ebd., S. 31.

*Rede*“, also im Selbstgespräch, der Fall. Interessanterweise beschwört eben dieser Begriff des „Ausdrucks“ eine Situation, die der Auffassung der Sprache bei Benjamin als ein „Sich-Mitteilen“ sehr nahe kommt.<sup>21</sup> Derrida zitiert Husserl: „Zur vorläufigen Verständigung setzen wir fest, dass jede Rede und jeder Redeteil, sowie jedes wesentlich gleichartige Zeichen ein Ausdruck sei, wobei es darauf nicht ankommen soll, ob die Rede wirklich geredet, also in kommunikativer Absicht an irgendwelche Personen gerichtet ist oder nicht.“<sup>22</sup> Im Gegensatz zur „Anzeige“ hat der „Ausdruck“ keinen bestimmbareren oder notwendigen Empfänger, ist aber andererseits ein „Aus-sich-herausgehen des Sinns“ (SP, 46). Derrida stellt fest, dass es im Gegenteil die Nicht-Anwesenheit eines Empfängers ist, die es erlaubt, den Ausdruck in seiner Reinheit zu erleben. Denn die Anzeige ist von Husserl als auf dem Ausdruck beruhend gedacht, wobei sie aber schon allein durch das Adressiert-sein an Idealität einbüße. Dadurch, dass das Mitteilen immer ein Mitteilen von Erlebnissen sei, könne die dahinter stehende Emotion in der gerichteten Rede nicht mittransportiert werden. Die Anzeige ist somit immer nur repräsentativ und kann die originäre Anschauung nicht ausdrücken, sondern nur repräsentieren. Allein in der einsamen Rede könne also solch eine Unmittelbarkeit gewährleistet werden. Derrida merkt hierzu an: „Die Beziehung zum Anderen als Nicht-Gegenwärtigkeit ist also die Unreinheit des Ausdrucks.“ (SP, 57) Diese Kontamination durch den Anderen hindert die Bedeutung an ihrer vollen Entfaltung. Die Gegenwärtigkeit als eine Gegenwärtigkeit der Bedeutung, die einzig im sprechenden Subjekt gewährleistet ist, ist die Intention des Sinns, sich zu entfalten. „Der Sinn will sich signifizieren, er drückt sich allein in einem Sagen-wollen aus, das nichts als ein Sich-sagen-wollen der Gegenwärtigkeit des Sinns ist.“ (SP, 49)

Die Analogie zu Benjamins Sprachauffassung geht aber noch weiter. Wie gezeigt wurde, setzt Benjamin das sprachliche und das geistige Wesen gleich. Das sprachliche Wesen spricht sich selbst aus, also das geistige Wesen seines Sprechers. Was es also zusätzlich ausschließt – und das tut Benjamin ganz ausdrücklich – ist der externe, der transportierte Sinn des Gesprochenen. Diese Gleichsetzung von „Geist“ und „Sprache“ identifiziert Derrida auch in Analogie bei Husserl für den „Ausdruck“. Wie auch bei Benjamin ergibt sich bei Husserl die Ausschließung des Sinns (nicht aber der Bedeutung/ Erkenntnis) aus der schon beschriebenen Ausschließung des Anderen, denn ein für sich sprechendes Subjekt kann keinen Inhalt mitteilen. Wenn die Anzeigefunktion in dem Ausdruck eliminiert sein soll, so darf der

---

<sup>21</sup> Natürlich gilt es zu bedenken, dass Husserls Verweis auf die „Logik“ des „Ausdrucks“ bei Benjamin eine eher theologisch zu nennende „Erkenntnis“ ist. Es sind zwei traditionell nur schwer zu vereinende Denkrichtungen. Aber gerade Derrida hat gezeigt, dass diese angeblich unversöhnlichen Denkrichtungen gar nicht so weit auseinander liegen. Vgl.: G, 124 f.

<sup>22</sup> Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen II, S. 37.

Ausdruck nichts mitteilen, nichts kundtun.<sup>23</sup> Damit sind die drei Kriterien, die Benjamin für die Sprache aufstellt, in Husserls Ausdruck vereint: *„Das phänomenologische „Schweigen“ kann also nur durch eine doppelte Ausschließung oder eine doppelte Reduktion wiederhergestellt werden: die Reduktion der Beziehung zum Anderen in mir in der anzeigenden Mitteilung und die Reduktion des Ausdrucks als spätere, höhere und äußere Schicht gegenüber der des Sinns.“* (SP, 95)

Nach Husserl ist also im einsamen Seelenleben der Ausdruck an keine Anzeige gebunden. Die Anzeige/Mitteilung im Ausdruck sei nur „vorgestellt“. Da „Vorstellung“ bei Husserl aber selber auch „Repräsentation“ ist, so folgert Derrida, hat man es auch im einsamen Seelenleben mit Repräsentation und dementsprechend mit einem Vorgang des Zeigens zu tun. Denn wenn beide, die *Vorstellung* der Anzeige und die wirkliche Anzeige, nur Repräsentationen sind, dann bringt das die Unterscheidung zwischen „*wirklicher Rede*“ und „*vorgestellter Rede*“ gefährlich ins Wanken:

*„Denn sowie ich wirklich, wie man sagt, von Worten Gebrauch mache, und ob ich das nun zu kommunikativen Zwecken tue oder nicht (versetzen wir und hier vor diese Unterscheidung und in die Instanz des Zeichens überhaupt), muß ich von Anfang an eine Wiederholungsstruktur vollziehen und es in dieser vollziehen, in der das Element nur repräsentativ sein kann. Ein Zeichen ist niemals ein Ereignis, wenn Ereignis unersetzliche und unumkehrbare empirische Einmaligkeit bedeutet. [...] Aufgrund der originär wiederholenden Struktur des Zeichens im allgemeinen bestehen die besten Aussichten darauf, daß die „wirkliche“ Sprache genauso bloß vorgestellt ist wie die bloß vorgestellte Rede und daß die bloß vorgestellte Rede genauso wirklich ist wie die wirkliche Rede.“* (SP, 69 ff)

Anhand dieser Wiederholungsstruktur des Zeichens, die er auch „Iteration“ nennt, zeigt Derrida auf, wie die von Husserl konstatierte Idealität des Ausdrucks eine nachträglich hergestellte ist, und zwar hergestellt ausgerechnet durch das Anzeichen:

*„Ein idealer Gegenstand ist ein Gegenstand, für den das Vorzeigen endlos wiederholt werden kann, dessen Gegenwärtigkeit für das Zeigen\* endlos reiterierbar ist, und zwar deshalb, weil er, befreit von jeder weltlichen Räumlichkeit, ein reines Noema ist, das ich ausdrücken kann, ohne, zumindest dem Anschein nach, durch die Welt hindurchgehen zu müssen.“* (SP, 101 f)

Die Annahme aber, nicht durch die Welt hindurchgehen zu müssen, ist unhaltbar. Es gibt keine Idealität ohne die (sich wiederholende) Anzeige und damit also auch keine „Unmittelbarkeit“ des Bewusstseins. Dass diese Unmittelbarkeit aber dennoch gedacht wird, erklärt Derrida durch das spezielle Medium der Stimme: *„In diesem Sinne bricht die phänomenologische Stimme, die diese Operation scheinbar „in der Zeit“ vollführt, nicht mit*

---

<sup>23</sup> Vgl.: SP, 67.

*der Ordnung des Zeigens\**, gehört sie zum selben System und bringt dessen Funktion zum Abschluß.“ (SP, 102, \* bedeutet im Original Deutsch)

Die Stimme scheint in dem Maße ideal zu sein, wie sie sich in dem Moment auszulöschen scheint, da sie gebraucht wird. Sie generiert damit das Gefühl der Lebendigkeit und der ungeteilten Gegenwart: *„Meine Worte sind „lebendig“, weil die mich scheinbar gar nicht verlassen: weil sie nicht in einer sichtbaren Entfernung aus mir, aus meinem Atem herausfallen; weil sie nicht aufhören, zu mir zu gehören, mir „ohne Beiwerk“ zur Verfügung zu stehen.“* (SP, 103)

Derrida zeigt auf, wie das gesamte terminologische Rüstzeug der Phänomenologie auf die Gegenwart bezogen ist, die als eine originäre Anschauung den Nullpunkt des Denkens immer nur im Jetzt verorten will und kann. Zusammen mit diesem unvermittelten Jetzt fallen eine ganze Reihe von Begriffen: Gegenwart, Bewusstsein, Denken, Leben, Natur, etc. Aber vor allem betrifft es auch das für alle Philosophie konstitutive Verb „sein“. Das „Sein“ kann außerhalb einer absoluten Gegenwärtigkeit nicht gedacht werden. Das „Sein“ ist immer schon ein Effekt der Stimme.

Diesen Effekt der Stimme nennt Derrida auch Das „*Sich-sprechen-hören-wollen*“. Er macht ihn verantwortlich für das, was er als „*Phonozentrismus*“ (die Stimme als Zentrum setzend) mit dem „*Logo-zentrismus*“ (den idealen Geist/die Logik als Zentrum setzend) gleichsetzt und als „*Metaphysik der Präsenz*“ in der vieltausendjährigen Tradition der Philosophie seit Platon verortet, denn die „[...] *Geschichte der Metaphysik ist das absolute Sich-sprechen-hören-wollen.*“ (SP, 138)

### **2.1.5 Der Name als Ersatz für die Stimme**

Die Analogie zum husserlschen „Ausdruck“ ist in diesem Sinne für Benjamins „Name“ gegeben. Es ist also anzunehmen, dass Benjamins Konzept der Sprache von genau dieser Metaphysik der Präsenz affiziert ist, wie sie Derrida für die Phänomenologie feststellt. Tatsächlich wird die Stimme an prominenter Stelle explizit eingeführt. Das reine sprachliche Formprinzip, der Laut, das Phonem, spielt hier genau und ganz unverdeckt die Rolle, die Derrida in „*Die Stimme und das Phänomen*“ Husserl erst mühevoll entlocken musste. Dennoch aber erkennt Benjamin auch den Dingen Sprache zu, die sich mitteilt, aber eben nicht ausspricht: *„Die Sprache selbst ist in den Dingen selbst nicht vollkommen ausgesprochen. Die Sprachen der Dinge sind unvollkommen, und sie sind stumm.“* (II, 1, 147) Ihr Sich-Mitteilen verläuft auf einer anderen Ebene, in einem anderen Medium. Dieses

Medium ist ihre Materialität: Die Dinge „[...] können sich nur durch eine mehr oder minder stoffliche Gemeinschaft einander mitteilen.“ (II, 1, 147).<sup>24</sup> Das Medium der Materialität wird also unterhalb der des Lautes angesiedelt. Die oppositionale Trennung von Körper und Geist, Sinnlichem und Intelligiblem, die Derrida als Kennzeichen des metaphysischen Diskurses der Präsenz ausmacht, scheint hier aktiv zu sein.<sup>25</sup> Es bleibt also zu fragen, was die eigentlichen Charakteristika solch einer materialen Sprache sind und wie sie mit dem Namen zusammenhängen.

Die angesprochene „Unvollkommenheit“ der Dingsprache ist also ein Mangel von „Selbstpräsenz“, wenn man den Phonozentrismus bei Benjamin konsequent annimmt.

Tatsächlich scheint Benjamin dies zu bestätigen, wenn er dem geistigen Wesen der Dinge ein vermindertes „Sein“ zuspricht. Dieses verminderte „Sein“ wäre also nichts als ein Mangel an Selbstgegenwärtigkeit, die der Idealität und der Identität des Dinges im Wege steht.

Benjamins Text gehorcht eben diesem Mechanismus. Seine Preisung der Menschensprache als absolut „seiende“ Sprache geht notwendig einher mit einer Abwertung der Dingsprache. Es wird also zu zeigen sein, wie Benjamin an dieser Stelle dem Identitätsproblem, in das er die Welt der Dinge gestürzt hat, begegnet.

Während also der Mensch es durch seine Stimme für sich zu leisten vermag, sich selbst als Einheit zu erkennen, ist das Ding darauf angewiesen, erkannt zu werden und eben diese Erkenntnis im Namen zu empfangen.<sup>26</sup> Der Mensch, an den sich die Sprache der Dinge richtet, hat die Gabe, diese Sprache zu verstehen. Dieses Verstehen darf aber nicht missverstanden werden als ein Entschlüsseln. Schließlich teilt die Sprache ja nicht eine externe Botschaft im engeren Sinne mit, sondern nur sich selbst, das heißt das geistige/sprachliche Wesen des Dinges. Das Verstehen ist das „reine“ Erkennen. Diese Erkenntnis verpflichtet ihn aber. Nur er hat die Möglichkeit und die Instrumente (Name und Stimme), dem Ding seine Selbstgegenwart zurückzuerstatten, ihm Identität zu verleihen. Dies weist ihm die Aufgabe zu, dieses gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Der Name als Kompilat der Wesenhaftigkeit des Dinges ist somit seine absolut eigentliche Benennung. Mit ihr soll der Mensch die unvollkommene Schöpfung vervollkommen: „*Gottes Schöpfung*

---

<sup>24</sup> Es ist schon verwunderlich, wie Benjamin hier jeder außermenschlichen Sprache so grundsätzlich den Laut abspricht. Noch verwunderlicher ist das, da er später im selben Text über die Sprache der Kunst sagt: „Für die Erkenntnis der Kunstformen gilt der Versuch, sie alle als Sprachen aufzufassen und ihren Zusammenhang mit Natursprachen zu suchen. Ein Beispiel, das naheliegt, weil es der akustischen Sphäre angehört, ist die Verwandtschaft des Gesanges mit der Sprache der Vögel.“ II, 1, 156. Welch ein Beispiel, „ein Beispiel das naheliegt, weil es der akustischen Sphäre angehört“, für die Lauthaftigkeit der Sprache der Dinge.

<sup>25</sup> Vgl.: G, 109.

<sup>26</sup> Stoessel sieht in der adamitischen Namensgebung die Rückgabe der Immaterialität des Gotteswortes an die Dinge durch Adam: „Indem also der Mensch der stummen Mitteilung der Natur Laut gibt, gibt er ihr das zurück, was sie als das stofflich gewordene göttliche Wort verlor. In den Namen, die ihr Adam gibt, vollendet er die Schöpfung.“ Stoessel, Marleen: Aura, S. 74.

*vollendet sich, indem die Dinge ihren Namen vom Menschen erhalten, aus dem im Namen die Sprache allein spricht.*“ (II, 1, 144) Die Dinge benötigen also zu ihrer Identitätskonstitution den Namen, in welchem sich erst die vollständige Erkenntnis über sie *„ausspricht“*. Der Mensch wird zum Medium (im nicht-benjaminschen Sinne) der Dinge: *„Alle Natur, sofern sie sich mitteilt, teilt sich in der Sprache mit, also letzten Endes im Menschen.“* (II, 1, 144) Damit hat der Name dieselbe Funktion wie die Stimme, er soll Identität stiften, wenn auch nicht für sich selbst, so doch für das Ding. Deswegen auch die Wortwahl *„Name“* und nicht Begriff oder Wort, denn *„Name“* drückt eben dieses Eigene als die eigentliche Bindung zum Ding aus, also eben diesen Bezug zur Identität, von dem Benjamins Text so affiziert ist.

## **2.2 Schrift und Name**

### **2.2.1 Gott und Identität**

Es bleibt also festzuhalten, dass die Sprachtheorie Benjamins durch die konstitutiven Elemente Name und Stimme (Laut) einen direkten Bezug zur Frage der Identität im Sinne der *„Metaphysik der Präsenz“* Derridas unterhält. Wie dieser Bezug aussieht, wurde bisher vor allem mit dem derridaschen Begriff des Phonozentrismus beschrieben. Über Derrida kann dieser Zusammenhang tatsächlich an Benjamin exemplarisch aufgezeigt werden, indem Benjamins Entwurf der verschiedenen Seinsgrade, die in direkter Korrelation zur Immaterialität des Lautes stehen, mit der Selbstpräsenz und damit der Selbstidentität gleichgesetzt wird. Ohne diesen offensichtlich gewordenen Zusammenhang zu widerrufen, muss man ihm an dieser Stelle allerdings zugestehen, dass sich der Bezug zur Identität im Text nicht ausdrücklich ausspricht. An seiner statt tritt ein ganz anderer Bezug, der aber genau an diese Stelle tritt, die in der bisherigen Analyse die Rolle der Identität gespielt hat. Dieser Bezug ist der Bezug auf Gott.

Mit Gott wird im Text ein weiterer Akteur als eine transzendente Instanz eingeführt und so der Kreis der Sprache geschlossen. Während bisher bei der Stimme davon ausgegangen wurde, dass sie die lebendige Selbstgegenwart dem Menschen vermittelt und beim Ding davon ausgegangen wurde, dass es aus Mangel an eben dieser Lauthaftigkeit diese Selbstpräsenz vermisst, geht es Benjamin um ein Vermittlungsproblem zu Gott. Denn im Text spricht der Mensch Kraft seiner Stimme zu Gott. Das Ding bedarf des Menschen als Übersetzer, um zu Gott zu sprechen. Das Telos ist somit nicht Selbstgegenwart, sondern

Gottgegenwart. Der Name, den der Mensch für das Ding findet, ist somit keine *Antwort* auf sein „Sich-Mitteilen“, sondern wird zu einem *Weiterleiten* und Übersetzten vor Gott. „*Der ununterbrochene Strom dieser Mitteilung fließt durch die ganze Natur vom niedersten Existierenden bis zum Menschen und vom Menschen zu Gott.*“ (II, 1, 157) Der Sprecher wird zu einer Vermittlungsstation, einem Relais, das diese Identität nicht nur annimmt, sondern es transformiert und weitergibt. Die Identität verfehlt den Sprecher genauso wie das Benannte, um letztendlich in einer höheren Sphäre, einer transzendentalen Instanz, aufzugehen. Diese Vermittlung statt Einverleibung von Identität wird in Benjamins Philosophie eine zentrale Stellung erhalten. Es wird darauf zurückzukommen sein.

Mit Gott wird nun auch eine weitere Art der Sprache eingeführt. Gottes Sprache ist die Sprache der Schöpfung selbst. Benjamin macht darauf aufmerksam, dass die Genesiskapitel, die die Schöpfungsgeschichte beschreiben, einer gewissen Grundform folgen:

„*Es werde – Er machte (schuf) – Er nannte. – In einzelnen Schöpfungsakten (1,3; I, 14) tritt allein das „Es werde“ auf. In diesem „Es werde“ und in dem „Er nannte“ am Anfang und Ende der Akte erscheint jedesmal die tiefe deutliche Beziehung des Schöpfungsaktes auf die Sprache.*“ (II, 1, 148)

Hieraus schließt Benjamin, die Schöpfung vollziehe sich durch die Sprache Gottes.

Interessanterweise zwingt dies Benjamin, wo er den Bezug zu Gottes Sprache ausführt, zu einem weiteren Paradigmenwechsel, der zu kleinen Verwirrungen führt. Hatte er bisher alle Anstrengungen darauf gerichtet, die Absolutheit und Reinheit der menschlichen Sprache darzustellen, so muss er diesen Entwurf wieder zu Gunsten der Gottessprache relativieren. Durch die Einführung von Gott kann er diese eigentlich nicht aufrechterhalten, da Gott als die weitaus höhere Instanz natürlich eine noch höhere und reinere Sprache haben muss. Zwar ist die Sprache des Menschen nach Benjamin von Gott gegeben, also auf bestimmte Art und Weise dieselbe, andererseits kann sie es nicht sein, da der Mensch nicht schöpfen kann wie Gott. Also gilt zwar: „*Sein [des Menschen] geistiges Wesen ist die Sprache, in der geschaffen wurde.*“ (II, 1, 149) Andererseits gilt aber auch: „*Dieses Schöpferische, seiner göttlichen Aktualität entledigt, wurde Erkenntnis.*“ (II, 1, 148) Hier kommt es zu merkwürdigen Verstrickungen, da auch Gott, so wie es Benjamin für den Menschen beansprucht, die Dinge benennt: „*Das absolute Verhältnis des Namens zur Erkenntnis besteht allein in Gott, nur dort ist der Name, weil er im innersten mit dem schaffenden Wort identisch ist, das reine Medium der Erkenntnis.*“ (II, 1, 148) Benjamin muss nun für die Menschensprache, entgegen vorheriger Festlegungen, eingestehen: „*Der Mensch aber benennt sie maßen der Erkenntnis.*“ (II, 1, 148) Plötzlich benennt der Mensch nur noch nach „*maßen der Erkenntnis*“, also nicht mehr absolut. Später ist der Konflikt offensichtlicher: „*Denn Gott hat die Dinge geschaffen, das schaffende Wort in ihnen ist der Keim des erkennenden Namens, wie Gott auch am Ende*

*jedes Ding benannte, nach dem es geschaffen war.“ (II, 1, 151) Als ob er merken würde, dass er mit diesem Satz den Menschen in seiner von ihm definierten Funktion überflüssig macht, räumt er sogleich im nächsten Satz ein: „Aber offenbar ist diese Benennung nur Ausdruck der Identität des schaffenden Wortes und des erkennenden Namens in Gott, nicht die vorhergenommene Lösung jener Aufgabe, die Gott ausdrücklich dem Menschen selbst zuschreibt: nämlich die Dinge zu benennen.“ (II, 1, 151) Es zeichnet sich also an dieser Stelle ab, dass die menschliche Sprache, der menschliche Name und die menschliche Erkenntnis doch nicht in absoluter Reinheit gegeben sein können, wenn diese Reinheit allein im Gotteswort anzutreffen ist.*

Benjamin ordnet die menschliche Sprache der Gottessprache unter und errichtet so eine dreiteilige Hierarchie der Sprachen. Unten steht die Dingsprache, oben steht die Gottessprache, dazwischen die Menschensprache.

### **2.2.2 Wort, Name, Zeichen**

Mit Gottes Wort erscheint eine weitere Neuerung im Text. Es ist die terminologische Verschiebung von Name zu Wort, die bei der Behandlung der Sprache Gottes stattfindet. Während der Name, wie bereits erwähnt, einen Bezug zur Identität markiert, hat das Wort eine andere Konnotation. Zwar wird zu Anfang die Identität von Wort und Name in Gott gesetzt, doch im weiteren Verlauf des Textes hält sich die Rede vom Gotteswort. Den Zusammenhang zwischen Wort und Name beschreibt Benjamin so: *„Im Wort wurde geschaffen, und Gottes sprachliches Wesen ist das Wort. Alle menschliche Sprache ist nur Reflex des Wortes im Namen. Der Name erreicht so wenig das Wort wie die Erkenntnis die Schaffung.“ (II, 1, 149) Der Begriff „Wort“ ist in Benjamins Terminologie allerdings nicht nur für Gott reserviert.<sup>27</sup> Später ersetzt er, jedenfalls für kurze Zeit, den Namen durch das Wort auch beim Menschen: „Durch das Wort ist der Mensch mit der Sprache der Dinge verbunden. Das menschliche Wort ist der Name der Dinge.“ (II, 1, 150) Diese plötzliche Verschiebung hat einen strategischen Grund. Sie soll noch einmal die irreversible Verbindung der Benennung zum Benannten durch die Erkenntnis aufzeigen, um so gegen die „bürgerliche Auffassung“ vom Zeichen zu opponieren: *„Damit kann die Vorstellung nicht mehr aufkommen, die der bürgerlichen Ansicht der Sprache entspricht, daß das Wort zur Sache sich zufällig verhalte, daß es ein durch irgendwelche Konvention gesetztes Zeichen der Dinge**

---

<sup>27</sup> Gleich zu Anfang des Textes versichert Benjamin: *„Die Sprache des Menschen spricht aber in Worten.“ II, 1, 143.*

(oder ihrer Erkenntnis) sei. *Die Sprache gibt niemals bloße Zeichen.*“ (II, 1, 150) Ein weiterer Terminus bricht hier in den Text ein. Das Zeichen repräsentiert an dieser Stelle den Gegenentwurf zu Benjamins Sprachphilosophie und wird auch sofort als Eschatologie durch das vorstehende „bloß“ entlarvt. Es klingt fast so, als wolle Benjamin Wort und Name gegen das Zeichen ausspielen. Tatsächlich substituiert er trotz der angezeigten Präferenzen Wort und Name an manchen Stellen sowohl im Zusammenhang mit der Gottes- als auch mit der Menschensprache. Weiter unten wird dieser Zusammenhang deutlicher. Benjamin enthüllt am Ende des Textes, dass sich seine gesamten bisherigen Ausführungen über die Sprache eigentlich nur auf den adamitischen Zustand der Erde vor dem Sündenfall beziehen. Der Biss in den Apfel des Baumes der Erkenntnis von gut und böse löst die symbiotische Verbindung zwischen Name und Wort in der menschlichen Sprache: *„Der Sündenfall ist die Geburtsstunde des menschlichen Wortes, in dem der Name nicht unverletzt lebte.*“ (II, 1, 153) An dieser Stelle wird auch die bezweckte Konnotation des Wortes „Wort“ deutlich. Während also der „Name“ den Bezug auf die Identität aufzeigte, ist das „Wort“ eng mit dem Urteil verbunden: das Urteil (die Erkenntnis von gut und böse) steckt im Gotteswort genauso wie im menschlichen Wort nach dem Sündenfall: *„Dem richtenden Wort ist allerdings die Erkenntnis von gut und böse unmittelbar. Seine Magie ist eine andere als die des Namens, aber gleich sehr Magie.*“ (II, 1, 153) Weiter unten ist zu lesen: *„Im Sündenfall, da die ewige Reinheit des Namens angetastet wurde, erhob sich die strengere Reinheit des richtenden Wortes, des Urteils.*“ (II, 1, 153) Der Sündenfall verhilft schließlich der vormals als „bürgerlich“ diskreditierten Auffassung vom Zeichen doch noch zu ihrem Recht.<sup>28</sup> *„Indem der Mensch aus der reinen Sprache des Namens heraustritt, macht er die Sprache zum Mittel (nämlich einer ihm unangemessenen Erkenntnis), damit auch an einem Teile jedenfalls zum bloßen Zeichen; [...]*“ (II, 1, 153). An *„einem Teile jedenfalls“*, aber nicht absolut, denn wie er weiter oben konstatiert: *„Die Sprache gibt niemals bloße Zeichen.*“ (II, 1, 150)

Es wäre übertrieben, Benjamin zu unterstellen, er hätte eine eigene Semiotik entworfen. Aber dem Einsatz des Begriffs „Zeichen“, der jedes Mal so plötzlich wie sporadisch im Text vorkommt, sind durchaus Überlegungen vorausgegangen. Jedenfalls findet sich die hier

---

<sup>28</sup> Bettine Menkes Hinweis, dass sich Benjamin in diesem Text vor allem gegen das repräsentationslogische Modell von Sprache wendet, dürfte damit endgültig entkräftet sein. Vgl.: Menke, Bettine: Sprachfiguren, S. 31. Benjamin entkommt auch in den späteren Schriften dem Zeichen nicht. Auch wenn er an vielen Stellen dagegen polemisiert, räumt er doch immer wieder und zu jeder Zeit die semiotische, das heißt repräsentationslogische Seite der Sprache ein. (Benjamins durchaus auch behandelte und keinesfalls gelegnete Problematik des Zeichens und dessen Repräsentation wird weiter unten genauer ausgeführt.) Benjamin verteidigt zwar die magische Seite der Sprache, die er im Namen verortet und als die verloren gegangene und „eigentliche“ Sprache betrauert, aber auch noch in der heutigen Sprache als Rest verortet. Diesen Rest der Namenssprache hält er der semiotischen immer wieder entgegen. Denn das, was der Name gegen das Zeichen behauptet, ist keinesfalls eine Kritik an seiner Repräsentation, sondern an seiner Arbitrarität.

dargestellte Verstrickung von Name, Wort und Zeichen in einer Notiz näher ausgeführt, die etwa zur gleichen Zeit entstand wie der Sprachaufsatz und als dessen vorbereitende Skizze gelten kann.<sup>29</sup> Benjamin unterteilt hier die Sprache in die drei Kategorien: Name, Wort und Zeichen. Der „*reine Name*“ steht unter der Überschrift „*unmittelbar und rein*“ (VI, 12), das „*bedeutende Wort*“ unter „*unmittelbar und unrein*“ (VI, 12) und das – ausdrücklich – „*bloße Zeichen*“ wird unter schlicht „*mittelbar*“ (VI, 12) aufgeführt.<sup>30</sup> Zum Namen wird in Klammern erläutert: „*bezieht sich auf die substantia oder das Wesen. Ist jedoch nicht bedeutend, sondern etwas an der Sache selbst*“ (VI, 12).<sup>31</sup> Unter dem „*bedeutenden Wort*“ schreibt Benjamin wiederum in Klammern: „*enthält den Namen gebunden, bezieht sich undeutlich auf das Wesen*“ (VI, 12). Das Zeichen wiederum „*bezieht sich auf das Bedeutende*“ (VI, 12). Dieses Schema – jedenfalls was Wort und Name anbelangt – lässt sich deutlich aus dem Sprachaufsatz herauslesen. Die Unmittelbarkeit, die Benjamin Wort wie Name zuspricht, zeugt für die innigste Beziehung zur Sache, die der Name unterhält, indem er „*etwas an der Sache selbst*“ (VI, 12) ist. Das Wort erhält also seine „*Unmittelbarkeit*“ – und hier offenbaren sich wieder die Paradoxien des benjaminschen Sprachgebrauchs<sup>32</sup> – *mittels* des Namens, den es „*gebunden enthält*“. Allerdings macht diese Gebundenheit, da diese Unmittelbarkeit ja nicht wirklich unmittelbar ist, das Wort „*unrein*“. Das Wort kann den Gegenstand damit auch nur „*bedeuten*“, während der Name dem Gegenstand quasi eigen ist. Dem Zeichen nun wird sogar genau dieses Bedeuten noch abgesprochen. Das Zeichen bezieht sich lediglich auf das bedeutende und ist damit „*mittelbar*“. So schreibt er in einer etwas späteren Notiz: „*Das Zeichen bezieht sich auf das den Gegenstand Bedeutende; es bezeichnet das den Gegenstand Bedeutende.*“ (VI, 14).

Damit ist es aber nicht nur mittelbar, sondern sogar doppelt mittelbar. Denn das „*Bedeutende*“ hat er zuvor als das „*Wort*“ definiert. Das Zeichen wäre somit Zeichen vom Wort. Also ein

---

<sup>29</sup> Es gibt viele weitere solcher sprachphilosophischen Fragmente. (siehe z.B. auch VI, 9 ff) Man sollte diese Fragmente aber nicht allzu überbewerten. Sie dienen Benjamin vielmehr zum Experimentieren mit Gedanken, Formulierungen und Begriffen. Sie stellen in keiner Weise Benjamins Ansichten dar und sind nur bedingt mit seiner „Theorie“ konform.

Die zweite Schwierigkeit ist, dass Benjamin in diesen Sprach-Experimenten unablässig die Terminologien vertauscht, auswechselt und verkehrt (d.h.: noch mehr als in seinen anderen Schriften). Begriffe wie „*Bedeutung*“, „*Bezeichnung*“, „*Wort*“, „*Symbol*“ oder sogar „*Begriff*“ tauchen unablässig in den verschiedensten Kontexten und Zuschreibungen auf und sind zu keiner Zeit stabil genug, um an ihnen irgendwelche Aussagen zu treffen.

<sup>30</sup> Zu einer originellen Interpretation des „*bloß*“ als „*Blöße*“ des Zeichens vgl.: Schestag, Thomas: Lampen, S. 44 ff.

<sup>31</sup> Hier ist wohl der besprochene Bezug zur Identität am deutlichsten, den der Name evoziert.

<sup>32</sup> Auch solche Paradoxien werden gerne herangezogen, um Benjamin in der Nähe Derridas zu verorten. So sieht Bettine Menke sie „*strategisch*“ im „*Einsatz*“. Vgl.: Menke, Bettine: Sprachfiguren., S. 33. Dabei erweckt der vollkommene Mangel an Begründungen oder sonst irgendwelcher Rechtfertigungen eher den Eindruck, als seien Benjamin diese Paradoxien gar nicht wirklich bewusst. Eine „Strategie“ lässt sich jedenfalls, auch bei wohlwollender Lesart, nicht erkennen.

Zeichen des Zeichens. Ein Zeichen zweiten Ranges, das nicht einmal den Gegenstand bezeichnet, sondern nur ein bedeutendes Wort.

### 2.2.3 Der erweiterte Schriftbegriff bei Derrida

Benjamins Zeichen zweiten Ranges ist gar nicht so weit entfernt von dem, was er gerne die „bürgerliche Auffassung von Sprache“ nennt. Man muss sogar sagen, sie entspricht exakt dem, was Saussure einer bestimmten Art von Zeichen zuschreibt. Zwar ist bei Saussure das Zeichen universeller definiert und gilt – vor allem und in erster Linie – für das gesprochene Wort, doch als Schriftzeichen entspricht es genau der Relation, die Benjamin dafür veranschlagt.

Saussure konstatiert die Arbitrarität und die Differenzialität der Zeichen als die Grundlagen der Sprache. Insofern hat Benjamin das saussuresche Modell als „bürgerliche Auffassung“ in seiner Kritik beschrieben und für sich abgelehnt. Die Bedeutung des Zeichens ergibt sich nach Saussure lediglich durch Konvention. Diese Konventionalisierung, die Saussure feststellt, ist die Konvention, einem Zeichen eine Bedeutung zuzuordnen, also eine Art Vertrag zwischen den Kommunikationsparteien. Die Zuordnung von Zeichen und Bedeutung ist somit rein willkürlich, was ja auch den Kritikpunkt Benjamins an diesem Modell ausmacht, da er den Namen mit dem Bezug auf Gott lieber als eine transzendente Zuschreibung denken möchte. Die Zuschreibung von Zeichen und Bedeutung schränkt Saussure aber auf den Bereich der gesprochenen Sprache ein. Dem Schriftzeichen hingegen wird eben keine Bedeutung zugeordnet, sondern nur dem Laut, dem Phonem, also dem, was Saussure als sprachliches Zeichen gelten lässt. „*Sprache und Schrift sind zwei verschiedene Systeme von Zeichen; das letztere besteht nur zu dem Zweck, um das erstere zu darzustellen.*“<sup>33</sup> Damit ist das Schriftzeichen sekundär konventionalisiert. Es bezeichnet einen Laut, der wiederum seinerseits erst eine Bedeutung bezeichnet. Somit ist die Schrift für Saussure auch nicht als Gegenstand der Linguistik geeignet: „*Nicht die Verknüpfung von geschriebenem und gesprochenem Wort ist Gegenstand der Sprachwissenschaft; sondern nur das letztere, das gesprochene Wort allein ist ihr Objekt.*“<sup>34</sup> So wie Benjamin das „bloße Zeichen“ in seinem Sprachaufsatz nur stellenweise streift und als uneigentliches aus seiner Diskussion heraushält, so suspendiert Saussure die Schrift als Zeichen des Zeichens aus der Linguistik.

---

<sup>33</sup> Saussure, Ferdinand de: Grundfragen, S. 28.

<sup>34</sup> Ebd., S. 28.

Mit diesem Ausschluss der Schrift durch Saussure beschäftigt sich Derrida in seinem frühen Hauptwerk „*Grammatologie*“. Zunächst ist festzuhalten, dass diese Herabwürdigung der Schrift durchaus einer Tradition gehorcht, die Derrida von Platon über Rousseau bis hin zu Claude Levi-Strauss verfolgt. In diesem Diskurs über die Schrift zeitigt der besprochene Phonozentrismus seine Effekte. Derrida stellt fest, dass die Schrift der gesprochenen Sprache gewöhnlich untergeordnet und als nachrangig erachtet wird. Oftmals wird sie gar als etwas Böses, als Ursupation dargestellt, die die Reinheit des Lautes antastet. Die Argumentation, auf die Derrida immer wieder stößt, ist die Auffassung, dass die gesprochene Sprache eine natürliche Eigenschaft des Menschen sei, die Schrift hingegen ein hinzugekommenes künstliches Supplement. Saussure folgt diesem Muster, obwohl er andererseits sehr universelle Bedingungen der Sprache herausarbeitet. Derrida macht darauf aufmerksam, dass Saussure mit seiner Begründung auch nicht die Schrift im Allgemeinen ausschließen kann, sondern sich eben auf die phonetische Schrift beschränken muss, eine Schrift also, die den Lautcharakter der gesprochenen Sprache „repräsentiert“. Ideographische und pictographische Schrift muss er also, ähnlich wie die phonetische Schrift aus dem Bereich der Linguistik, aus dem Bereich der Schrift heraushalten. Dies tut er, indem er diese wiederum als vorläufig disqualifiziert und die phonetische Schrift als das Telos von Schrift überhaupt ansetzt. Nun verbürgt aber erst die Differenzialität der Zeichen die Möglichkeit einer Konventionalisierung. „[...] *in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder.*“<sup>35</sup> Alle Elemente konstituieren sich „*nicht positiv durch ihren Inhalt, sondern negativ durch ihre Beziehung zu den anderen Gliedern des Systems [...] Ihr bestimmtestes Kennzeichen ist, daß sie etwas sind, was die andern nicht sind.*“<sup>36</sup> Die Differenzialität, die Saussure für die Zeichen voraussetzt, ist aber wiederum erst die Bedingung der Möglichkeit einer Konventionalisierung. Das impliziert, dass eine Bedeutung, ein Begriff oder ein Bild dieser Differenzialität niemals „präsent“ sein kann. Das Zeichen im Allgemeinen würde nie auf ein Objekt oder eine Idee oder dergleichen zeigen, sondern nur auf sein Different-Sein hin zum nächsten Zeichen. Die Idee oder die Bedeutung des Zeichens würde also immer aufgeschoben, zum nächsten Buchstaben, zum nächsten Wort, zum nächsten Satz, zum nächsten Text, etc.

Da nichts diesem Different-Sein vorgängig ist, kann ein Zeichen nicht für sich gelesen werden, sondern es ist schon von dem vorherigen Zeichen „markiert“ und ebenso von dem folgenden Zeichen. Das „Jetzt“ des ungeteilten Zeichens wäre eine Illusion, besser ein Effekt der Differenzen. Diese Markierung des Zeichens von seinem anderen nennt Derrida Spur:

---

<sup>35</sup> Saussure, Ferdinand de: Grundfragen, S. 143.

<sup>36</sup> Ebd., S. 139 f.

*„Ohne in der minimalen Einheit der zeitlichen Erfahrung festgehalten zu werden, ohne eine Spur, die das Andere als Anderes im Gleichen festhält, könnte keine Differenz ihre Arbeit verrichten und kein Sinn in Erscheinung treten. Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz, sondern, vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine reine Bewegung, welche die Differenz hervorbringt.“ (G, 109)*

Mit seiner exemplarischen Suche nach der Ur-Spur macht er die aporetische Struktur der Spur sichtbar. Denn sobald eine ursprünglichere Spur gefunden ist, stellt man fest, dass diese wiederum nur eine Re-Markierung einer ihr vorhergehenden Spur ist. Die gesuchte Ur-Spur wäre vielmehr das „Prinzip Spur“. Dieses kann nicht statisch gedacht werden, sondern nur als aktive Bewegung der Markierung und Re-Markierung, die den Sinn immer weiter aufschiebt: *„Die Unmotiviertheit der Spur muß von nun an als Tätigkeit und nicht als Zustand begriffen werden, als eine aktive Bewegung, eine Ent-Motivierung und nicht als eine gegebene Struktur.“ (G, 88)* Diese Bewegung ist also immer ein Aufschieben von Bedeutung (als Ent-Motivierung) auf die andere Spur. Diese ursprüngliche Bewegung nennt Derrida *„différance“*<sup>37</sup>: *„Dieser ökonomische Begriff bezeichnet die Produktion des Differierens im doppelten Sinne dieses Wortes [différer – aufschieben/(von einander) verschieden sein.] [...] Die \*Differenz [différance] schlechthin wäre zwar „ursprünglicher“, doch könnte man sie nicht mehr „Ursprung“ und auch nicht „Grund“ nennen.“ (G, 44)*<sup>38</sup> Sie ist allem, was der Mensch denken kann, immer vorgängig – ohne die „différance“ gäbe es keine Bedeutung – denn ihr Wirken ist schließlich das, was Derrida das freie Spiel der Differenzen nennt, also Zeichen und Sprache: *„In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen, daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt. Die Spur ist die \*Differenz, in welcher das Erscheinen und die Bedeutung ihren Anfang nehmen.“ (G, 114)* Aus dieser neuen Sichtweise nun lassen sich keinerlei qualitative Unterschiede mehr feststellen zwischen der gesprochenen Sprache und der Schrift. Beide funktionieren nach denselben Mechanismen, deshalb schlägt Derrida einen erweiterten Schriftbegriff vor, der die gesprochene Sprache mit einbezieht:

---

<sup>37</sup> Die „différance“ mit „a“ statt mit „e“. Für dieses „a“ gibt es vielerlei Gründe, ich möchte hier aber nur drei davon nennen. Der wohl wichtigste Grund ist, dass es einen Unterschied macht. Die Differenz, die das „a“ zum „e“ markiert, ist nur eine kleine Abweichung, so dass die „différance“ immer noch in der „différance“ mitgelesen wird, sie aber dennoch ein ganz neues Wort bildet. *Gelesen*: das ist der zweite Grund, der Unterschied wird *gelesen* nicht *gehört*, denn im Französischen ist er nicht hörbar in der Aussprache. Ein weiterer Aspekt ist, dass das „a“ eine Bewegung assoziiert, weil das Wort schriftbildlich in die Nähe zu *„mouvance“* rückt. Vgl. *différance*, 32 ff.

<sup>38</sup> In der deutschen Ausgabe der *„Grammatologie“* wird die „différance“ aus Verlegenheit mit *„\*Differenz“* übersetzt. Dieses Übersetzungsproblem wäre sicher selber eine eigne Analyse wert. Die von Heinz Kimmerle vorgeschlagene Schreibweise *„Differänz“* würde sicher einige der Zuschreibungen Derridas in die deutsche Sprache übertragen. Vgl.: Kimmerle, Heinz: Jacques Derrida zur Einführung, S. 77. Ich habe mich dennoch dazu entschieden, das „französische“ Wort zu übernehmen, denn aus Gründen, die noch zu erläutern sein werden, ist die Zugehörigkeit dieses Wortes zu der französischen Sprache oder irgendeiner anderen Sprache alles andere als gesichert.

„Wenn „Schrift“ Inschrift und vor allem dauerhafte Vereinbarung von Zeichen bedeutet (was den alleinigen, irreduziblen Kern des Schriftbegriffs ausmacht), dann deckt die Schrift im allgemeinen den gesamten Bereich der sprachlichen Zeichen.[...] Die Idee der Vereinbarung selbst, also der Arbitrarität des Zeichens, kann vor der Möglichkeit der Schrift und außerhalb ihres Horizontes nicht gedacht werden.“ (G, 78) Die Reduzierung der Sprache auf das Zeichen und dessen Reduzierung auf die Funktionsweise der Spur ist auch eine Verschiebung der Betrachtungsweise von Sprache. Wird Sprache (und Schrift) bisher aus der aktiven Handlung des Zeichensetzens definiert, so zäumt Derrida das Pferd von hinten auf und definiert es andersherum, vom Lesen her. Die Spur wird nicht geschrieben, sie wird im Lesen „produziert“.

## 2.2.4 Zeichen und Schrift

Das Zeichen, das bei Benjamin – ähnlich wie die phonetische Schrift bei Saussure – nur das Bedeutende bezeichnet, soll hier Ansatzpunkt sein. Bisher war nur die Rede davon, dass die Sprache niemals *bloße* Zeichen gibt. Aber keinesfalls leugnet Benjamin das Vorhandensein von Zeichen überhaupt. Er möchte es nur gerne aus der Sprache heraushalten. Wie wichtig aber das Zeichen zum Verständnis der Sprache ist, lässt sich aus dem frühen Sprachaufsatz durchaus entnehmen.

Am Ende des Textes, in dem Benjamin den Zusammenhang zwischen Sprache und Kunst erörtert, kommt er auf das Zeichen zurück:

*„Andererseits ist gewiß, daß die Sprache der Kunst sich nur in tiefster Beziehung zur Lehre von den Zeichen verstehen läßt. Ohne diese bleibt überhaupt jede Sprachphilosophie gänzlich fragmentarisch, weil die Beziehung zwischen Sprache und Zeichen (wofür die zwischen Menschensprache und Schrift nur ein ganz besonderes Beispiel bildet) ursprünglich und fundamental ist.“* (II, 1, 156)

Dieser Absatz deutet darauf hin, dass Zeichen bei Benjamin immer graphisches Zeichen, Zeichen der bildenden Kunst und – als besonderes Beispiel für Zeichen – das Schriftzeichen ist. Dieser Bezug des Zeichens zur Schrift kommt auch in einem anderen Aufsatz „Über die Malerei oder Zeichen und Mal“ von 1917 zur Sprache: „Die Sphäre des Zeichens umfaßt verschiedene Gebiete, die sich durch die wechselnde Bedeutung die in ihnen die Linie hat charakterisieren. Solche Bedeutungen sind: die Linie der Geometrie, die Linie des Schriftzeichens, die graphische Linie, die Linie des absoluten Zeichens [...]“ (II, 2, 603) Wie unschwer zu erkennen ist, findet Benjamin für das Zeichen lediglich graphische Entsprechungen. Ausdrücklich sei hier noch einmal die Bezugnahme zum Schriftzeichen

aufgezeigt. Die Graphie aber deutet notwendig immer auf die Materialität des Zeichens hin und ist in Benjamins Ordnung der „*Dichte der Medien*“ folgerichtig der gesprochenen Sprache unterzuordnen.

Aber auch im Sprachaufsatz ist die Schrift – hier exemplarisch in Form der Poesie – ausdrücklich von dieser rein geistigen Sphäre der Menschensprache ausgenommen und gehört eher der Dingsprache an:

*„Hierin aber kündigt sich an, daß allein das höchste geistige Wesen, wie es in der Religion erscheint, rein auf dem Menschen und der Sprache in ihm beruht, während alle Kunst, die Poesie nicht ausgenommen, nicht auf dem allerletzten Inbegriff des Sprachgeistes, sondern auf dinglichem Sprachgeist, wenn auch in seiner vollendeten Schönheit, beruht.“ (II, 1, 147)*

Die Zugehörigkeit der Schrift, respektive der Poesie zur Dingsprache, wird später im Text allerdings relativiert, indem ihr ein Bezug zur menschlichen Sprache dennoch zugesprochen wird: „*So wie die Sprache der Poesie in der Namensprache des Menschen, wenn nicht allein, so doch jedenfalls mit fundiert ist, [...]*“ (II, 1, 156). Es ist also ein ambivalentes Verhältnis der Schrift und der Zeichen zu den beiden genannten Sprachformen. In der Skala der „*Seinsgrade*“, die Benjamin aufgespannt hat, liegt sie jedenfalls irgendwo dazwischen. Er hat sich hier wohl noch nicht wirklich entschieden, wo er die Schrift einordnen soll. Man kann dies als Hinweis interpretieren, dass die oben zitierten fragmentarischen Notizen durchaus erst nach dem Sprachaufsatz entstanden sind, da die Systematik der Einteilung von Name, Wort und Zeichen sehr viel bestimmter ist. Im Kern jedoch steckt sie schon im frühen Sprachaufsatz, womit dieser zu Recht als ein weiteres Dokument für die Ausgrenzung der Schrift im metaphysischen Diskurs über Sprache gelten kann, den Derrida in der Grammatologie ausgebreitet hat.

## **2.3 Zeichen und Name**

### **2.3.1 Der göttliche Signifikant**

Es lohnt sich an dieser Stelle, einen genaueren Blick darauf zu werfen, was Benjamin das Gotteswort nennt.

In Benjamins Logik der abgestuften Seinsgrade müsste Gottes Sprache in der Skala der Immaterialität noch viel höher stehen als der Laut, denn er setzt sie ganz explizit oberhalb der menschlichen Sprache an. Tatsächlich geht er indirekt auf die Materialität der Sprache Gottes ein. Indirekt, weil er, wie gezeigt, die Schöpfung mit der Sprache Gottes gleichsetzt. Über die

Materialität der Schöpfung selbst sagt er: *„Zwar handelt es sich hier nirgends weder bei Mensch noch Natur um eine ausdrückliche Beziehung auf das Material, aus dem sie geschaffen wurden; und ob jeweils in den Worten: „er machte“ an ein Schaffen aus Materie etwa gedacht ist, muß hier dahingestellt bleiben.“* (II, 1, 148) Dies schreibt er unmittelbar bevor er die Schöpfung als den göttlichen „speech act“ beschreibt. „Speech act“ in Anlehnung auf Austin, da Benjamin den „Akt der Schöpfung“ als einen Sprach-Akt beschreibt, der in seinem Performativ die Dinge erschafft, die er nennt.<sup>39</sup> Die „Unmittelbarkeit“ dieses Performativs wird hervorgehoben, als Benjamin die Schaffung des Menschen aus eben diesem „speech act“ ausdrücklich ausnimmt. Benjamin rekurriert auf die Bibelstelle, in der der Mensch erschaffen wird und stellt fest: *„Dies ist in der ganzen Schöpfungsgeschichte die einzige Stelle, an der von einem Material des Schöpfers die Rede ist, in welchem dieser seinen Willen, der sonst doch unmittelbar schaffend gedacht ist, ausdrückt.“* (II, 1, 148) Diese Unmittelbarkeit ist nichts anderes als die Einheit von Wollen, Sprechen und Schaffen in einem gegenwärtigen Jetzt des Gotteswortes. Sie wird erst durchbrochen, als Gott den Menschen erschafft, da er ihn mittelbar, das heißt durch das Mittel eines Materials erschafft. Es stellt sich also nicht so sehr die Frage, ob Gott ein Material für die Schöpfung verwendet, sondern ob die Sprache Gottes als die Sprache der Schöpfung nicht selbst schon materiell ist. Im Grunde impliziert das Benjamin durch die Identifikation der Schöpfung als Sprache. Die Materialität ist Gottes Sprache. Die Dinge wären also nichts weiter als die Signifikanten der Gottessprache.<sup>40</sup> Deutlich wird dies, wenn er am Schluss des Textes über die Sprache der Dinge näher ausführt: *„[...] denn auch die ganze Natur ist von einer namenlosen stummen Sprache durchzogen, dem Residuum des schaffenden Gotteswortes, [...]“* (II, 1, 157). Was sich in der Sprache der Dinge ausspricht ist eben das Gotteswort selbst, zusammen mit der Signatur, die dieses Ereignis in die Dinge einschreibt. Benjamin kann diesen Punkt natürlich nicht ausdrücklich ausführen, denn seine Hierarchie der Sprachen würde damit gegenstandslos oder noch viel schlimmer: sie geriete zu einer Häresie, da sie das Gotteswort unterhalb der Menschensprache ansiedeln müsste. Er müsste gar die Sprache der Dinge mit der Sprache Gottes gleichsetzen. Denn das, was sich in ihr ausspricht, ist ja schließlich nichts

---

<sup>39</sup> Alfred Hirsch zeigt zwar an Searle, dass das Verständnis der Sprache in der Sprechakttheorie dem Benjamins diametral entgegensteht, aber es lassen sich durchaus auch Parallelen finden. Hirschs Einwand bezieht sich vor allem auf die Vorstellung der Instrumentalität der Sprache und der zentralen Stellung der unmittelbaren Intention des Sprechaktes bei Searle. Diese sei mit Benjamins adamitischer Benennung nicht vereinbar. Vgl. Hirsch, Alfred: Der Dialog der Sprachen. S. 98 f.

Dies gilt aber nicht für Gott. Die Unmittelbarkeit der Intention Gottes, welche die Sachverhalte (Welt) hervorbringt, wird bei Benjamin eigens betont. Vgl. II, 1, 148.

<sup>40</sup> Gegen diese Ansicht wendet sich Bettine Menke. Vgl.: Menke, Bettine: Sprachfiguren, S.108.

anderes als die Schöpfung, also die Sprache Gottes selbst.<sup>41</sup> Die Sprache Gottes darf sich nicht signifizieren, will sie sich nicht durch ihre Gebundenheit an ein Material selbst auslöschen und so „unausgesprochen“ bleiben. Sie muss also schaffen, ohne sich zu signifizieren. Sie ist der reine „speech act“ im Wort.

### 2.3.2 Die signierte Schöpfung

Diese vor allem von Austin kommende Bezeichnung ist nicht ohne Gefahren. Aber auch nicht ohne gewisse Vorzüge, wie Derrida in seiner Dekonstruktion „*Signatur Ereignis Kontext*“ anmerkt.<sup>42</sup> In seiner Speech act-Theorie unterscheidet Austin in der Sprache zwischen performativen und konstativen Ausdrücken. Neben den „gewöhnlichen“, den konstativen Ausdrücken, also jenen nur feststellenden Ausdrücken in der Sprache, gibt es also auch performative Ausdrücke, die ein Ereignis generieren oder festlegen, zum Beispiel das „Ja-Wort“ in einer Hochzeit, das Abschließen einer Wette oder die Taufe eines Schiffes.<sup>43</sup> Die so generierten Ereignisse bringen sozusagen ihren Gegenstand (die Ehe, die Wette, den Namen des Schiffes) erst hervor, anstatt ihn nur festzustellen. Austin räumt ein, dass solche Performative nicht immer mit Erfolg gekrönt sind. Sie sind allgegenwärtig von Gefahren umgeben, die ihr Scheitern möglich machen. Eine davon ist der Kontext. „*So ist es, um ein Schiff zu taufen, erforderlich, daß ich derjenige bin, der dazu ernannt ist, es zu taufen, um (christlich) zu heiraten, ist es erforderlich, daß ich nicht schon mit einer Frau verheiratet bin [...]*“ (Zitat nach SEK, 342)<sup>44</sup> Der richtige Kontext muss bei solch einer performativen Äußerung gegeben sein.

Austin spricht diese Gefahr als ein „*Übel*“ an, dem jedoch alle Aussagen anheim fallen. Sein Beispiel ist das des Schauspielers: „*Ich meine zum Beispiel Folgendes: eine performative*

---

<sup>41</sup> Die Verwirrung, die Gottes Sprache im Text anrichtet, geht noch weiter. In Benjamins erstem Beispiel der Lampe (der Sprach-Lampe) müsste sich schließlich auch die Erschaffung durch Gottes Wort aussprechen. Hat Gott aber die Lampe geschaffen?

Eine weitere Verwirrung ergibt sich, wenn Benjamin im letzten Satz des Textes schreibt: „*Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist.*“ (II, 1, 157) Was übersetzt denn Gott? Die Menschensprache? Im Text ist dafür kein Hinweis zu finden. Die einzige Übersetzung, die beschrieben wird, ist die des Menschen, die er leistet, wenn er die Sprache des Dinges in den Namen überträgt. Andererseits könnte man mutmaßen, Benjamin würde Schöpfung als Übersetzung der Sprache Gottes in die der Dinge meinen. Dies wäre zwar konsequent, aber keine Übersetzung einer niederen in eine höhere Sprache, sondern im Gegenteil: die der höchsten in die niederste Sprache.

<sup>42</sup> Vgl.: SEK, 348.

<sup>43</sup> Vgl.: Austin, John Langshaw: Zur Theorie der Sprechakte, S.28 f.

<sup>44</sup> Weil die vorliegende deutsche Bearbeitung von „how to do things with words“ (Zur Theorie der Sprechakte) nur in einer von Austin seit der Besprechung Derridas erheblich weiterentwickelten und teilweise sehr abweichenden Fassung vorliegt, werden direkte Zitate nach der Übersetzung im Text Derridas wiedergegeben.

Äußerung wird, wenn zum Beispiel von einem Schauspieler auf der Bühne ausgesprochen, oder in ein Gedicht eingeführt, oder im Monolog gesprochen, auf eine eigentümliche Weise hohl und nichtig.“ (Zitat nach SEK, 344) Die Aussage sei durch diese Dekontextualisierung nicht mehr „ersthaft“, sie sei „parasitär“ und „nichtig“.

Man kann schließlich auch nicht dem Schiff das Ja-Wort geben und eine Wette taufen, das heißt man kann zwar schon, jedoch würde das nichts „bewirken“. Austin vermerkt diese Möglichkeit des Scheiterns mehrmals, schließt sie aber ausdrücklich aus seiner Theorie aus. Aber das, was in dieser Kritik Austins an der Dekontextualisierung versteckt vorliegt, ist jene Abwesenheit der „Intention“ des Bedeutens, des beseelenden Sagen-Wollens. Austin verteidigt damit beim Sprecher eine gewisse „Präsenz“ der „Intention“ des „Bedeutens“, auch wenn es ihm hier nicht um klassische Bedeutung geht, sondern um Ereignisse.<sup>45</sup> Sobald also eine „Intention“ als ein „Bedeutens-wollen“ die performativen Sprachakte bestimmen soll, besteht diese Gefahr der Dekontextualisierung. Die Abwesenheit der Intention – also die (mögliche) Abwesenheit des Senders und des Empfängers – ist aber nach Derrida dessen positive Möglichkeit. Dies führt zu einer anderen Eigenschaft der bereits angesprochenen Spur, wie sie Derrida beschreibt. In der Spur, die er in Anlehnung an Freud auch „Bahnung“ nennt, ist immer die Möglichkeit der Rückkehr angelegt. Damit die Spur gelesen werden kann, muss auf sie zurückgekommen werden können, das heißt sie muss wiederholbar sein. Hier in „*Signatur Ereignis Kontext*“, wie auch an anderen Stellen nennt er diese Eigenschaft „*Iterierbarkeit*“:

*„Sie [die Kommunikation] muß in völliger Abwesenheit des Empfängers oder der empirisch feststellbaren Gesamtheit von Empfängern wiederholbar – „iterierbar“ – sein. Diese Iterierbarkeit – (iter, „von neuem“ kommt von itara, anders im Sanskrit, und alles Folgende kann als die Ausbeutung jener Logik gelesen werden, welche die Wiederholung mit der Andersheit verbindet) strukturiert das Zeichen der Schrift selbst [...] Was für den Empfänger gilt, gilt auch, aus den selben Gründen, für den Sender oder Produzenten. Schreiben heißt, ein Zeichen (marque) produzieren, das eine Art ihrerseits nun produzierende Maschine konstituiert, die durch mein zukünftiges Verschwinden prinzipiell nicht daran gehindert wird, zu funktionieren und sich lesen und nachschreiben zu lassen.“ (SEK, 333 f)*

Es gibt die Möglichkeit des Scheiterns in der Sprache und sie ist nicht eine Gefahr, ein Zufall oder eine Falle, die als eine zusätzliche Möglichkeit hingenommen werden muss. Sie ist vielmehr die positive Möglichkeit der Sprache überhaupt.

Die Unabhängigkeit der Sprache von ihrem Kontext, sowie ihre Unabhängigkeit von einem „Funktionieren“ der Kommunikation, macht ihre Zitierbarkeit möglich. Erst die Möglichkeit, dass jedes Zeichen in einem ihm fremden Kontext eingebunden werden kann, erlaubt die

---

<sup>45</sup> Vgl.: SEK, 341.

Wiederholung und die gleichzeitige Alternation. Das Zitieren ist eines der strukturellen Merkmale eines jeden Zeichens, in jedem Kontext beliebig eingebunden sein zu können, ganz unabhängig davon, ob jemand darin einen „Sinn“ sieht oder nicht. Ohne die Zitierfähigkeit gäbe es keine Identität des Zeichens. Das Zeichen muss nicht nur in verschiedenen Variationen wiedererkennbar sein, sondern ebenso in verschiedenen Kontexten. Das gilt für die schriftliche Kommunikation genauso wie für die mündliche:

*„Durch die empirischen Variationen des Tons, der Stimme und so weiter, eventuell eines bestimmten Akzents hindurch muß man die Identität einer, sagen wir, bezeichnenden Form wiedererkennen können. Weshalb ist diese Identität paradoxerweise die Spaltung und Auflösung ihrer selbst, welche aus diesem Lautzeichen ein Graphem machen wird? Weil nämlich jene Einheit der bezeichnenden Form sich nur durch ihre Iterierbarkeit konstituiert, durch die Möglichkeit, nicht allein in Abwesenheit ihres „Referenten“ wiederholt zu werden, was sich von selbst versteht, sondern auch in Abwesenheit eines bestimmten Bezeichneten oder der augenblicklichen Bedeutungsintention wie auch jeder gegenwärtigen Kommunikationsintention.“ (SEK, 336)*

Übertragen auf Austins Sprechakt-Situation ergibt sich für das „Ereignis“ aus dieser Konzeption ein ganz neuer Horizont. Denn nicht nur das „Bedeutend“ ist als Modus der Abwesenheit im Zeichen codiert, sondern ebenso das Ereignis. Das Ereignis, ganz egal wie einzigartig es ist, muss im Modus seiner Abwesenheit in die Schrift, das heißt in die Sprache eingehen. In der schriftlichen Kommunikation findet man dieses Eingehen der Nicht-Gegenwärtigkeit des Ereignisses in der Signatur. Die Signatur, die nicht zufällig in allen schriftlichen „speech acts“ zu finden ist, verbürgt das Ereignis bzw. das gewesene Ereignis und macht es iterierbar.

*„Diese allgemeine Jetzttheit wird in der jedesmal offensichtlichen und jedesmal einmaligen aktuellen Punktualität der Unterschriftsform gewissermaßen eingeschrieben, aufgespießt. Darin liegt die rätselhaft Originalität aller Namenszüge. Damit die Verbindung zur Quelle sich herstellt, muß die absolute Einmaligkeit eines Unterzeichnungsereignisses und einer Unterschriftsform festgehalten werden: die reine Reproduzierbarkeit eines reinen Ereignisses.“ (SEK, 349)*

Die „Gewesenheit“ des Ereignisses der Signatur markiert damit das von ihr Signierte. Es ist nicht so, dass Derrida die Sprechakttheorie Austins ablehnt. Derrida entlehnt sogar die Begriffe des „Ereignisses“ und des „performativen“, indem er sie im Begriff „Signatur“ von ihrem Verhaftet-sein an eine Gegenwart löst und damit ausweitet. Das „Performativ“ wird damit ein vergangenes Performativ gewesen sein, das sich „immer schon“ als „Signatur“ eingeschrieben haben wird.

Probehalter und vorläufig kann dieser Gedanke auf Benjamins Sprachkonzept angewandt werden. Die Schöpfung, als Sprechakt gelesen, lässt tatsächlich einige von Benjamins „Setzungen“ klarer hervortreten. Gottes schöpferisches Wort bringt einen Gegenstand hervor

– und signiert ihn gleichzeitig. Der Gegenstand wiederum wiederholt diesen göttlichen Schöpfungsakt immer wieder selbst: er bringt sich hervor und entgegen – also gegen die Signatur Gottes als dessen Gegenzeichnung – er iteriert sich also von nun an selbst und schafft damit erst die lesbare Struktur der Welt – als Text.

Es ist die Aufgabe Adams, diese Signatur zu entschlüsseln, die schon nicht mehr nur Gottes originäre Signatur wäre, sondern schon übersetzt und supplementiert von den Dingen selbst. Doch auch dieser Akt der Benennung, die Übersetzung in den Namen, würde selbst nur Adams Signatur zu der bereits statthabenden, allgegenwärtigen Iteration hinzusetzen oder aufpfropfen. Der Name wäre sicher noch einmal das andere der Dinge, aber dennoch wäre auch er nur ihre Alternation in der Wiederholung, und zwar niemals eine eigentliche, sondern lediglich eine mögliche.

Derrida und Benjamin wären aus dieser Perspektive betrachtet tatsächlich zu versöhnen. Aber die Tragweite dieser Lesart hätte für Benjamin sicher nicht hinnehmbare Konsequenzen: diese Lesart würde bedeuten, die (mögliche) Abwesenheit Gottes zu denken, eine Abwesenheit, die sich ausgerechnet in der Schöpfung selbst aussprechen würde. Und wenn jede Sprache dazu fähig wäre, Ereignisse zu produzieren, also „schöpferisch“ zu sein und seine Signatur hinzuzusetzen, dann gäbe es keinen wesentlichen Unterschied mehr zwischen Gottes-, Menschen- und Dingsprache. Die Übersetzung verlief nicht mehr in einer vertikalen Richtung, sie wäre im Gegenteil die Sprengung aller Vertikalität. Die Sprache würde unkontrollierbar, vielleicht chaotisch, auf jeden Fall kontingent und heterogen. Gott würde seine eigene Schöpfung entgleiten. Für Adam gäbe es auch kein Erkennen im Namen mehr, weil der Name sich von dem Wesen der Dinge lösen würde, sich sogar von sich selber lösen würde. Es gäbe keine eigentliche Benennung mehr und so wäre die Überbenennung der Natur immer schon deren originäre Möglichkeit. Die Trauer der Natur wäre also schon paradiesisch und die Austreibung aus dem Paradies hätte schon immer begonnen.

Benjamin kann und will dies nicht zusammen denken. Dennoch wird er sich immer an dieser Grenze entlang bewegen, die der wahre „Abgrund“ ist, „*dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht.*“ (II, 1, 141)

### **2.3.3 Die Verräumlichung und die Verzeitlichung im Zeichen und dessen Auflösung in der Gegenwartigkeit des Mals**

In „*Über die Malerei oder Zeichen und Mal*“ unterscheidet Benjamin das Zeichen vom Mal, ein Unterschied, „*[...] der metaphysisch von ungeheurer Wichtigkeit ist, [...]*“ (II, 2, 604)

Zunächst behandelt er dabei das Zeichen und insistiert ausdrücklich auf die Beziehung zwischen Linie und Zeichen. Hierbei entscheidend ist, was Benjamin über das Verhältnis von Linie und den Untergrund sagt: *„Die graphische Linie verleiht ihrem Untergrunde Identität.“* (II, 2, 604) Die Linie teilt aber den Untergrund, sie entzweit ihn, dennoch oder gerade deswegen verleiht sie ihm Identität. Ein reiner Untergrund hat keine Identität: *„Die Identität, welche der Untergrund einer Zeichnung hat, ist eine ganz andere als die derjenigen weißen Papierfläche, auf der sie sich befindet [...]“* (II, 2, 604) Interessant ist vor allem, dass das Blatt eine Identität erhält, nicht die Linie. Die Linie verleiht diese Identität, indem sie das Blatt bezeichnet. *„Die graphische Linie bezeichnet die Fläche und bestimmt damit diese indem sie sie sich selbst als ihrem Untergrund zuordnet.“* (II, 2, 603) Die Zuordnung als Bezeichnung ermöglicht dem Blatt, welches zuvor nur *„ein Gewoge (eventuell mit bloßem Auge nicht unterscheidbarer) weißer Farbwellen [...]“* (II, 2, 604) ist, sich zu unterscheiden, also eine Differenz hervorzubringen. Benjamin fragt an dieser Stelle leider nicht weiter. Er fragt nicht, wie diese Identität zu Stande kommt, er fragt auch nicht, was genau hier unterschieden wird oder wie diese Unterscheidung wirkt. Man muss also seine Gedanken selber weiterführen: Die Linie teilt das Blatt räumlich in zwei Bereiche. Unterschieden werden können so zum Beispiel „oben“ und „unten“ des Blattes oder „rechts“ und „links“. Am interessantesten an der einfachen Linie ist die Spiegelung der Flächen, die sie hervorruft. Diese Spiegelung ist eine zweifache: die Flächen spiegeln einander räumlich und – nicht zu vergessen – sie spiegeln zeitlich auch das zuvor leere Blatt. Das Blatt teilt sich also von sich selbst in dieser rekursiven Wiederholung und Alternation und erschafft damit ein Oben und Unten und zugleich ein Vorher und Nachher. Die weiße Fläche iteriert sich durch die Linie und verleiht ihr auf diese Weise Identität. Benjamin scheint hier also sehr nahe an dem zu sein, was Derrida die Iteration nennt. So erkennt Benjamin zumindest die – allerdings nicht näher ausgeführte – *„räumliche Relation“* im Zeichen: *„Das Zeichen scheint mehr ausgesprochen räumliche Relation [...] zu haben.“* (II, 2, 604)

Derrida beschreibt die Wirkung der Spur und der Schrift als Verräumlichung, aber auch gleichzeitig als Verzeitlichung. Da bei ihm jedes Zeichen seine Identität einzig aus der differenziellen Wiederholung erhält, muss Bedeutung immer ein Aufschub sein, der nie ein endgültiges Ankommen erlaubt. Dieser Aufschub ist die Bewegung, die in der unablässigen, aktiven Teilung des Zeichens von sich selbst, dem Zeichen verbürgt, es selbst zu sein und dabei Raum und Zeit seines Erscheinens erst konstituiert: *„Als Ursprung der Erfahrung des Raumes und der Zeit macht es die Schrift, das Gewebe der Spur, möglich, daß sich die*

*Differenz zwischen Raum und Zeit artikuliert und als solche in der Einheit einer Erfahrung (eines „gleichen“ Gelebten, ausgehend von einem „gleichen“ Leib) erscheint.“* (G, 114 f)

Neben der Verräumlichung, die Benjamins Beispiel als die räumliche Spiegelung der geteilten Flächen impliziert, ist auch der zeitliche Bezug gegeben, nämlich in der Differenz des geteilten zum vorher ungeteilten Blatt. Das Ereignis der Teilung, das sich in der Linie signiert, schreibt diesen zeitlichen Bezug als Temporalisation in die durch sie konstituierte „Gegenwart“ des geteilten Blattes ein und verleiht ihm dadurch eine Geschichte oder Vergangenheit. Damit verweist die Linie gleichzeitig auf eine Vergangenheit, aber nicht eine Vergangenheit in Form von einer vergangenen Gegenwart, wie Derrida festhält, sondern als absolute Vergangenheit, die eine nie erlebte „Gegenwart“ im Zeichen artikuliert: *„Wenn andererseits die Spur auf eine absolute Vergangenheit verweist, dann deshalb, weil sie uns zwingt, eine Vergangenheit zu denken, die man nicht mehr in Form einer modifizierten Präsenz, als eine vollendete Gegenwart begreifen kann.“* (G, 116) Derrida beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen:

*„Ein Intervall muß es [das Zeichen] von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt. Dieses dynamisch sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man Verräumlichung nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (Temporisation).“* (Die différence, 42)

Die Teilung des Raumes bringt den Raum erst hervor, sie artikuliert ihn, so wie Teilung der Gegenwart erst die Zeit hervorbringt.

All dies kann man aus Benjamins Beispiel herauslesen. Das heißt aber nicht, dass Benjamin dies auch gedacht hat, denn seine Ausführungen zum Zeichen verbleiben bei den genannten Feststellungen. Er geht vielmehr über zu seinem eigentlichen Thema, das er auch sehr viel ausführlicher behandelt: dem Mal. So arbeitet er den zeitlichen Bezug auch an dem Mal aus. Die Trennung von Mal und Zeichen, um die es ihm hier geht, spricht dem Zeichen den Raum, dem Mal die Zeit zu. *„[...] das Mal [scheint] (wie sich ergeben wird) mehr zeitliche und das Personale geradezu ausstoßende Bedeutung zu haben.“* (II, 2, 604)

Diese Ausstoßung des Personalen meint konkret die Schuld:

*„Insofern der Zusammenhang von Schuld und Sühne ein zeitlich magischer ist, erscheint vorzüglich diese zeitliche Magie im Mal in dem Sinne, daß der Widerstand der Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft ausgeschaltet wird und diese auf magische Weise vereint über den Sünder hereinbrechen.“* (II, 2, 605)

Dieses Hereinbrechen der Zeit im Mal ist ein rätselhafter Gedanke. Der Bezug zur Gegenwart wird nicht ganz klar, denn die Auslöschung des Widerstandes der Gegenwart, durch die sich die Vergangenheit mit der Zukunft vereint, kann gelesen werden als eine vollkommene Auslöschung der Gegenwart oder als dessen absolute Konzentration.

Seine strikte Trennung von Zeichen und Mal hält ihn davon ab, die beiden Vorgänge analog zu denken. Es ist auf die Nuancen zu achten, mit denen er die Trennung rechtfertigt: *„Hier ist nun der erste fundamentale Unterschied darin zu sehen, daß das Zeichen aufgedrückt wird, das Mal dagegen hervortritt. Dies weist darauf hin, daß die Sphäre des Mals die eines Mediums ist.“* (II, 2, 605) Es ist erneut die Unmittelbarkeit, die Benjamin – diesmal im Mal – zu retten versucht. Das Aufgedrücktsein des Zeichens muss erst von etwas oder von jemandem gezeichnet/aufgedrückt werden, während das Mal von ganz allein, scheinbar autonom und unvermittelt hervortritt. Damit ist das Mal die Wiederkehr jenes unmittelbaren Mediums, das sich selbst auslöscht. Neben dieser Medialität des Mals tritt eine dazu passende Naturalität als eine innige Verbindung zum Lebendigen: *„Während das absolute Zeichen nicht vorwiegend am Lebendigen erscheint, sondern auch leblosen Gebäuden, Bäumen aufgeprägt wird, erscheint das Mal vorzüglich am Lebendigen (Wundmale Christi, Erröten, vielleicht der Aussatz, Muttermal).“* (II, 2, 605)

Derrida würde Benjamin sicher beipflichten, dass diese Trennung von Zeichen und Mal, die sich im Unterschied von „vermittelt“ und „unvermittelt“, von „Leben“ und „Tod“, „Natur“ und „Kultur“ ausspricht, tatsächlich ein Unterschied ist, *„[...] der metaphysisch von ungeheurer Wichtigkeit ist, [...]“*. Fiele er, so würde ein Grossteil seiner Gedanken zusammenbrechen. Und Benjamin ahnt das sehr genau, als er an dieser Grenze beinahe dem Abgrund verfällt: *„Ganz auffallend ist wie das Mal gemäß seinem Auftreten am Lebendigen so oft mit Schuld (Erröten) bzw. Unschuld (Wundmale Christi) verbunden ist; ja selbst wo das Mal an Leblosem erscheint (Sonnenkringel in Strindbergs „Advent“) ist es oft mahnendes Zeichen der Schuld.“* (II, 2, 605, Hervorhebung von mir, MS) Bevor Benjamins Reaktion auf diesen „Unfall“ aufgezeigt wird, den er durchaus auch bemerkt, soll eine kleine Analyse vorangestellt werden. Denn es handelt sich hier nicht nur um eine verunglückte Wortwahl, sondern tatsächlich gesteht dieser Passus doch noch die Nachträglichkeit als ein „Aufgedrückt-Sein“ des Mals uneingeschränkt zu. Es ist hier ganz offensichtlich, dass das Mal nicht einfach hervortritt, sondern dass auch im Mal die Signatur eines *anderen* Ereignisses gespeichert vorliegt. Schließlich wurde auch die Schuld aufgeladen; das Ereignis der Verschuldung ist dem Mal vorgängig und degradiert das Mal zu seiner nachträglichen Remarkierung. Selten ist Benjamin dem Abgrund dermaßen nahe. So spricht der

nachfolgende Satz für sich: „*In diesem Sinne erscheint es [das Mal] aber zugleich mit dem Zeichen (Belsazar) und das Ungeheure der Erscheinung beruht zum großen Teil auf der nur Gott zuzuschreibenden Vereinigung dieser beiden Gebilde.*“ (II, 2, 605) Diese Gleichzeitigkeit von Mal und Zeichen, die die Trennung aufhebt und damit all die metaphysischen Setzungen, die er daran hängt, auflöst, nennt Benjamin eine „*ungeheure Erscheinung*“. Dass Benjamin diese Aufhebung der Präsenz in Gott allein situiert, macht das Ausmaß dieser Katastrophe deutlich. Gott muss den Riss kitten, der sich im Mal auftut. In der Grammatologie schreibt Derrida: „*In diesem Sinn ist der Name Gottes, zumindest so, wie er in den klassischen Rationalismen zum Ausdruck kommt, der Name der Indifferenz schlechthin. Allein das positive Unendliche kann die Spur aufheben, sie „sublimieren“ [...]*“ (G, 124 f). Aber dies wird nicht der letzte Riss gewesen sein, den es zu kitten gilt.

### 2.3.4 Die Aufhebung der Differenz im Namen

Nun leugnet aber Benjamin nicht, dass das Mal durchaus auch im profanen menschlichen Bereich auftritt. Zwar konstatiert er: „*Den Gegensatz zwischen Mal und absolutem Mal gibt es nicht, denn das Mal ist immer absolut, und ist im Erscheinen nichts anderem ähnlich.*“ (II, 2, 605) Aber dennoch macht er das Mal auch in der Malerei aus: „*Das Medium der Malerei wird bezeichnet als das Mal im engeren Sinne; denn die Malerei ist ein Medium, ein solches Mal, da sie weder Untergrund noch graphische Linie kennt.*“ (II, 2, 606) Die Malerei wird also als dem Mal zugehörig und damit dem Zeichen entgegengesetzt definiert. Der Gegensatz liegt eben in jenem konstatierten Verhältnis des Zeichens zu seiner Fläche. „*Das Bild hat keinen Untergrund. Auch liegt eine Farbe nie auf der andern auf, sondern erscheint höchstens im Medium derselben. [...] Es gibt in der Malerei keinen Untergrund, und es gibt in ihr auch keine graphische Linie.*“ (II, 2, 606) Obwohl es nicht direkt eine graphische Linie gibt, so gibt es doch Grenzen und Begrenzungen von Flächen auch in dem gemalten Bild. Diese aber sind nach Benjamin völlig anderer Art und ihre Verwechslung mit der Linie sei lediglich aus einem „*technischen*“ Missverständnis heraus entstanden:

„*Die gegenseitige Begrenzung der Farbflächen (Komposition) auf einem Raffaelschen Bilde beruht nicht auf der graphischen Linie. Dieser Irrtum kommt zum Teil aus der ästhetischen Verwertung der rein technischen Tatsache, daß Maler vor dem Malen ihre Bilder zeichnerisch komponieren. Das Wesen solcher Komposition hat aber mit Graphik nichts zu tun.*“ (II, 2, 606)

Obwohl die Maler doch ausdrücklich zeichnerisch „*komponieren*“, ist die Komposition aber nicht graphisch. Und obwohl das Bild Mal ist, welches ja nur selbst im eigenen Medium

„hervortritt“ – also im Gegensatz zum Zeichen und zur Grafik nichts außer sich selbst anzeigt – ist es doch möglich, dass „[...] *der Beschauer eines Raffaelschen Bildes nicht nur zufällig oder aus Versehen Konfigurationen von Menschen, Bäumen, Tieren im Mal vorfindet*, [...]“<sup>46</sup>. Das Bild kann also doch nicht nur Mal sein, wenn es auf etwas bezogen werden soll, „[...] *das nicht es selbst ist*.“ (II, 2, 606, i.Org. hervorgehoben), denn: „*wäre das Bild nur Mal, so wäre es ganz unmöglich, es zu benennen*.“ (II, 2, 606).<sup>46</sup> Das Bild muss benannt werden. Die Benennung, die im Zusammenhang mit dem „Vorfinden“ von „*Menschen, Bäumen, Tieren*“ steht, ist also, wie im Sprachaufsatz, eng mit der „Erkenntnis“ verbunden. Benennung meint auch hier „Erkennen“. Damit er aber weiterhin die Grafik und die Linie aus dem Bild heraushalten kann und dennoch irgendwie ein Bezug zu dem Benennbaren ausgesprochen werden soll, muss Benjamin das Bild sprechen lassen, ohne es von etwas sprechen zu lassen, das ihm äußerlich wäre.

*„Diese Beziehung auf das, wonach das Bild benannt wird, auf das dem Male Transzendente, leistet die Komposition. Diese ist der Eintritt einer höhern Macht in das Medium des Mals, welche, darin in ihrer Neutralität verharrend, d.h. keineswegs durch Graphik das Mal sprengend, in demselben eben deshalb ihren Platz ohne es zu sprengen findet, weil sie zwar unermesslich höher als dies Mal, jedoch ihm nicht feindlich, sondern verwandt ist.“* (II, 2, 606 f)

Zunächst eine Auffälligkeit: Die unablässigen Bemühungen, die Grafik aus dem Bild herauszuhalten, finden hier ihre artikulierte Furcht. Die Grafik würde das Bild sprengen. Aber „sprengen“ kommt in diesem Satz gleich zweimal vor. Die Angst, das Bild zu sprengen, erscheint nicht nur durch die Grafik, sondern auch durch die Komposition. Ebenso wie die Grafik mit der trennenden Linie das Bild in der Unterscheidungen sprengen *würde* – und sie würde sprengen: Benjamin lässt daran keinen Zweifel – so *könnte* auch die Komposition sprengen, wenn sie denn *wollte*. Deshalb schließt Benjamin einerseits die Grafik rigoros aus und definiert die Komposition als dem Mal „*verwandt*“ und nicht „*feindlich*“, weil sie zwar sprengen könnte, aber man unter Verwandten nicht sprengt. Sprengen kann also nur die Aufteilung des Bildes, seine Sprengung in die differenten Einzelteile durch Striche, Linien und Grenzen meinen, der er zwar auch in der Komposition nicht entkommt, die aber von sich aus das „Sprengen“ unterlässt. Die Komposition verbürgt so durch ihre Nichtsprengung die Indifferenz der ganzheitlichen Anschauung des Bildes und dessen Erkenntnis (im Namen) als Offenbarung: „*Diese Macht ist das sprachliche Wort, das sich im Medium der malerischen Sprache, unsichtbar als ein solches, nur in der Komposition sich offenbarend niederläßt. Das Bild wird nach der Komposition benannt.*“ (II, 2, 607)

---

<sup>46</sup> Die Benennung scheint hier, wie im Sprachaufsatz, mit „Erkenntnis“ zusammenzuhängen.

Das Bild in der Malerei wird erkannt (benannt) als ganzes, nicht als geteiltes, denn die Flächen in der Malerei begrenzen sich nicht, sie teilen nicht das Bild, sondern lassen einander „höchstens im Medium derselben“ „erscheinen“. Man könnte sagen, Benjamin will das Bild nicht Mal für Mal, Fläche für Fläche lesen, sondern es als Ganzheit im Namen erlösen. Der Name lässt das Bild in einer einheitlichen Präsenz erscheinen und heilt die Wunde und das Mal der Differenz, aus der es entstanden ist.

### 2.3.5 Der Name bei Derrida

Es sollte bereits offensichtlich sein, dass das, was Derrida unter dem „Namen“ oder dem „Eigennamen“ versteht, etwas völlig anderes sein muss als das, was Benjamin damit ausdrücken will. Während Benjamin das „Eigentliche“ des Eigennamens immer wieder hervorhebt, indem er ihm zur originären Verbindung zwischen (geistigen/sprachlichen) „Wesen“ und Sprache wird, so ist es bei Derrida genau umgekehrt. Der Name ist bei ihm der Begriff, an dem er den Verlust des Eigentlichen demonstriert. Die herausragende Stelle im Werk Derridas ist dem Eigennamen gerade nicht wegen seiner Eigentümlichkeit geschuldet, sondern wegen seiner Gewöhnlichkeit. Der Name ist nichts als Zeichen oder Spur, untersteht ebenso der „différance“ und entgeht ihrer Bewegung nicht. Er unterscheidet sich durch nichts von anderen Buchstaben, Wörtern, Sätzen, Texten etc.

*„Wir sehen, daß der Name, insbesondere der Eigen-Name, immer von einer Kette oder einem System von Differenzen umgeben ist. [...] Das Eigentümliche des Namens entgeht nicht der Verräumlichung, die entweder ursprünglich mit der räumlichen Repräsentation von Dingen verbunden oder einem System phonischer Differenzen oder einer sozialen Klassifikation verhaftet ist, welche vom herkömmlichen Raum scheinbar ganz losgelöst ist.“ (G, 162)*

Die Eigentlichkeit des Namens ist die Auslöschung seiner Eigentlichkeit. Es ist die Einschreibung in ein System von Differenzen, in dem die Eigentlichkeit dadurch ausgelöscht wird, dass der Name überall und in allen vermeintlichen Kontexten gebraucht werden kann. Der Eigenname wird dadurch einordbar in kategoriale und soziale Bindungen und Beziehungen und wird so selber zu einem „Gattungsnamen“<sup>47</sup> (wenn dieser Begriff dadurch nicht ebenso obsolet wäre wie der Gattungsname „Eigenname“). Derrida nennt dies die „Obliteration“ (lat: obliterare - überstreichen, auslöschen). Sie ist die Möglichkeit der Schrift im Allgemeinen, sie ermöglicht das Rufen und das Heißen des Namens als Auslöschung.

---

<sup>47</sup> Vgl.: G, 196.

*„Es gibt Schrift, sobald in einem System der Eigennamen durchgestrichen wird, es gibt Subjekt, sobald jene Obliteration des Eigentlichen sich ereignet, mit anderen Worten vom Erscheinen des Eigentlichen und der Geburtsstunde der Sprache an.“ (G, 190)*

Indem der Name wie jedes Zeichen seine Möglichkeit durch seine Wiederholbarkeit und seine Rekontextualisierung erhält, verliert er seine Bestimmung als Eigentlichkeit, die er als Einmaligkeit dem Träger verspricht. Ein Eigennamen, der die Eigentlichkeit seines Trägers verbürgen würde, wäre die absolute Benennung, das heißt die einmalige Benennung ohne die Nennung und Anrufung des Namens. Die Benennung müsste als ein Ereignis absolut idiomatisch bleiben und könnte als solch ein Vokativ folglich nicht mehr als Name fungieren.

*„Der Tod der absolut eigenen Benennung, die in einer Sprache den Anderen als reinen Anderen wiedererkennt und ihn anruft als das, was er ist, dieser Tod ist der Tod des reinen Idioms, welches dem Einzigen vorbehalten bleibt.“ (G, 194)*

Aber genau das lässt die Gewalt der Schrift, die Derrida ihr immer zugesteht, offen zu Tage treten.

*„Das Einzige im System zu denken, es in das System einzuschreiben, das ist die Geste der Ur-Schrift; Ur-Gewalt, Verlust des Eigentlichen, der absoluten Nähe, der Selbstpräsenz, in Wahrheit aber Verlust dessen, was nie stattgehabt hat, einer Selbstpräsenz, die nie gegeben war, sondern erträumt und immer schon entzweit, wiederholt, unfähig, anders als in ihrem eigenen Verschwinden in Erscheinung zu treten.“ (G, 197)*

Der Name, den Adam für die Dinge findet, wäre folglich immer schon ein Gattungsname, ein einfaches Wort. Wie sollte Adam auch anders benennen, wenn das Ding zu ihm doch nie nur für sich selbst spricht, sondern auch immer schon für seine Gattung und für seine Art, also exemplarisch. Wenn also der Baum zu Adam im Namen aller Bäume spricht und sich ihm bekennt, so wird der Name „Baum“ sich nicht mehr nur auf ihn allein beziehen lassen.

### 3 Übersetzung

*„Es ist notwendig, den Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, denn er ist viel zu weittragend und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bisweilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können.“ (II, 1, 151)*

Dies schreibt Benjamin in *„Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen“*. Tatsächlich kulminiert der frühe Sprachaufsatz fast prophetisch im Begriff der Übersetzung. Name und Übersetzung sind es, die die gesamte frühe Sprachphilosophie Benjamins strukturieren. Den Übersetzer zu verorten und den Namen in der Übersetzung herauszuarbeiten kann deswegen zwangsläufig keine punktuelle Operation bleiben, sondern muss einer Fährte folgen, die sich durch mehrere Texte hindurch immer neu und vielgestaltig manifestiert. Es muss also darum gehen, eine Konstanz auszuarbeiten, die sich in Benjamins Schriften hält, ohne dabei den Blick für Diskontinuitäten zu verlieren. Die bereits im ersten Teil ausgearbeitete Dreigliedrigkeit der Übersetzung (Ding – Übersetzer - transzendente Instanz) wird sich als erstaunlich stabil in Benjamins Denken erweisen. Dieser Ort zwischen Profanem und Heiligem, zwischen Empirie und Metaphysik, ist der Ort des Übersetzers als eines Mediums oder eines Mittlers, welcher weder der einen noch der anderen Instanz zuzuordnen ist. Dieses Weder-Noch in der Ortsbestimmung macht Benjamins Übersetzer zu einem stetigen Grenzgänger, der sich sogar, wie gezeigt werden soll, an der Grenze des benjaminschen Denkens selbst befindet. Im Folgenden soll also diese Spur aufgenommen und der Fährte dieses Übersetzers gefolgt werden.

*„Nichts ist ernster und gewichtiger als eine Übersetzung“ (BT, 140),* schreibt Derrida in seinem Text *„Babylonische Türme“*, der sich auch mit Benjamins Übersetzungsbegriff auseinandersetzt, natürlich nicht ohne einen eigenen zu entwerfen. Es wird zu untersuchen sein, wie sich diese Begriffe und Philosophien ineinander übersetzen lassen, vielleicht sogar, wie sie selbst bestrebt sind, sich ineinander zu übersetzen. Es ist dabei vor allem interessant, darauf zu achten, wie diese Übersetzungen auf die Texte und Begriffe zurückwirken. Es soll in diesem Kapitel also auch der Spur des Verfolgers gefolgt, und schließlich sollen auch die Spuren dieser Verfolgung an den Verfolgern untersucht werden.

#### 3.1 Der Name und die Übersetzung

### 3.1.1 Verwandlungen in einem Nu

Im frühen Sprachaufsatz sind es vor allem zwei Stellen, an denen Benjamin das Wesen der Übersetzung zu fassen versucht. Die eine positioniert die Übersetzung im Raum, die andere bindet sie an ein Zeitmoment. Dabei ist entscheidend, dass die Erkenntnis und Gabe des Namens als Übersetzung eine zweifache Bewegung ist, die neben der rezeptiven Seite des Empfangens der Dingsprache diese über-setzt in eine aktive Handlung:

*„Für Empfängnis und Spontaneität zugleich, wie sie sich in dieser Einzigartigkeit der Bindung nur im sprachlichen Bereich finden, hat aber die Sprache ihr eigenes Wort, und dieses Wort gilt auch von jener Empfängnis des Namenlosen im Namen. Es ist die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen.“ (II, 1, 150)*

Der Mensch bringt als Empfänger für die Sprache der Dinge eine Sensibilität mit, die als sprachliches Artikulieren in der Übersetzung durchaus nicht nur als passives Vernehmen gewertet werden kann. In dieser Dynamik der Übersetzung wird also etwas bearbeitet, an etwas operiert. Das Resultat ist wiederum Sprache. Die Sprache der Dinge verstehen heißt also *gleichzeitig*, sie zu übersetzen. Andererseits heißt Sprache als Übersetzung zu denken, Sprechen nicht einfach nur als ein Sich-Ausdrücken zu betrachten, sondern wiederum die Seite der Rezeption als zweite Komponente ins Spiel zu bringen. Diese beiden Komponenten, die Benjamin herausstellt, können also nicht getrennt voneinander gesehen werden. Sie sind ein und derselbe Vorgang: Anschauen und Benennen sind Empfängnis und Spontaneität und konzentrieren sich in einer konzentrierten Gegenwart. Aktiv und Passiv fallen hier in einer Gleichzeitigkeit zusammen. Diese Gleichzeitigkeit drückt sich in dem Wort „*Spontaneität*“ aus. Der Begriff der *Spontaneität* ist sicherlich von Kant entlehnt<sup>48</sup>, dessen Philosophie zu dieser Zeit auf Benjamin einen prägenden Einfluss ausgeübt hat. Aber während bei Kant die *Spontaneität* die „selbsttätige Ordnung“ und Einordnung der perzipierten Eindrücke durch den „Verstand“ bedeutet, geht Benjamin einerseits hinter diesen Begriff zurück, indem er diesen Vorgang dem „Verstand“, als analytisches Denken begriffen, entzieht und andererseits geht er über Kants Begriff hinaus, indem er den Vorgang selbst schon in die sprachliche Artikulation münden lässt. Das Wort „spontan“ meint nach Benjamin also vielmehr „unwillkürlich“ und „automatisch“, aber gleichzeitig aktiv und sprachlich. Dies spricht sich vor allem in dem Begriff „*Reflex*“ aus. „*Alle menschliche Sprache ist nur Reflex des Wortes im Namen.*“ (II, 1, 148) Gemeint ist das Gotteswort, das als „Residuum“ in der Sprache der

---

<sup>48</sup> Man kann sogar vermuten, dass Benjamins Übersetzungsbegriff auf gewisse Art von Kants Begriff der „*Synthesis*“ abgeleitet ist. Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, S. 103. Für eine ausführlichere Darstellung von Benjamins Kantexegese siehe: Hirsch, Alfred: Der Dialog der Sprachen, S. 114 ff.

Dinge ruht. Bei diesem Re-flex muss aber gleichzeitig auch die „Reflexion“ (Widerspiegelung/Wiederholung) mitgehört werden. Benjamin denkt die Übersetzung als Spiegelung. Folgerichtig muss die Spiegelung einer Sprache (der Sprache der Dinge) selber wieder Sprache sein, eben die Sprache des Menschen.

In einer eher poetisch zu nennenden Reformulierung dieser Übersetzungs- oder Sprachtheorie „*In der Sonne*“ beschreibt Benjamin diesen Vorgang folgendermaßen: „*Aus diesem Weben aber lösen mit einmal sich Namen, wortlos treten sie in den Schreitenden ein, und während seine Lippen sie formen, erkennt er sie.*“ (VI, 1, 420) Das „während“ (bei der Formung der Lippen) zeigt die Gleichzeitigkeit der Erkenntnis deutlich an. Aber damit tritt jener am „Mal“ besprochene „*Zusammenfall*“ von Vergangenheit und Zukunft als Verdichtung zur Gegenwart wieder auf. Diese konzentriert sich an eben jenem unendlich kleinen aber intensiven Moment der Spontaneität als Reflex.

In diesem blitzartigen Moment der Konzentration durchschreitet die Übersetzung aber einen Raum: „*Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen.*“ (II, 1, 151) Dieses Kontinuum spannt diesen Raum auf, von einem Hier nach einem Dort, eine Entfernung oder ein Abgrund, der überbrückt werden muss, um auf eben dieser Brücke die Sprache zur anderen Seite hin zu überführen. Verwandlungen finden hier statt, in diesem Raum der konzentrierten Zeit. Doch was ist hier die Brücke und was ist der Abgrund? Es kommt dabei ganz auf die Lesart des Wortes „*durch*“ an: liest man es räumlich, so ist es das Kontinuum der Verwandlung, das überbrückt und in der Überführung durchschritten wird, liest man es als Mittel zum Zweck, so ist dieses Kontinuum selber die Brücke, auf der überführt wird. Es ist noch nicht an der Zeit, sich für eine Lesart zu entscheiden.

### **3.1.2 Übersetzbarkeit, die Stimme des Originals**

Dient der Begriff der „*Übersetzung*“ im Sprachaufsatz noch zur Beschreibung einer Medientransformation, also einer Übersetzung von Dingsprache zu der Menschensprache, so wendet sich Benjamin in „*Die Aufgabe des Übersetzers*“ der Übersetzungstätigkeit im „*engeren Sinne*“ zu, in der aber viele Elemente seiner Spracharbeit wieder auftauchen. Der differente Gegenstand der Betrachtung, also die Übersetzung des literarischen oder auch heiligen Textes von einer Sprache in die andere, macht es notwendig, zwischen der Übersetzung, wie er sie im ersten Sprachaufsatz einführt, und der Übersetzung im Übersetzeraufsatz zu unterscheiden. Anstelle des Verhältnisses von

Dingsprache/Menschensprache steht in diesem Aufsatz das Verhältnis Werk (oder Original)/Übersetzung im Mittelpunkt. Aber man ahnt an dieser Stelle schon, dass eine Übersetzung der beiden Texte durchaus möglich ist. Die Parallelen treten an diversen Punkten hervor. Ein Beispiel: Benjamin hatte im frühen Sprachaufsatz die Dichtung explizit dieser materialen Sprache der Dinge zugeordnet. Nun fragt er im Übersetzeraufsatz: „*Was > sagt < denn eine Dichtung? Was teilt sie mit?*“ (IV, 1, 9) Hier wird die Frage zwar – zunächst und vorläufig – mit: „*Sehr wenig dem, der sie versteht*“ (IV, 1, 9), beantwortet, aber es ist immerhin eine Frage, wie sie beinahe identisch im frühen Sprachaufsatz gestellt wird: „*Was teilt die Sprache mit?*“ (II, 1, 142) wird dort im Hinblick auf die Dingsprache gefragt und als Antwort wird gegeben: „*Sie teilt das ihr entsprechende geistige Wesen mit.*“ (II, 1, 142) Es ist also durchaus legitim, hier auf diese Weise weiterzufragen und Benjamin hält auch Antworten parat.

Es wäre natürlich, als nächstes zu fragen, was denn das Wesen der Dichtung oder des Originals sei. Dieses Wesen wird hier tatsächlich durch Benjamin explizit bestimmt – als „*Übersetzbarkeit*“: „*Übersetzbarkeit eignet gewissen Werken wesentlich [...]*“ (IV, 1, 10). Dieses Mitteilen des Originals, als ein Sich-Mitteilen begriffen, wird also konkretisiert als die Mitteilung der Möglichkeit seiner Übersetzung, konkreter: als dessen Forderung: „*[...] ob es seinem Wesen nach Übersetzung zulasse und demnach – der Bedeutung dieser Form gemäß – auch verlange.*“ (IV, 1, 10) Solch eine Forderung nach Übersetzung ist auch der Sprache der Dinge wesentlich. Sie ist dort als Aufgabe direkt an Adam gerichtet, die Gott ihm zugestanden hat. Diese Forderung nach Übersetzung aber, die hier nun vom Werk ausgeht, definiert die „*Aufgabe des Übersetzers*“ so wie Gott die Aufgabe Adams definierte.<sup>49</sup> Das Werk nimmt den Übersetzer sozusagen in die Pflicht, es ruft den Übersetzer herbei und es ist ein nachdrückliches Rufen, ein imperatives Rufen, vielleicht ein verzweifertes Flehen, denn es geht um nichts Geringeres als sein eigenes Überleben oder Fortleben.<sup>50</sup> Dieses Fortleben, das Benjamin geschichtlich definiert – in ausdrücklicher Abgrenzung zu einer „organischen“ Definition des Lebens –, wird durch die ständige Erneuerung, die das Werk durch die Übersetzung – aber nicht nur durch sie – erfährt, gerechtfertigt. Der Übersetzer ist somit der Retter des Originals, denn in seiner Übersetzung „*erreicht das Leben des Originals seine stets erneute, späteste und umfassendste Entfaltung.*“ (IV, 1, 11) Als Retter kann man umgekehrt auch Adam betrachten, als auch er die Sprache der Dinge von ihrer Namenlosigkeit „*erlöst*“. So schreibt Benjamin im Hinblick auf die nachparadiesische Welt: „*Sprachlosigkeit: das ist*

---

<sup>49</sup> Allerdings nicht allein, wie noch zu zeigen sein wird.

<sup>50</sup> Vgl.: IV, 1, 10 f.

*das große Leid der Natur (und um ihrer Erlösung willen ist Leben und Sprache des Menschen in der Natur, nicht allein, wie man vermutet, des Dichters).“ (II, 1, 155)*

Der Imperativ des Originals/des Dinges muss befolgt werden. Der Übersetzer übersetzt nicht aus Lust zur Übersetzung, sondern er kann gar nicht anders. Schon die Aufgabe der Übersetzung ist ein „Reflex“. Einbegriffen in dieser apodiktischen und transzendentalen Forderung der Übersetzung verschwindet der Übersetzer zweifach: einerseits – wie bereits gezeigt – als empirische Notwendigkeit der „Übersetzbarkeit“ schlechthin und zweitens – wie noch deutlicher aufzuzeigen sein wird – als freies „Subjekt“ der Übersetzung.

### 3.1.3 Dichter und Übersetzer

Die Übersetzung der beiden Texte ineinander klappt so reibungslos, dass man mutmaßen könnte, es handle sich bei der „*Aufgabe des Übersetzers*“ lediglich um die Fortsetzung von „*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*“.<sup>51</sup> Dem ist natürlich nicht so, obwohl die Struktureigenschaften sehr auffällig sind. Es wird hier zum Beispiel klargemacht, was eine Übersetzung *nicht* ist oder genauer: was eine *schlechte* Übersetzung ist. Zunächst kann es nicht darum gehen, einen eventuell mitgeteilten „Sinn“ des Originals wiederzugeben: „*Dennoch könnte diejenige Übersetzung, welche vermitteln will, nichts vermitteln als die Mitteilung – also Unwesentliches.*“ (IV, 1, 9) Auch in diesem Ansatz wird, ebenso wie in dem Sprachaufsatz, so etwas wie ein externer Sinn des Originals, wenn nicht ausgeschlossen, so doch als unwesentlich abgetan. Der Sinn ist zwar im Original vorhanden, spielt aber für die Übersetzung keine oder nur eine untergeordnete Rolle.

Die andere Möglichkeit der Übersetzung, die „*Nachdichtung*“, ist aber auch nur eine zweite Art der schlechten Übersetzung: „*Das der Übersetzer nur wiedergeben kann, indem er – auch dichtet? Daher rührt in der Tat ein zweites Merkmal der schlechten Übersetzung, welche man demnach als eine ungenaue Übermittlung eines unwesentlichen Inhalts definieren darf.*“ (IV, 1, 9). Um zu klären, warum Benjamin diese beiden Möglichkeiten der Übersetzung als schlecht aburteilt, lohnt es sich, erneut nach dem Adressaten zu fragen. Der Adressat ist nicht das Lesepublikum: „*Denn kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörschaft*“ (IV, 1, 9), womit klar ersichtlich ist, warum die erste Alternative der Übersetzung ausscheidet. Eine Übersetzung also, die diesen Nicht-Bezug zum Leser aufgibt, muss zwangsläufig scheitern: „*Dabei bleibt es, solange die Übersetzung sich*

---

<sup>51</sup> Als Fortschreibung des frühen Sprachaufsatzes interpretiert auch Irving Wohlfarth den Übersetzeraufsatz. Vgl.: Wohlfarth, Irving: Das Medium der Übersetzung, S. 98 ff.

*anheischig macht, dem Leser zu dienen.*“ (IV, 1, 9) Es bleibt aber zu fragen, warum die „*Nachdichtung*“, also mit anderen Worten das Selber-Dichten des Übersetzers, eine „*schlechte*“ Übersetzung sei. Die „*Nachdichtung*“ muss sich ja nicht zwangsläufig dem Leser „*anheischig machen*“, sie kann schließlich ebenso wie das Original auf den Leser „*keine Rücksicht*“ nehmen.

Tatsächlich wird die Antwort darauf erst sehr viel später im Text gegeben. Es ist die grundsätzliche Unterschiedlichkeit von Dichtung und Übersetzung, die die Tätigkeit des Übersetzens als etwas Eigenständiges begreift, weshalb der dichtende Übersetzer eine gute Übersetzung verfehlen muss.<sup>52</sup>

*„Wie nämlich die Übersetzung eine eigene Form ist, so läßt sich auch die Aufgabe des Übersetzers als eine eigene fassen und genau von der des Dichters unterscheiden. Sie besteht darin, diejenige Intention auf die Sprache, in der übersetzt wird, zu finden, von der aus in ihr das Echo des Originals erweckt wird.“* (IV, 1, 16)

Der Übersetzer ist also, im Gegensatz zum Dichter, kein Schaffender, sondern ein Suchender. Er sucht die Intention<sup>53</sup> auf die Sprache des Dichters, diesen Ort des Dichters, den dieser eingenommen hatte, als er schrieb. Dieser Ort des Originals wird vom Übersetzer aber nicht besetzt, sondern sobald er ihn gefunden hat, stellt er sich ihm entgegen und gegenüber und erweckt von dort das Echo des Originals. Dieser entgegengesetzte Ort ist aber nicht der des Übersetzers, keine Heimstätte oder Bleibe. Er hat sich ihn nicht ausgesucht, er wird ihm vorgegeben vom Original. Er folgt lediglich der Fährte, aber egal wohin sie ihn auch führt, er wird diesen Ort nicht betreten; er wird nicht in den Sprachwald hineingehen, in dem einzig der Dichter residiert:

*„Die Übersetzung aber sieht sich nicht wie die Dichtung gleichsam im innern Bergwald der Sprache selbst, sondern außerhalb desselben, ihm gegenüber, und ohne ihn zu betreten ruft sie das Original hinein, an demjenigen einzigen Ort hinein, wo jeweils das Echo in der eigenen den Widerhall eines Werkes der fremden Sprache zu geben vermag.“* (IV, 1, 16)

Zunächst könnte man meinen, hier das Kontinuum der Verwandlungen wiedergefunden zu haben. Das Echo wiederum zeigt die zeitliche Konzentration der Gegenwart an. Der Sprachwald ist aber auch nicht aussagekräftiger als das mysteriöse Kontinuum. Auch er ist

---

<sup>52</sup> Und nicht etwa, wie Paul de Man mutmaßt, „*daß der Übersetzer, per definitionem, scheitert*“, denn die Übersetzung ist mitnichten dem Original „*sekundär*“ (de Man, Paul: *Schlußfolgerungen*, S. 192). Jedenfalls nicht nach Benjamin. Die Qualität und die Form der Übersetzung messen sich nämlich keinesfalls an dem Original, sondern stellen ihre ganz eigene Qualität dar. An dieser ganz eigenen Qualität und ihren Kriterien „*scheitert*“ die Übersetzung nicht etwa, sondern reicht nur nicht an sie heran, erfüllt aber auf dem Weg dorthin wiederum eine ganz andere Qualität. Vergleiche auch Wohlfarth, Irving: *Das Medium der Übersetzung*, S. 113.

<sup>53</sup> Welchen Intentionbegriff Benjamin verwendet, ist nicht geklärt. Die Mutmaßungen gehen meist in die Richtung des husserlschen Begriffs, aber auch Mautner kommt in Frage. Siehe u.a. Wetzell, Michael: *Unter Sprachen - Unter Kulturen*.

nur eine Blackbox und Benjamin lässt dort niemanden hineinschauen: man ruft etwas hinein, etwas anderes schallt heraus. Da drinnen gehen unbestimmbare Dinge vor; man erfährt nur, dass es etwas mit Verwandlungen zu tun hat. Aber der Sprachwald, diese verbotene Zone, macht deutlich, dass auch das Kontinuum nie durchschritten wurde. Die Übersetzung findet dort statt, die Transformation geschieht *in* der Sprache, die als dieser Wald schon mehr als eine Sprache repräsentiert, also ein Mischwald ist, ein Wald voller Worte in verschiedenen Sprachen, ein Wald, der wächst und wuchert und an dessen Wuchern der Übersetzer nicht unschuldig ist – wie noch zu sehen sein wird.

„*Empfängnis und Spontaneität*“ sind auch hier deutlich herauszulesen, wobei sich ihre Reihenfolge umkehrt<sup>54</sup>: während Adam erst die Sprache der Dinge empfängt und dann in einem spontanen Akt im Namen die Übersetzung ausruft, ruft hier der Übersetzer erst in den Wald hinein, um dann die Übersetzung als Echo zu empfangen. Die Gegenwart dehnt sich im Echo entsprechend des Weges vom „Rufen“ zum „Hören“ als Hin- und Rückweg, in und aus dem Sprachwald – also ganz entgegen der „Unmittelbarkeit“ der Stimme, die Adam noch affizierte.<sup>55</sup> Die eigene Stimme des „Rufens“ ist sicher noch da, nur der Übersetzer hat nicht auf sie zu hören. Er muss sie ignorieren, denn nur der Rückschall des Echos ist für ihn von Belang. Es wird ersichtlich, dass dies die eigentliche Aufgabe des Übersetzers ist: nicht auf die eigene Stimme zu hören, sich nicht von ihr affizieren zu lassen, sondern einzig dem Echo stattzugeben.

Aus diesem Grund geschieht die Übersetzung nicht im „Subjekt“ der Übersetzung, dem Übersetzer, sondern außerhalb von ihm. Außerhalb jedenfalls seiner Intention und außerhalb seines „Subjekt-seins“. Die Übersetzung ist sowohl der Tod der Intention, des Subjektes, des Autors, der Stimme. Es macht Platz für etwas anderes: das Zurückschallende, die Reflexion. Denn das, was aus dem Wald zurückschallt, ist einerseits nicht etwas ganz anderes, andererseits auch nicht einfach dem Original ähnlich. Es ist auf eine bestimmte Art und Weise etwas Neues, sowohl im Bezug auf das Original als auch auf die Herkunfts- und die Zielsprache. Im Grunde ist es noch nicht einmal „etwas“, sondern nur die Hindeutung darauf:

*„Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich anbinden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen.“ ( IV, 1, 18)*

---

<sup>54</sup> Sofern man überhaupt von einer Reihenfolge sprechen kann. Es ist ja doch mehr ein *Zugleich*.

<sup>55</sup> Für eine genauere Analyse der Echos in Benjamins Übersetzung, sowie deren Bezug zu der Entfernung und der Wiederholung, siehe: Menke, Bettine: „Wie man in den Wald hineinruft,...“, S.367 ff.

Tatsächlich lässt die Übersetzung „im engeren Sinn“ an dieser Stelle einen weiteren Bezug zum frühen Sprachaufsatz aufscheinen. War dieser noch durch den Verlust der „reinen Sprache“ bestimmt, erhebt Benjamin hier ihre Darstellung als vorläufige, unvollendete Rückgewinnung zum Programm. Die „reine Sprache“ im Übersetzeraufsatz weist jedenfalls enge Parallelen zu der adamitischen Sprache im Sprachaufsatz auf:

*„In dieser reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist, trifft endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind.“ ( IV, 1, 19)*

Das Telos der Übersetzung ist die reine Sprache, die absolut erloschene Mitteilung. Mitteilung ausdrücklich auch als Sinn und Intention, also auch das Erlöschen jenes „Sagenwollens“, das der Übersetzer – zumindest vorläufig – schon in der Übersetzung praktiziert. Aber die reine Sprache schliesse alles Sagenwollen aus, also auch die Intention des Dichters, um die sich der Übersetzer bemüht. Gäbe es dann noch ein Original? Hat Benjamin das bedacht?

Nach Benjamin ist diese Sprache verloren und lässt sich auch nicht zurückgewinnen. Sie bleibt unerreichbar, auch wenn ein Prozess im Gange ist, den er „das heilige Wachstum der Sprachen“ (der wuchernde Sprachwald) nennt, an dem die Übersetzung statthat und auch wenn dieses Wachstum darstellbar ist, wenn die Entfernung vom Hier und Jetzt einer Übersetzung hin zu dieser reinen Sprache mittels des Echolots der Übersetzung messbar und darstellbar ist:

*„Wenn aber diese [die Sprachen] derart bis ans messianische Ende ihrer Geschichte wachsen, so ist es die Übersetzung, welche am ewigen Fortleben der Werke und am unendlichen Aufleben der Sprachen sich entzündet, immer von neuem die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen zu machen: wie weit ihr Verborgenes von der Offenbarung entfernt sei, wie gegenwärtig es im Wissen um diese Entfernung werden mag.“ ( IV, 1, 14)*

Diese Darstellbarkeit definiert zusammen mit dem Fortleben der Werke die Aufgabe des Übersetzers. Auch hier ist der Sprecher/Übersetzer also ein Medium, eine transformierende Durchgangsstation zu einer transzendentalen Instanz. Was aber im Sprachaufsatz der „erkennende Name“ war, ist hier die Relation des Gemeinten zur Art des Meinens. Und das, was der Übersetzer darstellt oder nach Benjamin darzustellen hat, ist wiederum etwas Topographisches: der Abstand, die Lücke, der Raum, der Zwischenraum hin zur reinen Sprache.

### 3.1.4 Die Intention des Anderen im Wort

„Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen“ (II, 1, 362), schreibt Benjamin in seiner Kritik zu Karl Kraus. Benjamin spricht dabei auf Karl Kraus' Fähigkeit an, alles zitierbar zu machen, „[...] selbst die Zeitungen [...]“ (II, 1, 363). Die Fähigkeit des Wortes, mit seinem Kontext zu brechen, nutzt Karl Kraus aus, um gekonnt zu polemisieren. „Im rettenden und strafenden Zitat erweist die Sprache sich als Mater der Gerechtigkeit. Es ruft das Wort beim Namen auf, bricht es zerstörend aus dem Zusammenhang, eben damit aber ruft es dasselbe auch zurück an seinen Ursprung.“ (II, 1, 363) Das Brechen mit dem Kontext, wie es auch Derrida in „*Signatur, Ereignis, Kontext*“ thematisiert, ist auch bei ihm als Möglichkeit der Sprache ihr „Ursprung“. Man muss hier aber vorsichtig sein; man darf diese Parallele nicht zu schnell vorantreiben.

Dennoch: das Rufen des Wortes als Dekontextualisierung ist genau die Art des Übersetzens, auf die Benjamin in dem Übersetzeraufsatz hinauskommt. Um den Keim der reinen Sprache zur Entfaltung zu bringen, so Benjamin, eignet sich einzig die Interlinearversion als Übersetzung. „Vielmehr ist eben das die Bedeutung der Treue, welche durch Wörtlichkeit verbürgt wird, daß die große Sehnsucht nach Sprachergänzung aus dem Werke spreche.“ (IV, 1, 18) Das Original wird von dem speziellen Ort vor und außerhalb der Sprache nicht als Ganzes hineingerufen, auch nicht satzweise, sondern wortweise. Der Übersetzer ruft Wort für Wort in den Bergwald hinein. Denn nicht auf das Gemeinte kommt es an, sondern auf die „Art des Meinens“, oder noch genauer: auf die Art, wie das Gemeinte mit der „Art des Meinens“ zusammenhängt. Dieser Zusammenhang aber findet sich eben nicht an dem Werk als Ganzes und hängt auch nicht am Satz, sondern im Wort: „Denn dieser erschöpft sich nach seiner dichterischen Bedeutung fürs Original nicht in dem Gemeinten, sondern gewinnt diese gerade dadurch, wie das Gemeinte an die Art des Meinens in dem bestimmten Worte gebunden ist.“ (IV, 1, 17) Im Wort gebunden ist die Art des Meinens, so wie es der Name ist im frühen Sprachaufsatz, seinen zugehörigen Notizen und später in der erkenntniskritischen Vorrede zum Trauerspielbuch. Die „Art des Meinens“, die hier diesen angestammten Platz des Namens einnimmt, beschreibt Benjamin folgendermaßen:

„Dieses Gesetz, eines der grundlegenden der Sprachphilosophie, genau zu fassen, ist in der Intention vom Gemeinten die Art des Meines zu unterscheiden. In „Brot“ und „pain“ ist das Gemeinte zwar dasselbe, die Art, es zu meinen, dagegen nicht. In der Art des Meinens nämlich liegt es, daß beide Worte dem Deutschen und Franzosen je etwas Verschiedenes bedeuten, daß sie für beide nicht vertauschbar sind, ja sich letzten Endes auszuschließen streben; am Gemeinten aber, daß sie, absolut genommen, das Selbe und Identische bedeuten. Während dergestalt die Art des Meinens in diesen beiden Wörtern

*einander widerstrebt, ergänzt sie sich in den beiden Sprachen, denen sie entstammen. Und zwar ergänzt sich in ihnen die Art des Meines zum Gemeintes.“ ( IV, 1, 14)*

„Brot“ und „pain“ als Wörter unterscheiden sich zwar in der „Art des Meinens“, sie *bedeuten* aber als Gemeintes dasselbe. „Art des Meinens“ ist zweifellos das „Wie“ des Meinens, also dessen Signifikation, während das Gemeinte der Gegenstand ist, also das Signifikat, das auch folgerichtig in allen Sprachen dasselbe *bedeutet*. Genauso wie Benjamin im Sprachaufsatz durch den erkennenden Namen und die Dichte der Medien der Sprachen unbewusst und unwillkürlich die „bürgerliche Auffassung“ der Sprache in Übersetzungen reproduziert, kann man hier auch ohne Probleme zurückübersetzen:

„In „Bezeichnendes“ und „Art des Meinens“ ist das Gemeinte zwar dasselbe, die Art es zu meinen dagegen nicht. Und in „Bezeichnetes“ und „Gemeintes“ ist das Gemeinte zwar dasselbe, die Art es zu meinen dagegen nicht.“ Die Logik des Zeichens ist trotz allem auch in diesem Text Benjamins aktiv, auch wenn er sie neu verkleidet, indem er immer neue Bäume im Sprachwald pflanzt. Es gibt „Sinn“, es gibt „Mitteilung“, es gibt „Intention“ bei Benjamin, auch hier im Übersetzeraufsatz. Und er wird lediglich weitere Übersetzungen finden, aber er wird dem Zeichen nicht entkommen.<sup>56</sup>

Aber etwas ist hier anders: während – wie es normal ist – das Bezeichnete das Gemeinte *bedeutet*, so *bedeutet* hier auch die „Art des Meinens“ das Bezeichnende und es bedeutet nicht etwa das Gemeinte, sondern noch etwas anderes. Und dieses Etwas ist genau das, worum es in der Übersetzung gehen soll. Wenn man dieses Etwas, diese eigenartige *Bedeutung* der „Art des Meinens“ nun herunterbrechen wollte, so könnte man mit Benjamin sagen: „*Man pflegt dies in der Formel auszudrücken, daß die Worte einen Gefühlston mit sich führen.*“ ( IV, 1, 17) Diesen Gefühlston einzufangen und in die Übersetzung zu überführen ist die Aufgabe des Übersetzers. Man kann mutmaßen, dass der Gefühlston eine Art Klang oder Nachklang ist, eine Art des Sprechens, wie etwa das „mit Nachdruck“, „überzeugte“ oder „apodiktische“ Sprechen.<sup>57</sup> So wäre zum Beispiel „*Man pflegt dies in der Formel auszudrücken, daß...*“ ein originär benjaminscher Gefühlston, wie ihn ähnlich auch Scholem bestätigt.<sup>58</sup> Man wird

---

<sup>56</sup> Dass es Benjamin tatsächlich um die „Bedeutung“ im Wort geht, veranschaulicht auch eine Anekdote von Jean Selz, mit dem Benjamin die „*Berliner Kindheit*“ ins Französische übersetzte: „*Benjamin ließ auch nicht die kleinste Sinnabweichung zu. Und wenn man ihm beibringen musste, daß es das Wort, das er gern verwendet hätte, im Französischen einfach nicht gab, brachte er einen mit seiner Bestürzung und Traurigkeit in schmerzliche Verwirrung. Stundenlang diskutierten wir über ein Wort, ein Komma, [...]*“ Adorno, Theodor W.: Über Walter Benjamin, 45 f.

<sup>57</sup> Menninghaus nennt auch den ironischen Tonfall als Beispiel. Der Ton ist jedenfalls etwas anderes als nur der Signifikant und es ist etwas anderes als das Signifikat. Vgl.: Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, S. 13.

<sup>58</sup> „*Es ist eine metaphysische Wahrheit, daß...*“ war ein Lieblingssatz Walter Benjamins in den Jahren, in denen ich ihn kennenlernte, und es folgte eine tief ins Theologische versponnene, oft höchst befremdliche Aussage.“ Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel, S. 35.

natürlich sogleich an die Stimme erinnert. Der Gefühlston, der phonetische Ausdruck des eigenen Empfindens, ist vielleicht jenes vollkommen Ausgesprochene der menschlichen Sprache, das Benjamin schon im Sprachaufsatz so faszinierte. Das Meinen, die Intention hängt an dieser Stimme. Hier aber ist er auf eigentümliche Weise in die Schrift des Originals gebannt. Aber es ist nicht der Gefühlston oder die Stimme des Übersetzers, sondern der des Originals. Der Übersetzer hat keine Stimme bei Benjamin, das Echo schallt auch ohne ihn hinaus.

Da aber dieser Gefühlston originär mit der Intention des Dichters zusammenhängt, also an ihn gebunden ist, kann er nicht übersetzt werden, solange sich der Übersetzer selber von seiner eigenen Intention leiten lässt. Seine Intention steht der Übersetzung im Weg. Denn die Gebundenheit der Intention des Dichters am Wort verbürgt schließlich die Übersetzbarkeit. Die Übersetzung ist also ein Medium, aber nicht im geläufigen Sinne als das Medium des Originals, sondern als das Medium eben dieser reinen Sprache. Das, was sich in der Übersetzung ausdrückt und eindrückt, ist nicht das Original, sondern es ist die reine Sprache. Das Original hingegen nimmt nun aber eine ganz andere Rolle in dieser medialen Beziehung ein: *„Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern läßt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen.“* (IV, 1, 18). Während sich die reine Sprache selber im Medium der Übersetzung andeutet, wird diese selbst zu einer Linse, einem Verstärker für das Original. Die reinere Sprache, die nun voller auf das Original fällt, verformt dieses nun ihrerseits. Benjamin nennt diesen Vorgang am Anfang des Aufsatzes das *„Fortleben der Werke“*. Es ist ein Vorgang, der das Original verändert, erweitert, entfaltet: *„In ihnen erreicht das Leben des Originals seine stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung.“* (IV, 1, 11) Um dem Original nicht im Licht zu stehen, muss die Übersetzung unsichtbar oder zumindest transparent sein. Er meint jene eigene Intention, die zu verschwinden hat, die sowohl der selbst dichtende als auch der sinngemäße Übersetzer zwangsläufig mit hineinbringen: *„Dagegen kann, ja muß dem Sinn gegenüber ihre Sprache [die der Übersetzung] sich gehen lassen, um nicht dessen intentio als Wiedergabe, sondern als Harmonie, als Ergänzung zur Sprache, in der diese sich mitteilt, ihre eigene Art der intentio ertönen zu lassen.“* (IV, I, 18) Der Dichter und der Denker im Übersetzer müssen verschwinden um Platz zu machen für die Intention des anderen. Er muss völlig intentionslos, fast automatisch oder mechanisch Wort für Wort übersetzen, um dem Werk nicht im Licht zu stehen.<sup>59 60</sup> *„Das vermag vor allem*

---

<sup>59</sup> Die Ironie will es wohl, dass Benjamins Forderung nach einem Verschwinden des Übersetzers durch eine beinahe mechanische Interlinearübersetzung in der heutigen Computertechnik tatsächlich gewährleistet ist. Bei

*Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax und gerade sie erweist das Wort, nicht den Satz als das Urelement des Übersetzers. Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.*“ ( IV, 1, 18) Der Übersetzer, der weder dichtet noch den Sinn wiedergibt, wird auf diese Weise transparent. Er wird selber Medium, denn sein Ort ist vor und außerhalb der Sprache und seine Übersetzung steht vor dem Original. Er selbst, seine Intention und seine Übersetzung stehen somit dazwischen, zwischen Sprache und Original. Wären sie nicht transparent, so würde die Verbindung zwischen Original und Sprache gestört sein. Da die wörtliche Übersetzung aber „durchscheinend“ ist, ja sogar ein Verstärker oder eine Linse, wird diese Verbindung von „reiner Sprache“ und Original nur noch inniger. Die Intentionslosigkeit, die durch Wörtlichkeit erreicht wird, ist ein reines, nicht lesendes Empfangen und die Übersetzung sein unwillkürlicher Reflex. Der Übersetzer hat keinen Ort in der Übersetzung – er muss vielmehr ortlos sein, er muss verschwinden.<sup>61</sup>

## **3.2 Derrida: Der Ort der Übersetzbarkeit**

### **3.2.1 Der Eigenname Babel**

In dem Text *„Babylonische Türme“* setzt sich Derrida mit der Übersetzung und dabei auch explizit mit Benjamins *„Die Aufgabe des Übersetzers“* auseinander. Interessant ist, dass Derridas Beschäftigung mit der Übersetzung bei dem Problem des Namens einsetzt, der doch an sich so zentral in der benjaminschen Sprachphilosophie verankert ist, jedoch ausgerechnet in diesem Aufsatz nicht vorzukommen scheint. Der Eigenname, so Derrida, gebietet die Übersetzung und macht sie gleichzeitig unmöglich. Dies veranschaulicht der Turmbau zu Babel. Die „Sem“ (was auch „Namen“ heißt) errichten einen Turm, der bis in den Himmel ragen soll, um sich einen Namen zu machen. Gott aber vereitelt das Vorhaben, indem er seinen eigenen Namen ausruft. Die Folge ist die Sprachverwirrung, also die Entstehung der verschiedenen Sprachen, und das Gebot oder die Notwendigkeit, aber auch die Unmöglichkeit

---

google oder altavista ist dann auch sehr eindrucksvoll das Stürzen des Sinns von *„Abgrund zu Abgrund“* (IV, 1, 21) nachzuvollziehen, die solch eine Wort-für-Wort-Übersetzung zwangsläufig nach sich zieht.

<sup>60</sup> Michael Wetzel vergleicht die interlineare Übersetzung mit der Kinematographie, bei der erst in der schnellen Folge der Einzelbilder der Film sichtbar wird. Vgl.: Wetzel, Michael: *Unter Sprachen - Unter Kulturen*.

<sup>61</sup> Interessant ist hierzu Benjamins Schilderung seiner Übersetzungstätigkeit zu lesen. An Julia Radt schreibt er: *„[...] wenn ich morgens aufstehe ich ohne mich anzukleiden, ohne Hände oder Oberkörper auch nur mit einem Tropfen Wasser zu benetzen, ja ohne auch nur zu trinken, mich an die Arbeit setze und nichts tue, ehe das Pensum des ganzen Tages beendet ist – geschweige denn zu frühstücken.“* (Briefe I, 420 f) Die völlige Vernachlässigung des Körpers während der Übersetzungsarbeit ist mehr als nur Zufall. Sie deutet das praktische Verschwinden des Übersetzers an. Zumindest seine (körperliche) Intention.

der Übersetzung. Babel verbleibt in der Sprache somit nicht nur als ein Eigenname, als der Eigenname Gottes, denn Babel heißt vor allem auch „Stadt Gottes“<sup>62</sup>. Der Name „Babel“ ist auch, jedenfalls im Hebräischen, ein Gattungsname und bedeutet „Verwirrung“. Diese scheinbare Äquivalenz von Gattungs- und Eigenname in der Sprache stellt nun jeden Übersetzer vor eine nicht zu lösende Aufgabe. Es ist, als ob der Text bereits in zwei Sprachen geschrieben ist. Wie soll man einen mehrsprachigen Text übersetzen? Einer der französischen Übersetzer dieses biblischen Textes versucht diesem Umstand Rechnung zu tragen, indem er übersetzt: „[...] , worauf er seinen Namen ausruft: Bavel, Verwirrung“ (Zitat nach BT, 126). Es wäre falsch, nur „Bavel“ oder „Verwirrung“ schreiben; es ist aber auch nur ein Kompromiss, beides zu schreiben. Derrida erläutert diesen Zusammenhang auch anhand des Namens „pierre“, der als Gattungsname „Stein“ bedeutet, aber auch als Eigenname gebräuchlich ist:

*„Der Name „pierre“ gehört der französischen Sprache an; grundsätzlich muß seine Übersetzung in eine fremde Sprache seine Bedeutung mit sich führen. Dies trifft allerdings auf „Pierre“ nicht zu, dessen Zugehörigkeit zur französischen Sprache nicht gesichert oder zumindest nicht von gleicher Art ist. In diesem Sinne ist Peter keine Übersetzung von Pierre, ebensowenig wie Londres eine Übersetzung für London ist u.s.w.“ (BT, 127)*

„Pierre“ verwirrt die herkömmliche Trennung von Gattungs- und Eigenname.<sup>63</sup> Der Eigenname ist auf diese Weise sowohl Teil der Sprache als auch nicht Teil der Sprache. „Man könnte folglich versucht sein, zunächst und an erster Stelle zu behaupten, dass der Eigenname im eigentlichen Sinn der Sprache nicht eigentlich angehört; er gehört ihr nicht an, obwohl oder gerade weil in seinem Heißen und Rufen ihre Möglichkeit liegt.“ (BT, 127) Babel als Eigenname der Stadt, in der dieses Ereignis stattfindet, das die Übersetzung herbeiruft, übersetzt sich durch eben dieses Ereignis, das man „Babel“ nennt, zum Gattungsnamen, dem Gattungsnamen „Verwirrung“.

*„Ausschlaggebend ist nicht, ob wir es dabei mit einem Wortspiel zu tun haben oder mit einer wirren Assoziation: es ist möglich gewesen, „Babel“ in einer Sprache so zu hören und zu verstehen, daß das Wort den Sinn oder die Bedeutung von „Verwirrung“ hatte. Deshalb jedoch verwandelt sich Verwirrung in etwas, das Eigenname und Gattungsname ist – so wie Babel Eigenname ist und zugleich Gattungsname.“ (BT, 126)*

<sup>62</sup> Vgl.: BT, 120 f.

<sup>63</sup> So ganz kann man Derrida aber nicht zustimmen. Peter ist sogar eine ziemlich gute Übersetzung von Pierre. Der deutsche Name „Peter“ ist genauso wie „Pierre“ von „Petrus“ abgeleitet. Aber auch Petrus ist nicht Petrus, sondern Symeon oder Simon. Wir nennen Symeon/Simon Petrus weil Jesus ihn „Kephas“ [hebräisch für Fels] nannte, was wiederum auf Griechisch „pétros“ [griechisch: Felsblock, Stein] übersetzt wurde. Jesus sagte nämlich zu Symeon/Simon/Kephas/pétros/Petrus/Peter/Fels: „Du bist Petrus und auf diesem Felsen will ich meine Kirche errichten.“ (Mattäus, 16. Kapitel, 16.-18. Vers), siehe auch: Kaltefleiter, Werner: Petrus und Paulus.

Dabei gilt zu beachten, wo der Unterschied zwischen Gattungs- und Eigennamen für gewöhnlich verortet wird. Der Gattungsname hat eine „Bedeutung“, er „meint“ eine Art oder eine bestimmte Menge von Gegenständen, der Eigenname nicht<sup>64</sup>. Er ist sozusagen sinnbefreit, kann alles und nichts bedeuten. *„Es ist unmöglich, sich zu verstehen und sich zu verständigen, wenn es nichts gibt als Eigennamen – und es ist gleichfalls unmöglich, sich zu verstehen und sich zu verständigen, wenn es Eigennamen nicht mehr gibt.“* (BT, 121)

Eigennamen als vermeintlich einzigartige Referenz auf die Einmaligkeit einer Person oder einer Stadt usw. wäre als einziges Mittel der Sprache deshalb nicht hinreichend, weil man bei der Verständigung schon daran scheitern würde, sich darüber zu einigen, was überhaupt „eine Stadt“ ist, wenn es für „Hamburg“, „Paris“ und „Bagdad“ keinen Oberbegriff gäbe. Es wäre gleichsam unmöglich sich zu verständigen, wenn man auf die Frage „Wo ziehst Du hin?“ nur „In eine Stadt“ als Antwort bekäme. Dieser Abgrund zwischen Einmaligkeit und Exemplarität begründet für Derrida die Unmöglichkeit und die Notwendigkeit der Übersetzung.

Die Utopie, die Babel auch darstellt, jene allgemeingültige Sprache, die Babel noch vor dem Auf- und Abbau des Turmes sprach und die von Gott „verwirrt“ wurde, stellt nach Derrida sowohl den Traum einer friedlichen Transparenz, als auch eine koloniale Gewalt dar:

*„Das Ausrufen seines übersetzbaren und unübersetzbaren Namens ist ein Schlag, mit dem oder durch den er eine allumfassende, universale Vernunft befreit (sie untersteht nicht länger dem Herrschaftsbereich einer einzelnen Nation), um sie gleichzeitig in ihrer Universalität zu beschränken:[...]“* (BT, 129).

In dieser Verwirrung, in der ein Gattungsname auch den Wert eines Eigennamens annehmen kann und andersherum der Eigenname eine Bedeutung erlangt, ist auch schon ein weiteres Merkmal der Übersetzung, wie es Derrida herauszuarbeiten sucht, kenntlich gemacht: Die Übersetzung beschränkt sich nicht auf die Übersetzung der einen Sprache in die andere, sondern ist schon in einer Sprache aktiv, jedenfalls in dem, was man für gewöhnlich „eine“ Sprache nennt. Aus diesem Grund zieht Derrida die Übersetzungstheorie Jakobsons „*On translation*“ heran, die zwischen „*innersprachlicher*“, „*zweisprachlicher*“ Übersetzung und der „*Transmutation*“ unterscheidet, wobei letzteres die Übersetzung zwischen verschiedenartigen Medien bedeuten soll wie zum Beispiel das Theaterstück aus der Vorlage eines Romans. Derrida gelingt es schnell, diese Grenzziehung zu verwirren: *[...] auf das Problematische stoßen wir nämlich in dem Augenblick, in dem wir den Namen Babel aussprechen und erfahren, daß es unmöglich ist zu entscheiden, ob dieses Wort einfach und eigentlich einer Sprache zugehört.“* (BT, 129) Übersetzung ist nach Derrida also immer schon

---

<sup>64</sup> Vgl. zum Beispiel: Eichler, Ernst / Wolfgang Fleischer u.a.: Deutsche Namenkunde 642 f.

am Werk, auch und gerade in „einer Sprache“, ja, sie teilt diese Sprache sogar schon in mehr als eine Sprache und macht ihre Einheit unmöglich.

### 3.2.2 Der Vertrag der Sprachen

Während Benjamin nun diese Möglichkeit der Übersetzung und die damit verbundene Verpflichtung und Aufgabe des Übersetzers immer wieder in organische Metaphern der Verwandtschaft hüllt, ist es Derrida, der in dieser Aufgabe einen Bezug zu einer Verpflichtung, einer Schuld und somit zu einem Vertrag sieht. Sein dekonstruktives Fragen kreist sogleich um diese Schuld, die der Übersetzer auf sich unformuliert lässt. Die „Aufgabe“, so Derrida, ist aber gleichzusetzen mit einer Verschuldung. Nur an was oder an wen diese Schuld den Übersetzer nun bindet, bleibt fraglich: *„Bindet die Schuld den Übersetzer nicht an einen Autor (tot, selbst wenn er lebt, da sein Text eine Struktur des Überlebens ist), nicht an ein Urbild, das er wiedergeben oder darstellen soll – an wen oder woran bindet sie ihn dann, wem ist er dann verpflichtet?“* (BT, 139) Dieses Schuldverhältnis ist aber in Wirklichkeit keines, das irgendwelche Subjekte bindet, sondern ihre Eigennamen. Derrida zieht nun unter Bezugnahme auf Benjamins frühen Sprachaufsatz den „Namen“ heran, der sich auch nach seiner Lesart in Benjamins Forderung der „Wort-für-Wort-Übersetzung“ manifestiert.<sup>65</sup> Das Wort ist das Urelement des Übersetzers.<sup>66</sup> Anhand Benjamins Vergleich der Übersetzung mit der Arkade stellt Derrida fest: *„Dieses Privileg des Worts stützt offensichtlich das des Namens und mit ihm das Eigentümliche des Eigennamens, Einsatz und Möglichkeit des Übersetzungsvertrags.“* (BT, 144)

Der Name ist bei Derrida eben das sprachliche Element, welches, befreit von aller Referenz, die Übersetzung ermöglicht. Die Schuld *„[...] übersteigt a priori die Namensträger, begreift man diese als sterbliche Körper, die mit dem Überleben des Namens verschwinden.“* (BT, 141) Derrida interpretiert das Fortleben des Originals als das Fortleben der Eigennamen, wie zum Beispiel dem des Autors oder dessen Übersetzers, aber auch darüber hinaus. Die Schuld bindet die Eigennamen im Allgemeinen, das heißt im weiteren Wortsinn, der – wie gezeigt – auch aus Gattungsnamen Eigennamen macht. Diese gehen somit ebenso wie die Namen der Autoren über ihre „Referenz“ hinaus. Die Eigennamen müssen wiederholbar sein, auch dann noch, wenn die Person nicht mehr da ist, z.B. tot ist. Genauso müssen auch alle anderen Worte ihre Gültigkeit außerhalb jeglicher Referenz behalten. Das Versprechen wird zu einem

---

<sup>65</sup> Vgl.: BT, 144.

<sup>66</sup> Vgl.: IV, 1, 18.

Versprechen der steten Wiederholung. Die iterierende Struktur des Textes, also dass sich in einem Text gewisse Zeichen oder Zeichenfolgen wiederholen, variieren und wiederkehren, verspricht auf diese Weise einen Sinn. Die Iterierbarkeit der Zeichen als nicht-bedeutende „Eigennamen“ ist jene Schuld, in die der Übersetzer, oder besser sein Eigenname, einbegriffen ist, in dessen Gesetz er sich notwendig bewegt, dessen Vertrag er signieren muss.<sup>67</sup>

Das Übersetzen als Vertrag betrachtet, erinnert wohl auch an das Gesetz wie es Saussure für die Sprache im Allgemeinen formulierte, die allerdings auf die „Einheit“ einer Sprache zielte, die Einheit eines Systems, die man wie ein Gesetz empfängt. Im Übersetzungsvertrag steht der Eigenname auf dem Spiel, weil er in der Transformation, also der Alternation in der Wiederholung, durch die Übersetzung nicht unbeschadet hinübergerettet werden kann, ohne sein Gebundensein an Dinge, Menschen oder „Bedeutung“ zu verlieren. Aber genau damit macht er die Übersetzung möglich, denn der Verlust seiner bisherigen Bestimmung macht ihn erst übertragbar und mit ihm jeden Namen, jedes Wort, jeden Satz.<sup>68</sup>

Dieser Sprachvertrag zwischen den Sprachen tritt nun bei Derrida an jene Stelle, wo bei Benjamin die Verwandtschaft der Sprachen untereinander und das Versprechen der „reinen Sprache“ stehen. Derrida setzt also den Vertrag als eine nicht-natürliche Ordnung der Genealogie Benjamins entgegen. Dennoch ist auch bei ihm der Vertrag an ganz zentraler Stelle verortet. Derrida sieht in ihm sogar überhaupt die Möglichkeit der Sprachen. *„Vielleicht ist er also ein anderer Name für den Ursprung der Sprachen. Nicht für den Ursprung der Sprache, sondern der Sprachen – vor der Sprache die Sprachen.“* (BT, 142) Dieser Vertrag der Sprachen, also jener, der die Möglichkeit des Herauslösen und Veränderns der Zeichen ermöglicht, ist nach Derrida der Sprache überhaupt vorgängig.

Derrida verliert die Genealogie der Sprachen bei Benjamin nie aus den Augen, sondern folgt ihr als der gültigen Prämisse, die seinen Sprachenvertrag determiniert. Aus diesem Grund fragt Derrida nach dem Ort des Vertrages und nach dessen Signatur als Kulminationspunkt der Genealogie.

---

<sup>67</sup> Man kann sich dieses Übersetzerproblem analog zu Quines Gedanken der „radikalen Übersetzung“ veranschaulichen: In einem Text, der in einer mir völlig fremden Sprache geschrieben ist, sind das einzige, was ich mit meinem wenig geübten Blick erkennen kann, sich wiederholende Strukturen. An ihnen ersehe ich erst, dass es sich um einen Text handeln muss, dass er lesbar ist und mir so einen Sinn „verspricht“. „Gavagai“ ist immer nur ein Versprechen gewesen. Nach Derrida hat Sprache nie etwas anderes zu leisten gewusst.

<sup>68</sup> Diese konstatierte Unmöglichkeit der Übersetzung, ist es, die Peter V. Zima dazu verleitet, Derrida einen „dekonstruktiven Radikalismus“ zu unterstellen. Es ginge Derrida vielmehr darum, seine „Ästhetik des Widerspruchs“ zu entwickeln, die die Theorie der Übersetzung nicht weiterbringe. Zima, der in seiner Untersuchung vor allem zeigt, wie sein eigener Versuch zwischen der wissenschaftlichen Theorie der Übersetzung und der Dekonstruktion zu vermitteln, scheitert, merkt anscheinend nicht, wie dieses Scheitern die Thesen Derridas stützt. Vgl.: Zima, Peter V.: Die Dekonstruktion, S. 89.

*„Zur Signatur dieses einzigartigen Vertrags ist kein bekundendes und archiviertes Schriftstück nötig; dennoch ereignet sich das Signieren, gibt es ein Signieren als Spur oder Zug, mag auch sein Ort, der in einem Ereignis der Verortung entsteht, nicht einem Raum angehören, der abhängt von einer empirischen oder mathematischen Objektivität.“ (BT, 142)*

Die Signatur ereignet sich in einem Ereignis, das auf Benjamins „reine Sprache“ abzielt, die Derrida versteht als „[...] die reine Sprache, in der Sinn und Buchstabe untrennbar voneinander sind.“ (BT, 153) Dieser Ort ist ein ganz unmöglicher Ort, ein utopischer Ort, aber als solcher dennoch ein versprochener Ort. Auch bei Benjamin bleibt dieser Erfüllungsbereich schließlich ein Versprechen, das durch die Übersetzung gegeben wird. Dennoch sieht Derrida hier den Vertrag der Sprachen signiert, und zwar noch vor dessen Signatur: als Versprechen, ihn zu signieren: *„Als Versprechen ist die Übersetzung schon ein Ereignis, die entscheidende Signatur eines Vertrags. Der Verpflichtung mag nachgekommen werden oder nicht: dennoch ist das Sich-Verpflichten ein Ereignis, ein Bekundetes, das sein Archiv hinterläßt.“ (BT, 148)*

Was Derrida hier aber, abweichend von Benjamin, als diesen Erfüllungsbereich ansieht, ist das Residuum des Sinnes, eines Sinnes der Worte und des Textes, die mit sich selbst identisch, allgemeingültig und verständlich sind:

*„Dieses Ereignis ist auch jenes, von dem aus man den dichterischen oder literarischen Text denken kann, der bestrebt ist, den verlorenen Sinn zurückzugewinnen, und darin wie in sein Urbild seine Übersetzung findet. Fehlt eines Sinnes, Zug des Sinnes: nicht Bedürftigkeit, sondern Fehlen seines Sinnes, der mit sich eins ist, Sinn – außerhalb der „Wörtlichkeit“.“ (BT, 162)*

Die „sinnlosen“ Wörter, zwischen denen die Übersetzung vonstatten geht, diese Eigennamen, die nichts bedeuten, versprechen aber einen Sinn, den sie nicht liefern können. Gerade durch diesen „Fehl des Sinnes“ ist die Übersetzung möglich. Oder andersherum: wäre „Sinn“ an die Wörter gebunden, wäre Übersetzung eben nicht möglich. Die Wörter müssen ein uneinlösbares Versprechen abgeben, um übersetzbar zu sein. Diesen Bezug nimmt Derrida wieder auf, indem er mit Benjamins Paradigma der Wörtlichkeit der Übersetzung Wort (Name) und Buchstabe (Zeichen) in Sprache und Übersetzung als „sinnlose“ Differenzen gegenüberstellt:

*„Es gibt einzig den Buchstaben, das Wörtliche – das ist die Wahrheit der reinen Sprache, die Wahrheit als reine Sprache.  
Ein solches Gesetz ist kein äußerer Zwang; es läßt dem Wörtlichen Freiheit. Im Zuge desselben Ereignisses verliert der Buchstabe seine unterdrückende Wirkung, da er nicht mehr der äußere Körper oder das Korsett des Sinnes ist.“ (BT, 162 f)*

Der Eigenname, allerdings verstanden als jedes beliebige Zeichen oder jede Zeichenkombination, eben als eine von jeglichem Sinn befreite Zeichenkette, ist das

Urelement des Übersetzers. Es kann also nicht darum gehen, einen Sinn als externe Schulterlast der Sprache zu transportieren oder hinüberzusetzen in eine andere Sprache.

### 3.2.3 Übersetzung und Dekonstruktion: eine Entstellung

Derridas Aufsatz läuft also schließlich auf Dekonstruktion des Inhalt-Ausdruck-Verhältnisses hinaus. Im letzten Abschnitt bespricht er hierzu das französische Urheberrecht und zieht direkte Parallelen zu Benjamins Übersetzeraufsatz. Derrida kündigt hierzu an:

*„Wir werden sehen, daß die rechtlichen Festlegungen, die ich zitieren möchte, auf dem Verhältnis zwischen Polen beruhen, zwischen den Polen des Ausdruck und des Ausgedrückten, des Signifikanten und des Signifikats, der Form und des Gehalts. Auch Benjamin beginnt mit der Aussage, die Übersetzung sei eine Form; die Spaltung zwischen Symbol und Symbolisiertem spielt in seinem ganzen Aufsatz eine gliedernde Rolle.“ (BT, 154)*

Das Grundproblem setzt Derrida folglich bei Benjamin genauso wie bei den rechtlichen Texten folgendermaßen an: *„Wohl setzt der Ausdruck sich dem Inhalt entgegen: die Übersetzung, die den Inhalt nicht berühren soll, ist ursprünglich und eigenständig, sie ist ein Original nur in dem Maße, in dem man Sprache als Ausdruck betrachtet.“ (BT, 154)*

Die Paraphrase, mit der Derrida dabei auf Benjamin anspielt *„die den Inhalt nicht berühren soll“*, kann sich dabei sogar auf eine benjaminsche Formulierung stützen, die Derrida zuvor thematisiert hat: *„Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkt berührt, [...] so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original [...]“ (IV, 1, 19 f)*

Derrida scheint in diesem Absatz Benjamin so zu verstehen, dass die Übersetzung den Sinn des Originals unberührt in dem Sinne ließe, dass der Sinn des Originals, ohne verändert zu werden, in die Übersetzung überführt wird und es also folglich nur die Sprache als dessen Ausdruck ist, die sich bei der Übersetzung ändert. So schreibt er an anderer Stelle:

*„Was stets unberührbar bleibt, das Unberührbare [der Sinn], fasziniert, fesselt den Übersetzer und leitet seine Arbeit. Der Übersetzer möchte an das Unberührbare rühren, an das Überbleibsel des Textes, das bleibt, nachdem der mitteilbare Sinn erschöpft ist und aus ihm entfernt worden ist (unendlich kleiner Berührungspunkt, wir erinnern uns). Es bleibt, nachdem man das Übertragbare übertragen und das Lehrbare vermittelt hat.“ (BT, 148)<sup>69</sup>*

Nun ist diese Interpretation zumindest problematisch. Sie geht davon aus, dass es bei Benjamin eine Ausdruck/Inhalt-Dichotomie gibt, die in der Übersetzung berücksichtigt werden soll. Wie oben bereits aufgezeigt, hat Derrida nicht ganz Unrecht, wenn er Benjamin

---

<sup>69</sup> Es gibt viele weitere Belege dafür, dass Derrida diese Lesart vertritt: Vgl.: BT, 131, 133, 160, 161.

unterstellt, in solchen Dichotomien zu denken. Und wenn sich Benjamin auch im Laufe des Textes in immer neuen Terminologien und Tropen verstrickt, so iteriert er nur das Inhalt/Form-Verhältnis in immer neuen Alternationen.<sup>70</sup> Dennoch wehrt Benjamin sich im Text ganz explizit an mehreren Stellen gegen solch eine Lesart. Tatsächlich läßt Benjamin keinen Zweifel daran, dass es ihm nicht um den Sinn geht, dass eine „gute“ Übersetzung sich um den Sinn in keiner Weise bemühen oder kümmern darf. Er ist sich darüber hinaus auch durchaus bewusst, dass seine Forderung nach Wörtlichkeit in der Übersetzung dem Sinn völlig entgegensteht. Auch der heilige Text ist vor allem das Urbild der Übersetzbarkeit, weil er eben *keinen* Sinn hat. Und auch in der „reinen Sprache“ sind nicht „*Sinn und Buchstabe untrennbar voneinander*“, sondern der Sinn ist hier schlicht abwesend.<sup>71</sup> An anderer Stelle formuliert er dies unmissverständlich:

*„Denn was kann gerade Treue für die Wiedergabe des Sinnes eigentlich leisten? Treue in der Übersetzung des einzelnen Wortes kann fast nie den Sinn voll wiedergeben, den es im Original hat. [...] Gar die Wörtlichkeit hinsichtlich der Syntax wirft jede Sinnwiedergabe vollends über den Haufen und droht geradenwegs ins Unverständliche zu führen. [...] Wie sehr endlich Treue in der Wiedergabe der Form die des Sinnes erschwert, versteht sich von selbst. Demgemäß ist die Forderung der Wörtlichkeit unableitbar aus dem Interesse der Erhaltung des Sinnes.“* (IV, 1, 17 f)

Keineswegs geht es also Benjamin darum, den Sinn in der Übersetzung „unberührt“ zu übertragen, sondern im Gegenteil, sich vollends von ihm loszusagen, keinerlei Rücksicht mehr auf ihn zu nehmen.

Die spezifische Verbundenheit von Gemeintem und „Art des Meinens“, diesen „*Gefühlston*“, den Benjamin am Dichterwort gebunden sieht und als dessen „Intention“ herausarbeitet, ist nichts anderes als der „Name“, aber auch nicht der Eigenname, wie Derrida ihn versteht, sondern im Sinne von Benjamins frühem Sprachaufsatz. Es ist zwar richtig, dass auch diese „Intention des Dichterworts“ – auch wenn Benjamin so tut als ob – dem Inhalt/Ausdrucks-Verhältnis nicht entkommt, aber es ist offensichtlich, dass Benjamin bemüht ist, hier eine Differenz zwischen Intention des Wortes und des „Sinns“ oder der „Mitteilung“ des Textes zu denken. Derrida aber lässt diese Differenzierung unberücksichtigt und so wird dann auch die Sophoklesübersetzung, jener von Benjamin als „*Urbild ihrer Form*“ gepriesenen Übersetzung, bei ihm als „*Gefahr*“ und „*Unfall*“ beschrieben, weil hier der „Sinn“ ja von „*Abgrund zu Abgrund*“ (IV, 1, 21) stürzt. Und bei dem Urbild der Übersetzbarkeit bei

---

<sup>70</sup> Diese ineinander übersetzten „Eigennamen“ des Inhalt/Ausdrucks-Verhältnisses scheinen Derrida die „*Dekonstruierbarkeit*“ (verstanden als bestimmte Art der Übersetzung) des Textes Benjamins „*versprochen*“ zu haben.

<sup>71</sup> Vgl.: IV, 1, 19.

Benjamin, dem heiligen Text,<sup>72</sup> von dem dieser schreibt, er sei: „*ohne vermittelnden Sinn*“ und deshalb „*ist er übersetzbar schlechthin.*“ (IV, 1, 21) ist Derrida gezwungen umzudichten: „*Die reine und schlichte Übersetzbarkeit ist die des heiligen Textes, in der sich Sinn und Wörtlichkeit nicht mehr auseinander halten lassen [...]*“ (BT, 161). Derrida, der, wie oben gezeigt, den Erfüllungsbereich der Sprachen als den des Sinnes interpretiert, kommt folglich auch zu einer ganz anderen Forderung an die Übersetzung, die er Benjamin unterstellt: „*Auch wenn man keinen Zugang zu ihm hat, ist er [der heilige Text] doch das Ideal, von dem aus wir die wesentliche, das heißt dichterische Übersetzung denken, schätzen und ermessen können.*“ (BT, 160, Hervorhebung von mir, MS) Und das, obwohl Benjamin doch ganz deutlich die „*dichterische Übersetzung*“ rigoros ablehnt.<sup>73</sup>

Derridas eigentlicher Einsatz, das Denken Benjamins zu enthüllen, entzündet sich erst an der Frucht/Schale-Metapher, in der Benjamin tatsächlich von einem Verhältnis von „*Gehalt und Sprache*“ spricht, welches in der Übersetzung ein anderes sei als im Original: „*Bilden nämlich diese im ersten eine gewisse Einheit wie Frucht und Schale, so umgibt die Sprache der Übersetzung ihren Gehalt wie ein Königsmantel in weiten Falten.*“ (IV, 1, 15) Was Benjamin hier mit „*Gehalt und Sprache*“ meint, bleibt für den Leser völlig unschlüssig, denn wie so oft bei Benjamin taucht der Begriff des „*Gehalts*“ ganz unvermittelt auf und verschwindet auch wieder genauso schnell.<sup>74</sup> Ausgeschlossen werden kann aber mit Sicherheit, dass „*Gehalt*“ auf irgendeine Weise mit „*Sinn*“ oder „*Inhalt*“ gleichzusetzen oder synonym zu gebrauchen ist. „*Sinn*“ ist keine Übersetzung von „*Gehalt*“. Den „*Sinn*“ und die „*Mitteilung*“ hat Benjamin oft genug, zu Anfang und zu Ende, explizit ausgeklammert. Der „*Gehalt*“ steht dagegen offensichtlich in einem engen Verhältnis zu einer anderen „*Unberührbarkeit*“, die Benjamin in eben der oben zitierten Allegorie zu fassen versucht. Mit den folgenden Worten wird die Metapher eingeleitet:

---

<sup>72</sup> Der Bezug zum heiligen Text gibt hier Gelegenheit für ein paar Anmerkungen:

1. Scholem berichtet, dass Benjamin von der alten Zunzschen Bibelübersetzung fasziniert war, die er statt der unter deutschen Juden zu jener Zeit so populären von Buber las. Diese zeichne sich vor allem durch ihre „*strenge Haltung*“ aus. Vgl.: Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel, S. 30. Aus Benjamins eigenem Schreibstil lässt sich diese Faszination durchaus herauslesen.
2. In einem seiner Denkbilder vergleicht Benjamin den heiligen Text mit den Erzeugnissen eines Kinderspiels, in dem man aus vorgegebenen Worten freie Sätze bilden soll. Dazu gibt er folgendes Beispiel eines solchen Erzeugnisses, das vor allem auf die „*Sinnlosigkeit*“ des Heiligen Textes, die er anspricht, Aufschluss gibt: „*Die Zeit schwingt sich wie eine Brezel durch die Natur. Die Feder malt die Landschaft, und entsteht eine Pause, so wird sie mit Regen ausgefüllt. Man hört keine Klage, denn es gibt keinen Firlefanz.*“ IV, 1, 433.

<sup>73</sup> Vgl.: IV, 1, 9.

<sup>74</sup> Eine stringente und kohärente Terminologie ist leider nicht Benjamins Stärke. Man könnte auch sagen, er lässt seine Begriffe undefiniert wie Eigennamen im Text stehen.

„Den [Erfüllungsbereich der Sprachen] erreicht es nicht mit Stumpf und Stiel, aber in ihm steht dasjenige, was an einer Übersetzung mehr ist als Mitteilung. Genauer läßt sich dieser wesenhafte Kern als dasjenige bestimmen, was an ihr selbst nicht wiederum übersetzbar ist.“ (IV, 1, 15)

Man muss zugeben, dass der Text an dieser Stelle *verwirrend* ist. Vielleicht, weil er sich andauernd selber übersetzt (weil er einen Baum nach dem anderen pflanzt und den Sprachwald wuchern lässt, bis man den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht). Ja, man kann vielleicht sagen, dass Benjamins Argumentation in Schwierigkeiten gerät. Benjamin gebraucht tatsächlich die „Metapher“ der Berührung mehrmals in Bezug auf den „Sinn“<sup>75</sup>, wo er einerseits der Übersetzung aber *kaum* eine Berührung zuspricht, andererseits spricht er mysteriös von dem, was „unberührbar“ bleibt, also was *nicht* berührt wird, welches dem Sinn nun aber völlig fremd ist.<sup>76</sup> Das sind aber zwei verschiedene Aspekte, die Benjamin aufzeigen will. Es ist sehr schwer, hier Klarheit in den Text zu bringen; es soll dennoch versucht werden:

1. Benjamin unterscheidet zuerst einmal den Inhalt des Textes und nennt ihn abwechselnd „Sinn“ und „Mitteilung“. Es ist das, was eine Dichtung sagt, der Inhalt eben. Dies ist eben der Sinn, der in der Übersetzung *kaum* berührt wird in dem Sinne, dass er nur sehr bedingt in die Übersetzung mit einfließt. Wenn Benjamin vom „Sinn“ redet, dann nur deshalb, um ausdrücklich klar zu machen, dass es ihm *nicht* um den Sinn geht.
2. Das Unübersetzbare ist jener „Rest“ in der Sprache, der völlig „unberührt“ bleibt in dem Sinne, dass der Übersetzer an ihm scheitert. Er verbleibt in der Ausgangssprache und geht in der Übersetzung verloren. Benjamin nennt ihn auch den „wesenhaften Kern“ und lässt ihn mysteriös und undefiniert, dafür vielfach übersetzt – in diesem Sinne selber unübersetzbar – wie einen Eigennamen im Text stehen. Es ist das „Letzte“, das „Entscheidende“ und, je nachdem *wie* man es antrifft, „Symbol“ oder „Symbolisiertes“.
3. Das, worum es dem Übersetzer geht, was er einerseits übersetzen kann, aber auch übersetzen muss; das, worauf sich seine Aufgabe richtet, ist auch bei Benjamin gleich mehrfach übersetzt: es ist die „Intention“ des Dichters, der „Gefühlston“ der Dichtung und „die Art des Meinens“. Dies alles ist originär an das „Wort“ gebunden, welches sich deshalb als das „Urelement des Übersetzers“ erweist.

Natürlich kann man Benjamin diesen Bezug zum „Sinn“ im Gefühlston – soweit man ihm den Begriff des „Sinns“ entreißt und entsprechend weit fasst – unterstellen. Man kann

---

<sup>75</sup> Vgl. zum Beispiel: IV, 1, S. 20 und 21.

<sup>76</sup> „[...]so bleibt dasjenige unberührbar zurück, [...]“, IV, 1, 15.

mutmaßen, dass Benjamin nicht meinte, was er schrieb (vielleicht hat er sich selbst schon falsch übersetzt). Man kann auch durchaus Anzeichen dafür finden, dass diese Struktur von Inhalt und Form in Benjamins Denken gegeben ist. Jedenfalls legen dies die vielzähligen Dichotomien, die er im schnellen Wechsel gebraucht, nahe. In „*Meinen*“ und „*Art des Meinens*“, in „*Gehalt*“ und „*Sprache*“ sowie in „*Symbol*“ und „*Symbolisiertem*“ kann man, vielleicht muss man es sogar, die Unterscheidung „*Inhalt*“ und „*Form*“ wiederfinden. Es stellt sich aber dennoch die Frage, inwieweit Derridas Dekonstruktion hier noch gerechtfertigt ist.<sup>77</sup> Das Denken, das er Benjamin unterstellt (hier das Original mit seinem „*Sinn*“ in der einen Sprache, dort die Übersetzung mit dem unberührt übertragenen „*Sinn*“ in der anderen Sprache), hat es jedenfalls in dieser Ausdrücklichkeit nie gegeben. Nun hat Derrida offensichtlich genau an dem gerührt, von dem er meint, Benjamin hielte es für das Unberührbare, konkreter: den Sinn oder den Inhalt seines Textes. Aber man muss Derridas Missverständnis als „*Lesart*“ begreifen.<sup>78</sup> Eine Lesart, die den Autor oder den Text in einer gewissen Weise verortet, ihm eine Stelle zuweist, die von der „*korrekten*“ Lesart abweicht. Eine Stelle, von der man mutmaßen kann, dass Benjamin sie nicht zugewiesen bekommen wollte, weil er sie ausdrücklich ausgeschlossen hat. Aber nach Derrida gibt es kein Original, das heißt es gibt keinen „*richtigen*“ Ort, von dem man Benjamins Text her übersetzen kann.<sup>79</sup> Derridas Ent-Stellung hätte keinen Ausgangspunkt, von dem sie abweichen könnte. So kann man diese Stelle, die Derrida Benjamin zuweist, einerseits als Ent-Stellung, andererseits aber auch als „*freier Umgang*“, als „*freie Übersetzung*“ gedeutet werden:

„[...] er [Benjamin] verleiht ihnen nicht den Sinn, den ich ihnen beim Übersetzen verleihe, beim Lesen der „*Aufgabe des Übersetzers*“ in einer Übersetzung. Ich habe mir Freiheiten genommen, ich gehe ein wenig frei um mit dem Gehalt des Originals, mit seiner Sprache ebenfalls, ja, ich gehe sogar mit dem Original frei um, das jetzt für mich die französische Übersetzung ist.“ (BT, 152)

Die Dekonstruktion ist wie jede Übersetzung eigenwillig und übersetzt auch notfalls gegen Benjamins ausdrücklichen Willen. Sie pflanzt weitere Bäume im Sprachwald oder fügt, wie Derrida es ausdrückt, dem Königsmantel weitere Mäntel hinzu: „*Ich habe dem einen Mantel*

---

<sup>77</sup> Derridas Dekonstruktion hat natürlich auch noch andere Ansatzpunkte: die im Künstlich/Natürlich-Gegensatz verortete Metapher von Frucht, Schale und Königsmantel (Vgl.: IV, 1, 15 und BT, 152) sowie die von Benjamin durchgehaltene Unterscheidung von „*Original*“ und „*Übersetzung*“ (Vgl.: BT, 153). Dem entgegen meint Alfred Hirsch, Derrida folge Benjamin an dieser Stelle, womit er wiederum Derrida „*entstellt*“ haben dürfte. Vgl.: Hirsch, Alfred: *Der Dialog der Sprachen*, S. 221.

<sup>78</sup> Eine Lesart, an der die französische Übersetzung des Textes von Candillac, mit der Derrida arbeitet, vielleicht nicht ganz unschuldig ist, wie Paul de Man gezeigt hat: Candillac macht unter anderem aus „*übersetzbar schlechthin*“ (IV, 1, 21) „*intraduisible*“, also „*unübersetzbar*“ - das komplette Gegenteil. Vgl.: de Man, Paul: *Schlußfolgerungen*, S. 191. Auch dass Benjamin dem Übersetzer ganz andere Qualitäten zuspricht als dem Dichter wurde von Candillac falsch übersetzt: So wird aus „[...] *unähnlich der Kunst* [...]“ (IV, 1, 14) „[...] *n'est pas sans ressemblance avec l'art*.“ Zitat nach: de Man, Paul: *Schlußfolgerungen*, 192. All dies kann bei Derridas Analyse eine Rolle gespielt haben.

<sup>79</sup> Vgl.: BT, 153.

*einen anderen hinzugefügt, alles flattert und weht noch – liegt darin jedoch nicht die Bestimmung aller Übersetzung?“* (BT, 152) Benjamin selbst räumt ein, dass das Original durch die Übersetzung nicht unberührt gelassen wird: *„Denn in seinem Fortleben, das so nicht heißen dürfte, wenn es nicht Wandlung und Erneuerung des Lebendigen wäre, ändert sich das Original.“* (IV, 1, 12) Die Entstellung ist immer in der Übersetzung aktiv und Benjamin ist sich dessen wohl bewusst. Dennoch kann er dieser Entstellung mit Gelassenheit entgegensetzen, da er doch auch weiß, dass diese Entstellung, die die Übersetzung darstellt, für das Original nichts zu bedeuten hat: *„Daß eine Übersetzung niemals, so gut [oder auch schlecht, MS] sie auch sei, etwas für das Original zu bedeuten vermag, leuchtet ein.“* (IV, 1, 10) Die Ent-Stellung kann dem Original – hier Benjamins Text – nichts anhaben. Es ist überhaupt zu fragen, inwiefern Benjamin seinen Text auch als ein Original denkt, das heißt auch, von welcher Stelle und welchem Ort aus er seinen Text schreibt.

### **3.3 Die Aufgabe des Philosophen**

#### **3.3.1 Philosophie als Darstellung des Sich-Darstellenden**

So wie sich Benjamin in *„Die Aufgabe des Übersetzers“* immer dann in neuen, iterativen Übersetzungen von Übersetzungen verliert, sobald er versucht, das *„Unübersetzbare“* zu übersetzen, so verliert er sich umso mehr, wenn er in der *„erkenntniskritischen Vorrede“* zum *„Ursprung des deutschen Trauerspiels“* versucht, das Wesen des *„Geheimnisses“* *„darzustellen“*. Tatsächlich übersetzt sich Benjamins Übersetzungsbegriff am ehesten, wenn man ihn mit diesem Text in Verbindung setzt, in der dieser Begriff eben nicht genannt wird. Dieser Text darf wohl als die minutiöseste – wenn auch nicht die verständlichste – Ausarbeitung Benjamins früher Sprachphilosophie gelten. Es scheint beinahe so, als wolle Benjamin hier das erste Mal Einblick gewähren in den Sprachwald und in das Kontinuum der Verwandlungen. Man kann zumindest davon ausgehen, dass er es versucht.

Der Text setzt, anders als die beiden anderen Texte, direkt in der philosophischen Tradition ein und nimmt als Ausgangspunkt die platonische Ideenlehre. An den Ideen allerdings richtet er seine erkenntniskritischen Maxime durchaus sprachphilosophisch aus. Analog zu *„Die Aufgabe des Übersetzers“* definiert er hier die Aufgabe des Philosophen. Wie im Übersetzeraufsatz beginnt Benjamin damit, den Philosophen nach zwei Seiten hin abzugrenzen, in diesem Fall von dem Forscher und dem Künstler: *„Ist Übung im*

*beschreibenden Entwürfe der Ideenwelt, dergestalt, daß die empirische von selber in sie eingeht und in ihr sich löst, die Aufgabe des Philosophen, so gewinnt er die erhobne Mitte zwischen dem Forscher und dem Künstler.“ (I, 1, 212) Zwar verbände Forscher und Philosoph den Blick über die bloße Empirie hinaus, aber das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse könne in seinem System einzelwissenschaftlicher Fragmentiertheit ihrem eigenen Anspruch auf Wahrheit nicht gerecht werden. Mit dem Künstler hingegen verbände den Philosophen die Aufgabe der Darstellung. Mit diesen zwei Polen der Philosophie, die Benjamin aufspannt, nämlich einerseits der umfassende Blick des Forschers, andererseits die Darstellung des Künstlers, ist aber jene Dualität der Übersetzung wieder abgebildet, die er im frühen Sprachaufsatz „*Empfängnis und Spontaneität*“ nannte. Der Künstler aber „*entwirft ein Bildchen der Ideenwelt und eben darum, weil er es als Gleichnis entwirft, in jeder Gegenwart ein endgültiges.*“ (I, 1, 212) Endgültig ist die philosophische Darstellung aber ebenso wenig wie die Übersetzung der Werke. Die Darstellung arbeitet mit Begriffen, die sich auf die Ideen beziehen, und obwohl die Ideen zeitlos sind, sind es die Begriffe noch lange nicht. „*Der Fall ist die Regel, daß die begrifflichen Umrisse, in welchen das geschah [die Darstellung von Ideen], längst brüchig geworden sind.*“ (I, 1, 212) Und dennoch behalten die alten philosophischen Systeme ihre Gültigkeit und Aktualität in Bezug auf die Ideen. Das Verhältnis von der Idee und den sie beschreibenden Begriffen definiert die Aufgabe des Philosophen analog zu der des Übersetzers. So wie die Übersetzung eines Werkes immer eine vorläufige bleibt, so bleibt der philosophische Bau der Begriffe auch immer nur ein vorläufiger. In „*Die Aufgabe des Übersetzers*“ beschreibt er diesen Sachverhalt folgendermaßen:*

*„Was zur Zeit eines Autors Tendenz seiner dichterischen Sprache gewesen sein mag, kann später erledigt sein, immanente Tendenzen vermögen neu aus dem Geformten sich zu erheben. Was damals jung, kann später abgebraucht, was damals gebräuchlich, später archaisch klingen.“ (IV, 1, 12 f)*

Während er hieraus die Verantwortung des Übersetzers für das Fortleben der Werke ableitet, ist es hier das Fortleben der Ideen in der philosophischen Darstellung, welches sich zu erneuern hat. Und zu erneuern haben sich die Begriffe, um eben das darzustellen, was ewig und stetig bleibt: die Ideen.

Aus den Ideen heraus entwirft Benjamin schließlich seinen Begriff der Wahrheit: „*Die Wahrheit ist ein aus Ideen gebildetes intentionsloses Sein.*“ (I, 1, 216) Obwohl das Interesse des Philosophen der Wahrheit (den Ideen) gilt, kann er ihr aber niemals habhaft werden. Um diesen Punkt zu erläutern, entkoppelt Benjamin den Begriff der Erkenntnis von dem Begriff der Wahrheit und entwickelt ihn entgegen seiner früheren Begriffsbestimmung im

Sprachaufsatz.<sup>80</sup> „Erkenntnis“, in diesem Text als wissenschaftliche Erkenntnis bestimmt, ist also niemals die Erkenntnis von Wahrheit, sondern bleibt immer auf die empirische Welt bezogen, also auf die Phänomene<sup>81</sup>:

*„Die Einheit der Erkenntnis – wenn anders sie bestünde – wäre vielmehr ein nur vermittelt, nämlich auf Grund der Einzelerkenntnisse und gewissermaßen durch deren Ausgleich, herstellbarer Zusammenhang, während im Wesen der Wahrheit die Einheit durchaus unvermittelt und direkte Bestimmung ist.“ (I, 1, 210)*

Während Erkenntnis methodisch erlangbar ist, verschließt sich die Wahrheit dem Besitztum.

*„Erkenntnis ist ein Haben. Ihr Gegenstand selbst bestimmt sich dadurch, daß er im Bewußtsein – und sei es transzendental – innegehabt werden muß. Ihm bleibt der Besitzcharakter. Diesem Besitztum ist Darstellung sekundär. Es existiert nicht bereits als ein Sich-Darstellendes. Gerade dies aber gilt von der Wahrheit.“ (I, 1, 209)*

Wie oben bereits angesprochen, ähnelt die Wahrheit eher der Sprache der Dinge, indem sie durch ein „Sich-Mitteilen“ (an dieser Stelle ein „Sich-Darstellen“) strukturiert ist. Dieses „Sich-Darstellen“ wird auch als Schönheit beschrieben, die als ein Scheinen, ein verführerisches aber nicht besitzbares Scheinen, dem Betrachter entflieht: *„Sein Scheinen, das verführt, solange es nichts will als scheinen, zieht die Verfolgung des Verstandes nach und läßt seine Unschuld einzig da erkennen, wo es an den Altar der Wahrheit flüchtet.“ (I, 1, 211)* Aus dieser Struktur der Wahrheit leitet Benjamin ab, dass, um der Ideenwelt und damit der Wahrheit nahe zu kommen, man eben nicht wie die Wissenschaft verfahren darf, also zu versuchen, die Wahrheit zu enthüllen, sondern dass der Philosoph andere Wege gehen muss. Dazu bezieht sich Benjamin auf Platons „Symposion“, in dem Eros als Begehrender der Schönheit thematisiert wird.

*„Dieser Flucht [des Schönen] folgt Eros, nicht Verfolger, sondern als Liebender; dergestalt, daß die Schönheit um ihres Scheines willen immer beide flieht: den Verständigen aus Furcht und aus Angst den Liebenden. Und nur dieser kann es bezeugen, daß Wahrheit nicht Enthüllung ist, die das Geheimnis vernichtet, sondern Offenbarung, die ihm gerecht wird.“ (I, 1, 211)*

Der Unterschied, den Benjamin zwischen „Angst“ und „Furcht“ darstellen will, ergibt sich einzig aus der Art des Verfolgers. Der „Verständige“ ist mit Sicherheit der Wissenschaftler, die Furcht ist also begründet. Aber die Wahrheit entflieht auch dem „Liebenden“, welcher, wie noch zu zeigen sein wird, der Philosoph ist. Die Angst ist zwar da, ist aber unbegründet,

---

<sup>80</sup> Es wäre indes interessant zu wissen, wie er diese enorme Wende im Gebrauch des Wortes „Erkenntnis“, die sich anscheinend seit dem frühen Sprachaufsatz ereignet hat, mit einer seiner Theorien über die Sprache rechtfertigen würde. Keine „Idee“ und kein „Name“ sind derart unstetig wie Benjamins Terminologie.

<sup>81</sup> Damit wendet sich Benjamin explizit gegen Husserls Phänomenologie, die zu eben dieser Zeit einerseits die Philosophie an den „Phänomenen“ auszurichten versucht und damit andererseits die Philosophie zu einer „exakten Wissenschaft“ machen will.

wie Benjamin beteuert, denn nur der Philosoph als Liebender bezeugt schließlich, dass Wahrheit eben nicht Enthüllung ist, sondern „gerecht werden“ – in der „Offenbarung“. Die Angst und die Furcht der Wahrheit beziehen sich indes auf die Enthüllung, welche das „Geheimnis vernichtet“.<sup>82</sup> Das Geheimnis als Teil der Wahrheit gilt es für den Philosophen zu wahren. Die Wahrheit gibt schon preis, was sie preiszugeben imstande ist und tut dies eben in ihrem Scheinen und ihrem „Sich-Darstellen“. Mehr kann und darf man ihr nicht entnehmen und auch nicht entreißen. Vielmehr muss der Philosoph sich selbst ihr anpassen, ihr gerecht werden.

### 3.3.2 Begriff, Idee und Phänomen

Wie dieses „gerecht werden“ als Darstellung aussieht, wird im Text explizit beschrieben. Auch wenn sich der Philosoph primär mit den Ideen beschäftigt, so spielt auch die empirische Welt, also auch die Phänomene, eine wesentliche Rolle, denn auch sie haben einen Bezug zur Ideenwelt: „Die Phänomene gehen aber nicht integral in ihrem rohen empirischen Bestande, dem der Schein sich beimischt, sondern in ihren Elementen allein, gerettet, in das Reich der Ideen ein.“ (I, 1, 213) Die Ideen nun beschreiben die Struktur der Phänomene als die Anordnung ihrer Elemente. Dabei müssen Phänomene und Ideen als grundsätzlich getrennt voneinander gedacht werden. Es gibt keinen direkten Bezug in Form einer Einverleibung, sondern nur eine Relation höherer Ebene. „Denn in Ideen sind die Phänomene nicht einverleibt. Sie sind in ihnen nicht enthalten. Vielmehr sind die Ideen deren objektive virtuelle Anordnung, sind deren objektive Interpretation.“ (I, 1, 214) Wieder einmal beschreibt Benjamin diesen Zusammenhang in einem Bild: „Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen.“ (I, 1, 214) Bei oberflächlicher Interpretation könnte man zunächst meinen, Benjamin würde damit seiner vorher getroffenen Aussage widersprechen, dass die Ideen sich die Phänomene nicht einverleiben, denn schließlich bestehen die Sternbilder doch zunächst einmal aus Sternen. Benjamin kommt es aber auf etwas anderes an: das Augenmerk richtet sich bei den Sternbildern einzig auf die Konstellation als eine Relation der Anordnung.<sup>83</sup> Diese Anordnung – er nennt sie auch Konfiguration – ist wiederum sehr nahe an der „Komposition“ in dem Aufsatz „Zeichen und Mal“. Ist dort die Komposition das

---

<sup>82</sup> Der schwierige Begriff des „Geheimnisses“ wird im Unterkapitel „Eros, Adam und die unschuldige Übersetzung“ gesondert behandelt.

<sup>83</sup> An dieser Stelle sei die Vermutung angemerkt, dass Benjamins Hinwendung zur Beschreibung der Sprache als innere Relationen und Konfigurationen bereits im Übersetzeraufsatz seinen Anfang nimmt, wo er als Gegenstand der Übersetzung nicht das Gemeinte und auch nicht die Art des Meinens veranschlagt, sondern eben deren Relation.

Mittel, das Bild in seiner Einheit zu fassen und dabei die Differenzen der Flächen auszulöschen, so versinnbildlichen hier die Ideen als Konstellation eine den Dingen, also den Phänomenen, transzendente Einheit. Oder wie Benjamin es zuvor formuliert: „*Daß die Wahrheit als Einheit und Einzigheit sich darstellt, [...]*“ (I, 1, 213)<sup>84</sup>

Etwas Entscheidendes ist jedoch anders: Die Ideen als differenzlose, abgeschlossene Einheiten sind der Schau versagt. Dies schließt Benjamin ausdrücklich aus. Das, was hier gelesen werden kann, sind einzig die Phänomene oder genauer deren „*Elemente*“. Es bleibt rätselhaft, was Benjamin mit den „*Elementen*“ meint. Es ist aber ersichtlich, dass sie Teile der Phänomene sind.

Etwas muss diesen Abstand zwischen Idee und Phänomen überbrücken oder darstellen. Der Begriff ist es, der diesen Zusammenhang erst herstellt:

*„Während die Phänomene durch ihr Dasein, ihre Gemeinsamkeit, ihre Differenzen Umfang und Inhalt der sie umfassenden Begriffe bestimmen, ist zu den Ideen insofern ihr Verhältnis das umgekehrte, als die Idee als objektive Interpretation der Phänomene – vielmehr ihrer Elemente – erst deren Zusammengehörigkeit zueinander bestimmt.“* (I, 1, 214 f)

Wollte man also den Zusammenhang in eine kausale Kette fassen, so ergäbe sich folgendes Bild: die Ideen prägen die Phänomene, die Phänomene wiederum die Begriffe. Damit ergibt sich ein analoger Zusammenhang wie im frühen Sprachaufsatz. Das Gotteswort wird zur Wahrheit mit ihrer „*das Wesen der Empirie erst prägende[n] Gewalt*“ und die „*Sprache der Dinge*“ zu den Elementen der Phänomene. Der Philosoph interessiert sich also nur insofern für die Phänomene, als er über sie Rückschlüsse auf die Ideen ziehen kann, anhand derer er seine Begrifflichkeit sozusagen neu ausrichten, sie justieren kann. Denn da der Philosoph nicht imstande ist, der Wahrheit, also der Ideen, habhaft zu werden, oder sie gar nur zu schauen, muss sein Weg ein Umweg sein: „*Darstellung ist der Inbegriff ihrer Methode. Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg [...]*“ (I, 1, 208). Dieser Umweg ist der über die Sprache, denn die Begriffe sind für den Philosophen das Handwerkszeug zur Darstellung der Ideenwelt: „*In dieser ihrer Aufteilung unterstehen die Phänomene den Begriffen. Die sind es, welche an den Dingen die Lösung in die Elemente vollziehen.*“ (I, 1, 213 f) Dieses Herauslösen und Aufteilen im Begriff bewirkt nun zweierlei: die Phänomene haben Anteil am Sein der Ideen und werden somit gerettet.<sup>85</sup> Gleichzeitig werden die Ideen durch eben diese

---

<sup>84</sup> In „*Lehre vom Ähnlichen*“ wird dieser Punkt noch eindeutiger anhand des Horoskops formuliert: „*Das zu erfassen, wird man vor allem einmal das Horoskop als eine originäre Ganzheit, die in der astrologischen Deutung nur analysiert wird, begreifen müssen. (Der Gestirnstand stellt eine charakteristische Einheit dar und erst an ihrem Wirken im Gestirnstand werden die Charaktere der einzelnen Planeten erkannt.)*“ II, 1, 206 Hervorhebung von mir, MS.

<sup>85</sup> Wovor sie gerettet werden, wird im Text nicht beschrieben. Es muss aber davon ausgegangen werden, dass sie etwa in dem Sinne „gerettet“ werden, wie Adam im frühen Sprachaufsatz die Dinge benennt und sie so von ihrer

Begriffe dargestellt: „*Indem die Rettung der Phänomene vermittelt der Ideen sich vollzieht, vollzieht sich die Darstellung der Ideen im Mittel der Empirie.*“ (I, 1, 214) Es findet ebenso – wie in den beiden vorher besprochenen Texten – eine Vermittlung statt. Der Philosoph ist Vermittler. Er steht außerhalb der Phänomene und außerhalb der Ideen. Die Begriffe sind in diesem Sinne und im gleichen Sinne wie in den beiden anderen Texten Medien, nicht aber des Philosophen (er ist selber vielmehr Teil des Mediums), sondern der Phänomene, um an einer transzendentalen Instanz (hier den Ideen) teilzunehmen: „*Durch ihre Vermittlerrolle leihen die Begriffe den Phänomenen Anteil am Sein der Ideen. Und eben diese Vermittlerrolle macht sie tauglich zu der anderen, gleich ursprünglichen Aufgabe der Philosophie, zur Darstellung der Ideen.*“ (I, 1, 214, Hervorhebung von mir, M.S.) Nun darf man sich das Aufteilen und Auflösen der Phänomene nicht als einen analytischen, intellektuellen Akt vorstellen. Im Gegenteil, da die Wahrheit dem Betrachter beständig flieht, sie niemals in eine Relation zu ihm tritt („*Wahrheit tritt nie in eine Relation[...]*“ (I, 1, 216)), muss er selbst in eine Relation zu ihr treten. Er muss sich selbst oder seine Sprache auflösen in der Kontemplation ihrer Konfiguration.

Er muss auf eine spezifische Art und Weise als Akteur oder als Operateur verschwinden, um der Wahrheit „*gerecht*“ zu werden.

Wenn die Wahrheit die Phänomene prägt, dann müsste man selbst Phänomen sein, um die Wahrheit erahnen zu können: „*Also erfordert die Struktur der Wahrheit ein Sein, das an Intentionslosigkeit dem schlichten der Dinge gleicht, [...]*“ (I, 1, 216).

Wenn die Wahrheit dem Betrachter entflieht, dann darf man als Betrachter schlicht nicht vorhanden sein: „*Das ihr [der Wahrheit] gemäße Verhalten ist demnach nicht ein Meinen im Erkennen, sondern ein in sie Eingehen und Verschwinden.*“ (I, 1, 216)

Man muss sich von der Wahrheit prägen lassen wie weiches Wachs: formlos, konturlos, intentionslos: „*Die Wahrheit ist der Tod der Intention.*“ (I, 1, 216) Selber Prägemasse für die Wahrheit zu sein wie das Ding, dabei „*[...] an Bestandhaftigkeit aber ihm überlegen*“ (I, 1, 216), das ist die Aufgabe des Philosophen.

*Eingehen* und *Verschwinden* sind hier Teil der Empfängnis. Das Empfangene ist aber die Konfiguration der Elemente in den Phänomenen als Abdruck. Das Eingehen als ein Hineingehen markiert damit ein Drinnen gegenüber den Phänomenen und macht damit ein Verschwinden gegenüber der Wahrheit der Ideen möglich. Wie bei der „*Aufgabe des Übersetzers*“ beschreibt Benjamin den Ort des Philosophen als einen Nicht-Ort, definiert ihn

---

Namenlosigkeit befreit oder im Übersetzeraufsatz der Übersetzer für das Fortleben der Werke sorgt. Vgl.: Sauerland, Karol: Zwischen Kreativlichkeit und Namen, S. 267 ff.

aber auch genauer: als ein Außen (verschwundenen) gegenüber der Wahrheit und ein Drinnen (eingegangenen) gegenüber den Phänomenen.

Wieder verbindet Benjamin auch Ort und Intention, denn das Eingehen und Verschwinden ist ein Erlöschen der Intention.<sup>86</sup> Der Philosoph muss sich also von seiner Intention befreien, er muss somit ortlos werden. In dieser Intentionslosigkeit kann er der Wahrheit gerecht werden, sich ihr einfügen, in sie eingehen. Benjamin vergleicht dieses Eingehen und Verschwinden des Philosophen mit der platonischen Anamnesis mit dem Unterschied, dass es sich nicht um eine bildhafte Wiedererinnerung handelt, sondern um eine rein sprachliche Kontemplation im Begriff. Diese sprachliche Entsprechung der Idee ist wiederum der Name.

Er ist für den Philosophen das Medium des Intentionsverlustes einerseits und hält andererseits auch schon implizit einen Bezug zum Begriff, also zum Wort, in welchem sich erneut zu der „Empfängnis“ die „Spontaneität“ hinzugesellt. Indem Benjamin, wie im frühen Sprachaufsatz, sich ab nun auf die adamitische Namensgebung beruft, beschreibt er die Aufteilung der Phänomene durch die Begriffe: *„Wie die Ideen intentionslos im Benennen sich geben, so haben sie in philosophischer Kontemplation sich zu erneuern. In dieser Erneuerung stellt das ursprüngliche Vernehmen der Worte sich wieder her.“* (I, 1, 217) Dass dieses ursprüngliche Vernehmen im Benennen im Wort mündet, dass auch sie weit entfernt ist, *„Spiel und Willkür zu sein“* (I, 1, 217) und auch sie sich gegen die *„mitteilende[n] Bedeutung der Worte“* (I, 1, 217) abzugrenzen sucht, lässt die Strukturanalogie zu dem, was Benjamin in der frühen Spracharbeit noch *„Übersetzung“* einer niederen in eine höhere Sprache nennt, deutlich zutage treten.<sup>87</sup> So wie Benjamin im Sprachaufsatz die Sprache aus dem Akt der Benennung herleitet, so definiert er die Aufgabe des Philosophen als die Darstellung der Ideen in Begriffen, die, angelehnt an die adamitische Namensgebung, die verschollene, ursprüngliche Konfiguration der Elemente in den Phänomenen beschreibt. Der Verlust der Intention ist nichts anderes als die (versuchte, ansatzweise) Rückversetzung des Philosophen in den adamitischen Erkenntniszustand.

---

<sup>86</sup> Welche freilich in ihrer „Reinheit“ nie wirklich erlangbar ist, wie auch Marleen Stössel einräumt. Vgl.: Stoessel, Marleen: *Aura*, S. 104.

<sup>87</sup> Tatsächlich beschreibt er diesen Text gegenüber Scholem als *„eine maßlose Chupze – nämlich nicht mehr und nicht weniger als Prolegomena zur Erkenntnistheorie, so eine Art zweites, ich weiß nicht, ob besseres, Stadium der frühen Spracharbeit[...] als Ideenleere frisieret“*. I, 3, 882.

### 3.3.3 Verbot und Enthüllbarkeit

Benjamins Bezug auf Platon und speziell auf das Symposion stellt einen ganz wesentlichen Zusammenhang von Wahrheit und Schönheit fest.<sup>88</sup> Das Symposion, auch „*Das Gastmahl*“ genannt, handelt von einer gesellschaftlichen Begebenheit im Hause des Agathon. Der Gastgeber fordert seine Gäste hierbei auf, eine Lobrede auf den Eros zu halten. Als letzter spricht Sokrates, der sich an einer sachlichen Analyse versucht und dabei verschiedene Stadien der Liebe und des Begehrens entwickelt. Auf diese bezieht sich Benjamin:

*“Wenn die Wahrheit schön genannt wird, so ist dies im Zusammenhange des „Symposions“ zu begreifen, das die Stufenfolgen der erotischen Begehrung beschreibt. Eros – so muß verstanden werden – wird seinem ursprünglichen Bestreben nicht untreu, wenn er sein Sehnen auf die Wahrheit richtet; denn auch die Wahrheit ist schön.“ (I, 1, 210 f)*

Die Wahrheit, die Benjamin als ein Sich-Darstellendes beschreibt, erklärt diesen Zusammenhang zur Schönheit. Das Sich-Darstellen ist Schönheit als Schein: *„Das Wesen der Wahrheit als des sich darstellenden Ideenreiches verbürgt vielmehr, daß niemals die Rede von der Schönheit des Wahren beeinträchtigt werden kann. In der Wahrheit ist jenes darstellende Moment das Refugium der Schönheit überhaupt.“ (I, 1, 211)* Die Wahrheit ist also immer schön, dennoch kann man den Umkehrschluss nicht einfach ziehen, dass alles Schöne wahr sei:

*„So lange nämlich bleibt das Schöne scheinhaft, antastbar, als es sich frank und frei als solches einbekennt. Sein Scheinen, das verführt, solange es nichts will als scheinen, zieht die Verfolgung des Verstandes nach und läßt seine Unschuld einzig da erkennen, wo es an den Altar der Wahrheit flüchtet.“ (I, 1, 211)*

Allzu rätselhaft mutet aber die von Benjamin konstatierte Verbindung von Schein und Schönheit an. Dabei gilt es beim Schein gleichzeitig das „Scheinen“ im Sinne von Glühen/Strahlen/Senden als auch im Sinne „Wirken als ob“ mitzulesen. Die verführerische Struktur des Schönen unterhält sowohl eine innige Verbindung zum Schein als auch zur Wahrheit und führt direkt zu dem, was Benjamin als dessen Geheimnis ausmacht. Die Flucht an den Altar der Wahrheit konterkariert nun aber den Schein oder relativiert ihn zumindest. Schein und Wahrheit sind bei Benjamin nicht notwendigerweise Gegensätze. Aufschluss gibt Benjamins Text *„Goethes Wahlverwandtschaften“*, in dem er bereits den Zusammenhang

---

<sup>88</sup> Für eine ausführliche Darstellung des Einflusses des „Eros“ auf Benjamins Denken siehe Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit, S.147 – 186.

zwischen Schönheit, Schein und Enthüllung ausgearbeitet hat. Dort schreibt er: *„Alles wesentlich Schöne ist stets und wesenhaft aber in unendlich verschiedenen Graden dem Schein verbunden.“* (I, 1, 194) Zunächst bezieht er diesen Schein der Schönheit auf das Lebendige und Körperliche, dann aber auch auf das Kunstwerk: *„Ein Moment des Scheins jedoch bleibt noch im Unlebendigsten erhalten, für den Fall, daß es wesentlich schön ist. Und dies ist der Fall aller Kunstwerke – [...]“* (I, 1, 194). Der Bezug zu der Wahrheit stellt sich nun aber komplizierter dar. Der Schein wiederum ist ein notwendiger Begleiter des Schönen, der diese Schönheit als Hülle schützt:

*„Nicht Schein, nicht Hülle für ein anderes ist die Schönheit. Sie selbst ist nicht Erscheinung, sondern durchaus Wesen, ein solches freilich, welches wesenhaft sich selbst gleich nur unter der Verhüllung bleibt. Mag daher Schein sonst überall Trug sein – der schöne Schein ist die Hülle vor dem notwendig Verhülltesten. Denn weder die Hülle noch der verhüllte Gegenstand ist das Schöne, sondern dies ist der Gegenstand in seiner Hülle.“* (I, 1, 195)

Benjamin bricht also die Sein/Schein-Dichotomie auf, um zu einer Dialektik des Scheins in der Schönheit zu kommen. Schein/Hülle und verhüllte Wahrheit sind nicht ein und dasselbe, wohl aber Schein/Hülle und das Verhüllt-Sein der Wahrheit, nämlich Geheimnis.

Der Bezug zu der Wahrheit ist derweil noch weit komplizierter:

Benjamin wehrt zunächst einen Ansatz ab, der seiner Ansicht nach *„auf philosophisches Barbarentum hinaus“* -läuft (I, 1, 195). Schönheit ist eben nicht sichtbar gewordene Wahrheit, denn *„abgesehen von ihrem Mangel an Methodik und Vernunft“* ist die These, ist enthüllte Wahrheit keineswegs schön: *„Enthüllt aber würde er [der verhüllte Gegenstand] unendlich unscheinbar sich erweisen.“* (I, 1, 195) Unscheinbar ist das enthüllte Geheimnis, wo es vorher schön war. Die Enthüllung ist eine Verwandlung des Schönen in das Unscheinbare, es ist schon nicht mehr dasselbe: *„Hier gründet die uralte Anschauung, daß in der Enthüllung das Verhüllte sich verwandelt, daß es „sich selbst gleich“ nur unter der Verhüllung bleiben wird.“* (I, 1, 195) Schönheit, die enthüllt wird, vergeht. Sie hört sofort auf, das Schöne zu sein. Ihr Scheinen ist das Geheimnis: *„Denn sie [die Schönheit] macht nicht die Idee sichtbar, sondern deren Geheimnis.“* (I, 1, 196)

In der Episode „Schränke“ aus der Berliner Kindheit wird diese Struktur der Schönheit anhand von Strümpfen anschaulich dargelegt:

*„[...] dann stieß ich auf meine Strümpfe, welche da gehäuft und in althergebrachter Art, gerollt und eingeschlagen, ruhten, so daß jedes Paar das Aussehen einer kleinen Tasche hatte. Nichts ging mir über das Vergnügen, meine Hand so tief wie möglich in ihr Inneres zu versenken. Und nicht nur ihrer wolligen Wärme wegen. Es war „Das Mitgebrachte“, das ich immer im eingerollten Innern in der Hand hielt und das mich derart in die Tiefe zog. Wenn ich es mit der Faust umspannt und mich nach Kräften in dem Besitz der weichen, wollenen Masse bestätigt hatte, fing der zweite Teil des Spiels an, der die*

*atemberaubende Enthüllung brachte. Denn nun ging ich daran, „Das Mitgebrachte“ aus seiner wollenen Tasche auszuwickeln. Ich zog es immer näher an mich heran, bis das Bestürzende vollzogen war: „Das Mitgebrachte“ seiner Tasche ganz entwunden, jedoch sie selbst nicht mehr vorhanden war. Nicht oft genug konnte ich so die Probe auf jene rätselhafte Wahrheit machen: daß Form und Inhalt, Hülle und Verhülltes, „Das Mitgebrachte“ und die Tasche eines waren. Eines – und zwar ein Drittes: jener Strumpf, in den sie beide sich verwandelt hatten.“ (IV, 1, 284)*

„Das Mitgebrachte“ in der geheimnisvollen Tasche enthüllt sich unter den Kinderhänden in die offenbarte Wahrheit: einen banalen Strumpf. Die Banalität ist die zwangsläufige Folge der Enthüllung. Das Geheimnisvolle, welches das Begehren geweckt hatte, ist nicht das Geheimnis, sondern das Geheimsein des Geheimnisses. Das Enthüllen oder dessen Versuchung durch das Verbot ist der eigentliche Reiz des Spiels, der aber durch das Enthüllt-Sein des Geheimnisses verloren geht.<sup>89</sup> Aber wie kann man also beim Enthüllen der Enthüllung entgehen? Wie kann man das Geheimsein bewahren, auf dass es „*sich selbst gleich*“ bleibt? Benjamin gibt hier keine Antwort. Er schreibt nicht, was zu tun sei, er klärt diese Konfusion nicht auf. Aber es ist interessant, was er stattdessen tut: er geht über zum nächsten Beispiel. Es ist ein Beispiel, das das Verbot weiter in den Vordergrund rückt: die Bücher, die ihm die Eltern verboten haben zu lesen. Das Verbot bringt ihn sogar dazu, Bücher zu lesen, deren Inhalt er überhaupt nicht versteht.<sup>90</sup> Benjamin geht hier jedoch nicht darauf ein, ob er sie irgendwann verstand und ob auch sie ihm *unscheinbar* wurden, sondern er geht über zum nächsten Beispiel, dann zur nächsten Episode und zur nächsten usw. Er variiert das Thema des Geheimnisses von Text zu Text, von der Sprache der Dinge bis zum Schein der Schönheit. Nirgends geht es ihm um den Inhalt (des Strumpfes/ Buches/ Schrankes), genauso wenig um eine Erläuterung (des Geheimnisses/ Verbotes/ Schönen/ Scheinhaften), sondern um das stetige Überschreiten in seiner Wiederholung: „*Mein Vertrauen in die Magie war schon erschüttert; schärferer Reize bedurfte es, um es zurückzubringen.*“ (IV, 1, 284) Immer muss die nächste Grenze überschritten werden. Das Über-Schreiten wird in seiner Stetigkeit aber zu einem Fort-Schreiten. Benjamin, der auf „*jener Straße, die ich später auf Wanderungen, die kein Ende nahmen [...]*“ schreitet, erfährt dort in der Episode „*Erwachen des Sexus*“ „*das Erwachen des Geschlechtstriebes*“ (IV, 1, 251) als ein (zeitliches) Überschreiten eines Verbots. Obwohl er schon beim Bücherbeispiel schreibt: „*Mit der Unschuld war es vorbei und ein Verbot schuf es.*“ (IV, 1, 284) schreitet er aber längst auf

---

<sup>89</sup> Man muss hier aber vorsichtig sein. Die Strumpfgeschichte ist ein Gedanke, den Benjamin einerseits viel später und andererseits zuallererst in der Kritik zu Marcel Proust „*Zum Bilde Prousts*“ formulierte. Zwischen Goethe und Proust liegen weit über einhundert Jahre und zwischen den beiden ihnen gewidmeten Aufsätzen etwa zehn. Das Denken des Geheimnisses und der Schönheit hat sich dort schon gewandelt. Es wird darauf noch zurückzukommen sein.

<sup>90</sup> Vgl.: IV, 1, 285.

dieser Straße, noch bevor seine Hand im Strumpf verschwand. Und er geht noch auf ihr in „Goethes Wahlverwandtschaften“, wenn er schreibt: *„Also wird allem Schönen gegenüber die Idee der Enthüllung zu der der Unenthüllbarkeit.“* (I, 1, 195) Man muss Benjamin hier ergänzen, denn die Unenthüllbarkeit ist nichts anderes als die Enthüllbarkeit plus das Verbot der Enthüllung. Es ist der Weg der Erotik<sup>91</sup>, der unnachgiebigen Verfolgung des Schönen und dessen Darstellung in immer neuer Variation, was wiederum den Bezug zurück zum Symposium herstellt.

### 3.3.4 Eros, Adam und die unschuldige Übersetzung

Dass Philosophie ein Übersetzen ist und dass die Aufgabe des Philosophen die des Übersetzers ist, wird auch anhand des „*Symposiums*“ deutlich. Der von Benjamin beschriebene Bezug zwischen Wahrheit und Schönheit kommt tatsächlich in der Lobrede des Sokrates auf den Eros zum Tragen. Während seine Vorredner versuchen, sich in der Preisung der Qualitäten des Eros zu überbieten<sup>92</sup>, setzt Sokrates' Rede bei dessen Verortung an, besser bei seiner Nicht-Verortung. Da Eros das Schöne begehrt, kann er selber Schönheit nicht besitzen, da man – so argumentiert Sokrates – nichts begehrt, was man bereits hat. Entgegen den in den vorherigen Reden getroffenen Aussagen kann Eros also ganz unmöglich selber schön sein. Andererseits ist er aber auch nicht hässlich, sondern etwas Drittes. Sokrates beschreibt seine Herkunft nicht als Gott, sondern als Dämon, einem „[...] *Mittelwesen zwischen Sterblichem und Unsterblichem.*“ (S, 202 B). Auch ist er nicht weise und auch nicht unwissend, sondern „*zwischen Weisheit und Unwissenheit*“ (S, 204 A) stehend. Diese Nicht-Verortbarkeit, dieses Weder-noch und dieses Sowohl-als-auch, welches Eros auszeichnet, macht ihn zum Philosophen. *„Denn gewiß zählt doch die Weisheit zu dem Allerschönsten; die Liebe aber ist auf alles Schöne gerichtet: folglich ist ein Eros Philosoph; als Philosoph aber steht er in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Unwissenden.“*(S, 204 B) Denn wer eines von beidem ist, wird nicht philosophieren.

*„Keiner der Götter philosophiert oder begehrt weise zu werden, denn sie sind es bereits; auch wenn sonst jemand weise ist, philosophiert er nicht. Ebensowenig philosophieren wiederum die Unverständigen, noch begehren sie weise zu werden. Denn das eben ist das Verderbliche am Unverstand, daß man, ohne schön, gut und verständig zu sein, dennoch sich selber genug dünkt.“* ( S, 204 A)

---

<sup>91</sup> Stoessel fasst diese Erotik bei Benjamin sehr pointiert in den Begriff „*Woll-Lust*“. Vgl.: Stoessel, Marleen: Aura, S. 144.

<sup>92</sup> Man könnte auch sagen, sie versuchen „Eros“ zu übersetzen.

Eros ist nicht nur Mittelwesen, er ist auch selber ein Mittler, und ganz ähnlich wie Benjamin den Philosophen und den Übersetzer beschreibt, auch ein Mittler hin zu einer transzendentalen Instanz. Er ist sogar ganz explizit ein Bote und ein Übersetzer, ein „Dolmetsch“ der Menschen zu den Göttern.

*„Dolmetsch und Bote zu sein von den Menschen bei den Göttern und von den Göttern bei den Menschen, von den einen für ihre Gebete und Opfer, von den andern für ihre Befehle und Vergeltungen der Opfer, und so die Kluft zwischen beiden auszufüllen, so daß durch seine Vermittlung das All sich mit sich selber zusammenbindet.“ (S, 203 A)*

Das Begehren ist aber, wie Sokrates weiter ausführt, bei genauerer Betrachtung nicht mehr ein Begehren nach dem Schönen, sondern ein Begehren nach dem Erzeugen des Schönen. Dem Schönen durch dessen Darstellung in der Benennung „gerecht“ zu werden, erklärt Benjamin zu der Aufgabe des Philosophen. Dem Schönen durch Erzeugung von Schönerem gerecht zu werden erklärt Sokrates zum „göttlichen Akt“, der auf nichts anderes zielt als auf Unsterblichkeit.

*„Weil die Zeugung das Ewige und Unsterbliche ist, soweit dies vom Sterblichen erreicht werden kann. Daher muß denn nach dem Zugestandenem die Liebe in und mit dem Guten auch zugleich auf die Unsterblichkeit gerichtet sein, wenn anders sie doch nach dem dauernden Besitze des Guten strebt. So ist denn nach dieser Darlegung notwendig auch die Unsterblichkeit Gegenstand der Liebe.“ (S, 207 A)*

Eros, der selber nicht schön sein kann, begehrt nun das Schöne, um selber Schönes zu erzeugen, um in dieser Erzeugung doch noch Anteil zu haben an der göttlichen Unsterblichkeit.

Es wird klar, warum Benjamin sich auf das Symposion bezieht. Platon scheint ihn nicht nur in der erkenntniskritischen Vorrede, sondern in großen Teilen seiner Übersetzungstheorie zu bestätigen. Dennoch bleibt der Verweis auf das Symposion flüchtig; die aufgezeigten Parallelen werden nicht herausgearbeitet; der Eros nicht als Übersetzer/Philosoph als Kronzeuge geladen. Zudem verzichtet Benjamin auf seinen Übersetzungsbegriff in der erkenntniskritischen Vorrede gänzlich, obwohl er diesen so schön mit dem Symposion hätte rechtfertigen können. Stattdessen bemüht Benjamin Adam, der doch auch nur ein Götterbote ist, ein Übersetzer der Sprache der Dinge und des Schönen. Es gibt aber einen Unterschied zwischen Adam und Eros. Eros strebt selber nach der Unsterblichkeit, also nach dem Anteil am Göttlichen. Adam aber ist selbstloser: er möchte den Phänomenen Anteil am Göttlichen verschaffen. Sie will er retten, nicht sich selbst. Deshalb schafft er selber nicht etwas Schönes, also Wahres, sondern bringt es nur zur „Darstellung“. Das, was er schafft, die „Übersetzung“, gehört selbst nicht zur Welt des Schönen, sondern ist nur Mittler, ist nur der Weg oder das

Gehen auf diesem Weg zum Schönen. Die Erlösung bleibt bei Benjamin immer ein Versprechen, aber ein Versprechen, das sich verheißungsvoll darstellt, und zwar eben erst in der Übersetzung als der Bereich des Verbotes und die Andeutung auf ihre Erlangbarkeit als transzendentes Telos.

Die Übersetzung hat keinen Ort. Sie ist selber nichts oder sie ist transparent wie eine „Arkade“. Sie stellt nur etwas dar, was sie selbst nicht ist, ja etwas, was sich sogar auch ohne sie darstellt. Sie bindet sich irreversibel an das Original und supplementiert es als dessen Sprachorgan in die Sphäre des Profanen. Als solches kann sie nicht selbst wieder benannt/übersetzt werden. Sie geht ein und verschwindet in das zu Übersetzende, an einem Ort, der immer außerhalb der Sprache ist. Die Übersetzung bemüht sich, die verbotene Zone nicht zu betreten, sondern sie darzustellen. Und während Eros teilhat an der Göttlichkeit und der Unsterblichkeit und damit an der Schönheit, verschwindet der Übersetzer und findet keine Erlösung, ganz im Gegensatz zu den von ihm geretteten Phänomenen.

Es tut sich eine weite Kluft zwischen Adam und Eros auf, als zwei Betrachtungen der Übersetzung. Eros schafft in seiner Übersetzung selber etwas Schönes, welches wiederum übersetzbar ist und so das Werden und Vergehen in Gang hält. Aber weil die benjaminsche Übersetzung nur die flüchtige und vorläufige Darstellung der Erlösung ist, bleibt sie selber unübersetzbar. Und weil die Philosophie Übersetzung ist, ist ihr Ausgangspunkt bei Benjamin eben nicht das bisher Geschriebene in philosophischen Schriften, sondern sie muss beim Original, den Ideen und der Wahrheit, immer von Neuem ansetzen, eine neue Übersetzung versuchen und sich in dieser erneuern.

Wäre aber die eigentliche Benennung nicht möglich und wäre auch die Benennung selber etwas Schönes, welches das Geheimnis in sich trägt (besser: *mit* sich trägt), dann wäre jede Übersetzung ein Original. Wenn all seine Versuche, das Schöne zu benennen, nicht denkbar wären ohne die Benennung von anderen, wenn auch er seine „Namen“ nur entlehnt hätte, wenn also auch die Benennung schon eine Übersetzung der Übersetzung wäre, dann hätte es die unschuldige Übersetzung nie gegeben. Eben das ist der Unterschied, der schon im frühen Sprachaufsatz die paradiesische von der nachparadiesischen Sprache scheidet. Die getrennten Sphären des Namens und des Zeichens markieren die Grenze zwischen Übersetzung und Übersetzung der Übersetzung, zwischen Adam und Eros, zwischen Unschuld und Schuld. Die ursprüngliche Benennung des (jungfräulichen) Originals gegen die „willkürlich“ auferlegte Konvention des Zeichens.

Der entscheidende Unterschied zwischen Adam und dem sokratischen Eros entfaltet sich am eindrucksvollsten an einer frühen Kritik Benjamins an Sokrates. Sokrates' Verweis auf die

„Schwangerschaft“ des Eros, die durch das Schöne affiziert wiederum Schönes gebärt, wird hier von Benjamin scharf angegriffen: *„Der Geistige aber ist – vielleicht nicht der Zeugende – sicherlich aber der ohne schwanger zu werden empfängt.“* (II, 1, 131)

Benjamins Ideal des (männlichen) Geistigen ist also die Empfängnis ohne Schwangerschaft. Die Schwangerschaft impliziert das Austragen und schließlich das Gebären eines Kindes. Die Schwangerschaft ist die Voraussetzung der Geburt des Schönen, wie Sokrates es darstellt. Für Benjamin kommt aber diese Schwangerschaft nicht in Frage: *„Wie für das Weib unbefleckte Empfängnis die überschwengliche Idee von Reinheit ist, so ist Empfängnis ohne Schwangerschaft am tiefsten das Geisteszeichen des männlichen Genius.“* (II, 1, 131) Ebenso wie die „unbefleckte Empfängnis“ die jungfräuliche Reinheit Marias bewahren soll, so soll die Empfängnis ohne Schwangerschaft eine ursprüngliche Unschuld der Übersetzung evozieren. Um zu ergründen, was Benjamin an der Schwangerschaft ablehnt, lohnt es sich, Adam zurate zu ziehen. Seine „Empfängnis“, die Benjamin ja auch so nennt, ist insofern keine Schwangerschaft, als dass sie selbst nichts Schönes erschafft. Das Kind kommt durch ihn nicht zur Welt, es wird lediglich benannt, und das auch ohne vom Eigenen, also von der Intention des Übersetzers „kontaminiert“ zu werden. Es ist, als ob der Übersetzer übersetzen wollte, ohne seine Signatur hinzuzusetzen. Nur befreit von jeglicher Intuition und Berechnung kann er seiner heiligen Aufgabe gerecht werden. Sein Befragen der Dinge will Antwort haben, will nur empfangen, was die Dinge preisgeben, niemals aber „der Autor“ einer Übersetzung sein. Dagegen Sokrates:

*„Die sokratische ist nicht die heilige Frage, die auf Antwort wartet und deren Resonanz erneut in der Antwort wieder auflebt, sie hat nicht wie die reine erotische oder wissenschaftliche Frage den Methodos der Antwort inne, sondern gewaltsam, ja frech, ein bloßes Mittel zur Erzwingung der Rede verstellt sie sich, ironisiert sie – denn allzugenau weiß sie schon die Antwort.“* (II, 1, 131)

Benjamin spricht Sokrates genau jene „Schau der Dinge“ ab, die er in Adam verwirklicht sieht und die die Grundlage seines Übersetzungsbegriffs darstellt: *„Durch Haß und Begierde verfolgt er [Sokrates] das Eidos und sucht es objektiv zu machen, weil die Schau ihm versagt ist.“* (II, 1, 131)

Es ist also jene Ortlosigkeit, die bei Sokrates nur vorgegaukelt wird. Hinter seiner Ironie versteckt sich immer ein Ort, von dem aus er spricht. Man könnte meinen, Sokrates fehlt die Demut. Benjamin nennt ihn zu Anfang einen „unmusischen Menschen“.<sup>93</sup> Das kann zweierlei heißen: Sokrates hat keinen Sinn für Kunst oder Sokrates ist kein Klangkörper in dem oben zitierten Sinne der Resonanzfähigkeit seiner Fragen. Nach Benjamin stimmt wohl beides,

---

<sup>93</sup> Vgl.: IV, 1, 129.

denn wenn Kunst ein Sich-Mitteilen ist und dieses wiederum nur der Reflex auf die Sprache der Dinge ist, dann ist nur ein intentionsloser Resonanzkörper der Kunst wirklich fähig: „Wenn aber seine Liebe der allgemeinen Fähigkeit sich mitzuteilen: der Kunst entbehrt, wovon bestreitet er ihr Wirken? Vom Willen. Sokrates bildet den Eros zum Diener seiner Zwecke.“ (II, 1, 129) Er macht sich Eros zum Mittel, so wie der nachparadiesische Mensch die Sprache. Die Unschuld des Eros ist schon verloren bei Sokrates. Sokrates hat die Reinheit des Eros angetastet, hat ihn seiner unschuldigen Intentionslosigkeit beraubt und ihn prostituiert, indem er ihn zum Mittel seiner Zwecke macht.

Wenn Benjamin im Übersetzeraufsatz Hölderlins Sophoklesübersetzungen als das „Urbild“ der Übersetzung erklärt, wenn er im frühen Sprachaufsatz vom „*unmittelbaren Medium*“ spricht und er hier nun den unschuldigen Eros denken will, dann offenbart sich jene unüberbrückbare Spannung in seinem Denken, das die Grenze des Verbots selbst schon überschritten hat und im selben Zug diese Überschreitung noch zur Unschuld verklärt, um sie eifersüchtig zu bewachen.

## 4 Ent-Stellung

Es hat sich eine Wende vollzogen in Benjamins Denken. Oft wurde sie als „materialistische Wende“ bezeichnet, weil sein Studium des Marxismus deutliche Spuren in seinem Werk hinterließ. Dem soll auch hier nicht widersprochen werden. Dennoch wäre es zu einseitig, diese Wende auf den Marxismus zu reduzieren. Sigrid Weigel hat zum Beispiel darauf aufmerksam gemacht, wie auch die Spuren des Studiums von Freuds Psychoanalyse deutlich zu Tage treten.<sup>94</sup> Es ist aber vielleicht noch etwas anderes passiert oder besser Benjamin hat seinem Denken selbst etwas passieren lassen.

Von diesem Ereignis soll ausgegangen werden, um näher an den Ort der ursprünglichen Übersetzung heranzukommen. Diese Idee, die Benjamin nie loslässt, zwingt ihn dazu Wege zu gehen, die abseits der herkömmlichen Pfade liegen, auf denen alle seine Begriffe in den Abgrund zu stürzen drohen. Er wird den Ursprung neu erfinden müssen. Er wird auch die Sprache neu denken müssen. Er wird sein Denken völlig neu aufbauen und dennoch versuchen, an es anzuknüpfen. Diese Bewegung selbst kommt dem sehr nahe, was Derrida in „*Die Einsprachigkeit des Anderen*“ zu zeigen versucht.

Derrida gewährt dabei einen tieferen Einblick in die Übersetzung. Zentral taucht dabei auch immer wieder der Begriff der Übersetzung auf, der hier noch stärker als in „*Babylonische Türme*“ an die Wendung zum Anderen gekoppelt ist. Dieser Wendung an den Anderen und ihrer wichtigen Stellung beim Sprechen wird auch durch die Struktur des Textes Rechnung getragen, die als fiktiver Dialog die Thesen des Textes verhandelt. Auch bei Benjamin tritt der Andere in den Bezug zur Sprache ein und mit ihm das Gesetz. Benjamins Wandlung und die neuen Konzepte, die sich daraus ergeben, sollen deshalb auf verschiedenen Ebenen mit denen Derridas gegengelesen werden. Auf diese Weise soll auch an die Dialogform der Einsprachigkeit angeknüpft werden, als ein ebenso fiktiver Dialog zwischen Benjamin und Derrida.

Derridas zentrale These „*Ich habe nur eine Sprache und die ist nicht die meinige*“ (Einsprachigkeit, 11) kehrt dabei in unterschiedlichen Variationen immer wieder und wird auf unterschiedlichen Ebenen neu inszeniert. Es ist schwierig, Derridas Gedanken eins zu eins auszurollen, da sich der Text immer vage und unentschieden hält und dabei immer selbst interpretationsbedürftig bleibt. Der vermeintlich feste Bezugspol Derrida entschwindet also ebenso in der Interpretation wie die Texte Benjamins. Es wird mir also nichts anderes übrig bleiben, die Übersetzung ohne Original zu versuchen und sogar beide, Benjamin und Derrida,

---

<sup>94</sup> Vgl.: Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit, S. 69 f.

auf eine ganz neue Art zu inszenieren, so dass sie vielleicht eine vage Ähnlichkeit mit ihren Vorbildern haben, in Wirklichkeit aber völlig entstellt sind.

## **4.1 Die Ersetzung der Mutter**

### **4.1.1 Die Mutter und das Gesetz**

In der „*Erkenntniskritischen Vorrede*“ ist die Idee mit einem Geheimnis verbunden, derer der Philosoph nicht habhaft werden kann. Ihre Darstellung im Begriff muss sich über den Umweg des Phänomens erst herauskristallisieren. Dabei gilt zu bedenken, dass der Begriff und die Idee voneinander völlig unabhängig sind und einzig durch das Phänomen miteinander in Beziehung treten. Während aber die Ideen die „*objektive Interpretation*“ (I, 1, 214) der Phänomene sind, sind die Begriffe deren Extreme: „*Vom Extremen geht der Begriff aus.*“ (I, 1, 214) Die Ideen sind hingegen das „*Allgemeine*“ (I, 1, 214). Die Idee ist somit das ruhende Zentrum inmitten der extremen Begriffe, die mehr eine Überzeichnung des Phänomens sind als deren „*objektive Interpretation*“, was den Ideen vorbehalten bleibt. Benjamin begründet dies damit, dass das Empirische, wovon der Begriff ausgeht, am tiefsten durch das Extreme durchdrungen wird. Da es mehr als einen Begriff gibt, gibt es mehrere Extreme. In ihrer Mitteilung, so kann man annehmen, ist die Idee versteckt. Aber dies wäre unvorsichtig, wenn man davon ausgeht, dass Benjamin durchaus die Idee als Ursprung situiert. Schließlich prägen die Ideen erst die Phänomene, die Phänomene wiederum die Begriffe. Benjamin scheint dies zunächst zu unterstreichen, wenn er diese Ursprünglichkeit in dem Bild der Mutter festzuhalten versucht. Eine Mutter, die für die Extreme das Zentrum bildet: „*Wie die Mutter aus voller Kraft sichtbar erst da zu leben beginnt, wo der Kreis ihrer Kinder aus dem Gefühl ihrer Nähe sich um sie schließt, so treten die Ideen ins Leben erst, wo die Extreme sich um sie sammeln.*“ (I, 1, 215) Aber es ist schon eine sehr seltsame Mutter, die Benjamin beschreibt. Eine Mutter, die erst zu leben beginnt, indem sie von den Extremen (Begriffen) umgeben wird. Hier tut sich eine Ungleichzeitigkeit auf, die die Mutter zum Kind ihrer Kinder macht. Sie ist nicht die geläufige Mutter, die das Leben gibt, sondern sie ist die Mutter, die selber erst durch ihre Kinder geboren wird, zum Leben kommt. Benjamin nennt die Ideen auch „*Faustische Mütter. Sie bleiben dunkel, wo die Phänomene sich zu ihnen nicht bekennen und um sie scharen.*“ (I, 1, 215) Das Sternbild muss dunkel bleiben, wo keine Sterne sind. Die

Ideen, so scheint es, werden erst durch die extremen Phänomene erschaffen. Das Geheimnis der Idee ist, dass sie nicht existiert, dass sie jedenfalls der empirischen Welt nicht vorgängig ist, sondern in der Wiederkehr der Phänomene erst konstituiert wird.

Benjamin streitet dies aber ab. Denn die Ideen seien zwar *„in der Welt der Phänomene nicht gegeben“* (I, 1, 215), aber sie sind es durchaus in einer anderen Art von „Sein“: *„Also erfordert die Struktur der Wahrheit ein Sein, das an Intentionlosigkeit dem schlichten der Dinge gleicht, an Bestandhaftigkeit aber ihm überlegen wäre.“* (I, 1, 216) Dieses Sein ist der adamitische Name. Indem Benjamin erneut diesen Rekurs auf Adam nimmt, tauscht er die Mutter aus durch das Gesetz des Vaters, dem *„Vater der Menschen als der Vater der Philosophie“* (I, 1, 217), dessen Wort *„von neuem seine benennenden Rechte beansprucht.“* (I, 1, 217) Die Mutter, vom Vater erschaffen und von ihren Kindern zum Leben erweckt, ist nicht die Idee, sondern der Name. Die Ideen, die eben noch die „ewigen Konstellationen“ waren, werden so zu der ursprünglichen Benennung, eine Benennung, die wie ein Gesetz ihre Rechte beansprucht. Diese Rechte, vom Vater Adam auferlegt, müssen von seinen Söhnen, den Philosophen, in einem *„Kampf um die Begriffe“* aber durchgesetzt werden: *„Und so ist die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte, die so oft ein Gegenstand des Spottes gewesen ist, mit Grund ein Kampf um die Darstellung von einigen wenigen, immer denselben Worten – von Ideen.“* (I, 1, 217) Es ist wichtig, dass es nur wenige Worte sind, denn auch die Ideen sind endlich: *„Deren benannte Vielheit ist zählbar.“* (I, 1, 218) Adam hatte vor seiner Austreibung nur die Zeit, alles einmal zu benennen, ganz im Gegensatz zu Benjamin, der die Idee Mutter, Sternbild und Name nennt. Aber auch wenn er sie gleich im Anschluss noch „Sonne“ nennen wird, so scheint für Benjamin „Name“ doch der richtige Name für die Idee zu sein, jedenfalls der, auf den es ihm ankommt. Und auch wenn Benjamin mit dieser adamitischen Namensgebung zweifellos die wenigen Begriffe der Philosophie erweitert, so ist nach ihm die *„Einführung neuer Terminologien“* zumindest *„bedenklich“*, denn eben das meint er ja mit der adamitischen Namensgebung. Weil diese nämlich so weit entfernt ist, *„Spiel und Willkür“* zu sein und die nachparadiesische Benennung, *„an welchem das Meinen mehr Anteil hat als die Sprache“* von dieser abweicht, muss sie ein *„mißglücktes Benennen“* sein. (I, 1, 217)<sup>95</sup> Es ist also eine zweifache Bewegung, die Benjamin hier vollzieht: er führt den Namen „Namen“ ein, mit dem er die Idee benennt und leitet aus dieser Benennung die Unrechtmäßigkeit aller anderen Benennungen ab. Natürlich kann er dies mit seiner Theorie

---

<sup>95</sup> Diesen eigenartigen Zug Benjamins, das Gegenteil dessen zu praktizieren, was er theoretisch manifestiert, hat Werner Fuld in seiner Benjaminbiographie herausgearbeitet. Anschaulich zeigt Fuld dies an Benjamins Übersetzungstätigkeit einerseits (vgl.: Fuld, Werner: Walter Benjamin, S. 122) und der philologisch unzureichenden Zitierweise andererseits. Vgl.: ebd. S. 150 ff.

nicht rechtfertigen, weil ja auch der Name „Name“ kein adamitischer ist. Benjamin meint aber doch diejenigen Benennungen abwehren zu können, die „*der Objektivität, welche die Geschichte den Hauptprägungen der philosophischen Betrachtung gegeben hat*“ (I, 1, 217) entraten, also die nicht philosophisch tradierten Begriffe.<sup>96</sup>

Das Recht oder Vorrecht der adamitischen Namensgebung ist aber nichts anderes als das Leben oder Fortleben der Mutter – als Original. Die Erneuerung der Begriffe durch die Anschauung der Phänomene verhilft der Mutter zu neuem Leben. Ähnlich wie im Übersetzeraufsatz das Original durch die Übersetzung seine „*stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung*“ (IV, 1, 11) erreicht, so entfalten die Begriffe das Leben der Mutter. Aber anders als in „*Die Aufgabe des Übersetzers*“ treffen sich in der Idee die Vorstellungen des Ursprungs mit denen des Teleos, des Originals mit der „*reinen Sprache*“. Sie ist in Benjamins Vorstellung sowohl Mutter als auch unerreichbares Ziel einer Wahrheit. Deshalb ist die Aufgabe des Philosophen die Rückversetzung in den adamitischen Urzustand bei gleichzeitigem Darstellen der Ideenwelt. Die Idee als Name ist Mutter und Gesetz des Vaters zugleich, sie ist Urbild und absolute Übersetzung, das Urbild der Übersetzung. *Eingehen und Verschwinden* ist das ihr gemäße Verhalten. Eingehen in die Mutter und in ihr verschwinden soll der Philosoph, aber das „*Mitgebrachte*“ darf nicht enthüllt werden. Benjamin beteuert, die Mutter nicht enthüllen zu wollen. Sie wäre dann schließlich nicht mehr die Mutter, die einzige Mutter, sie wäre nicht mehr „*sich selbst gleich*“ (I, 1, 195). Aber vielleicht wäre sie sich ähnlich.

#### 4.1.2 Mutter und Sprache

Derrida richtet sich in „*Die Einsprachigkeit des Anderen*“ vor allem auch gegen die Vorstellung einer ursprünglichen Sprache, selbst wenn sie nur ursprünglich ist für den Einzelnen, der von seiner „*Muttersprache*“ spricht. Dieser Terminus, der immer Gefahr läuft, zu einem natürlichen und genealogischen Besitzanspruch zu verführen, ist Grundlage des Buches. Die Mutter, weil sie die einzige ist oder sein will, ist schon der Herd der Verrücktheit der Sprache. Anschaulich erklärt Derrida diesen Punkt in einer ausgedehnten Fußnote anhand eines Interviews mit Hannah Arendt: der Interviewer befragt sie zu ihrem Bezug auf die deutsche Sprache, ob er das Exil und die Leiden der Nazizeit überdauert hat. Sie antwortet:

---

<sup>96</sup> Er scheint sich daran auch nicht zu stören, dass der adamitische Name selber kein philosophisch tradierter Begriff ist.

„Immer. Ich habe mir gedacht, was soll man denn machen? Es ist ja nicht die deutsche Sprache gewesen, die verrückt geworden ist. Und zweitens: Es gibt keinen Ersatz für die Muttersprache.“<sup>97</sup> Diese Bestimmtheit in Arendts Antwort verwundert Derrida. Die Intention, die Arendt verfolgt, scheint zwar klar: die Bürger sind verrückt geworden, nicht die Sprache. Dennoch bezweifelt Derrida, dass nicht auch eine Sprache verrückt werden kann. Derrida erinnert an Rousseau, der die mütterliche Fürsorge für unersetzlich hält und an das Bild der Mutter, das man hat und das immer für unersetzlich gehalten wird, ebenso wie Arendt die Muttersprache für unersetzlich hält. Wenn also eine einzigartige Mutter verrückt wird, „wem sollte man dann noch glauben?“ (Einsprachigkeit, 103) Die Mutter darf nicht verrückt werden, denn: „Wenn eine Mutter den Verstand verliert ist die Erfahrung dessen genauso erschreckend wie wenn der König verrückt wird. In beiden Fällen ist dasjenige, was verrückt wird, etwas wie das Gesetz oder der Ursprung des Sinns (der Vater, der König, die Königin, die Mutter).“ (Einsprachigkeit, 105) Ein Abgrund tut sich zwischen ihren beiden Sätzen auf, der Arendt beunruhigt: „Sie verneint nicht, sie verleugnet.“ (Einsprachigkeit, 102) Denn wenn die Sprache unersetzlich ist, wenn sie mehr ist als nur ein äußerliches Werkzeug des Menschen, was Arendt ja mit der Unersetzbarkeit der Muttersprache sagt, dann hat sie einen Anteil an der Verrücktheit der sie sprechenden Subjekte, „[...] dann ist es gerade notwendig, daß der sprechende Bürger in einer Sprache verrückt wird – in der die gleichen Wörter ihren angeblich gemeinsamen Sinn verlieren oder pervertieren.“ (Einsprachigkeit, 104)

Der gemeinsame Sinn der Worte, so könnte man sagen, hat sich in der Nazizeit „pervertiert“. Spontan fallen einem Begriffe wie „Volk“, „Blut“, „Rasse“, ja sogar das Wort „Muttersprache“ selbst zusammen mit „Vaterland“ ein. Diese Begriffe waren sicher noch dieselben, aber dennoch haben sie einen anderen „Sinn“ bekommen, wurden sie pervertiert: „Was nun Arendt überhaupt nicht zu bedenken scheint, was sie auf die natürlichste Weise der Welt zu bannen, verneinen oder verwerfen scheint, das ist die Mehrdeutigkeit in einem Wort:[...]“ (Einsprachigkeit, 103). Pervertiert oder ver-rückt, ver-rückt an eine andere Stelle oder an einen anderen Ort. Die Mutter knüpft auf gewisse Weise an Derridas Überlegungen zum Eigenamen an. Auch der Eigenname, als Phanstasma der Einzigartigkeit, erweist sich als die Austauschbarkeit schlechthin. Nicht der Eigenname selbst, sondern sein Einschreiben in verschiedene ihm fremde Bezüge ist die Substitution. Und das, was Derrida in „Babylonische Türme“ „Eigennamen“ nannte, diese Wörter ohne eigenen „Sinn“ können folglich an einen anderen Platz oder Ort gesetzt werden. Obwohl also die Mutter und das Wort „Mutter“ immer dasselbe bleibt (immer auf dieselbe Weise gerufen und geheißen wird), ist sie doch nie die

---

<sup>97</sup> Gaus, Günther: Günther Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt.

gleiche, wird sie immer ausgetauscht, indem ihr Ort selbst ausgetauscht wird. „Mutter“ ist zudem ein Wort, das immer mit der „Einzigartigkeit“ und „Un austauschbarkeit“ assoziiert wird. „Mutter“ ist also die Unersetzbarkeit „par excellence“<sup>98</sup> und als ein solches Beispiel schon ihrer Einzigartigkeit beraubt, weil sie eingeschrieben im Diskurs schon etwas anderes bedeutet. Indem Derrida ihre beispielhafte Einzigartigkeit oder dieses Phantasma der Einzigartigkeit, das mit ihr verknüpft wird, herausarbeitet, wird sie ihm also zu einem Beispiel der Ersetzbarkeit schlechthin. Diese Verrücktheit der Sprache macht die Mutter selbst zur Quelle der Verrücktheit, in der das Einzigartige als ein Beispiel selbst substituierbar und übersetzbar wird: „[...] *die Mutter als Muttersprache, die Erfahrung selbst der absoluten Einzigartigkeit, die allein ersetzt werden kann, weil sie unersetzbar ist, übersetzbar weil sie unübersetzbar ist (was würde man sonst übersetzen?), die Mutter ist der Wahnsinn: die einzigartige Mutter (sagen wir, die Mütterlichkeit, die Erfahrung mit der Mutter) ist immer ein Wahnsinn und also immer als Mutter und Ort des Wahnsinns verrückt.*“ (Einsprachigkeit, 106)

Indem Arendt den Wahnsinn der Nazizeit beim Wort nennt, gibt sie ein anschauliches Beispiel dieser Ersetzbarkeit der Einzigartigkeit und dem Wahnsinn der Sprache: „*Das Entscheidende ist der Tag gewesen, an dem wir von Auschwitz erfuhren.*“<sup>99</sup> Es ist nicht sicher, ob Arendt vor der Nazizeit den Namen „Auschwitz“ kannte. Der Name bezeichnete nur einen kleinen Ort in der Provinz, 50 Kilometer westlich von Krakau. Zur Zeit des Interviews aber reicht die bloße Nennung des Namens „Auschwitz“, um ein unaussprechliches und einzigartiges Ereignis zu bezeichnen, den Wahnsinn und die Verdrängung selbst: „*Es ist eine Weise, eine Evidenz anzuerkennen und zu beglaubigen: ein Ereignis wie „Auschwitz“, wo der Name selbst, der dieses Ereignis benennt, für Verdrängung stehen kann.*“ (Einsprachigkeit, 108) Ähnlich wie „Bavel“ gleichzeitig „Verwirrung“ bedeutet, indem sich das Ereignis der Sprachverwirrung selbst in den Namen eingeschrieben hat, so bedeutet „Auschwitz“ heute gleichzeitig „Verdrängung“ und noch viel mehr.

### 4.1.3 Ersetzung und Wiederholung

Rückbezogen auf Benjamins Konstellation der Ideen lassen sich genau diese Konflikte nachzeichnen, die das Einzigartige und Ursprüngliche der Mutter mit ihrer Beispielhaftigkeit für die Begriffe in Einklang zu bringen suchen. Wenn nämlich die Ideen selbst die

---

<sup>98</sup> Vgl.: Einsprachigkeit, 105.

<sup>99</sup> Gaus, Günther: Günther Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt.

Phänomene prägen, die Ideen aber erst durch diese zu leben beginnen, dann kann der Ursprung nicht mehr in kausalen Zusammenhängen gedacht werden. In Benjamins Skizzen zu der Vorrede findet sich genau an dieser Stelle nicht umsonst ein eingeschobener Diskurs zum Ursprung. Obwohl er das Vorrecht der Idee zur Prägung der Dinge beibehalten will, situiert er den Ursprung im Phänomen: *„Am Sein haben somit Dinge nur soweit Anteil, als sie ursprünglich sind.“* (I, 3, 935) Die Darstellung der Ideen müsse also in *„Ursprungsbegriffen“* geschehen<sup>100</sup>. Dafür allerdings muss Benjamin den Begriff des „Ursprungs“ selbst zunächst reformulieren:

*„Diese [Kennzeichen der Ursprünglichkeit] sind in einer Analyse des Ursprungs zu finden. Ursprung hat nichts gemein mit Entstehung. Er visiert vielmehr die entscheidenden Momente, kraft deren ein Werdendes, wenn dies zu sagen erlaubt ist, gleichsam Strudel wird, und in eine eigene Formation, eine Gesetzlichkeit, sein Entstehungsmaterial hineinreißt. Im Ursprung wird weniger das Werden des Entsprungenen, als ein dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint.“* (I, 3, 935)

Diese Neuverortung des Ursprungs als Strudel des Werdens jenseits des Werdens und Vergehens ist schon eine eigentümliche Definition. Der Ursprung ist selbst aus dem *„Werden und Vergehen“ entsprungen*. In Benjamins terminologischer Exotik wie dem *„unmittelbare Medium“* und dem *„Urbild der Übersetzung“* reiht sich der *„entsprungene Ursprung“* nahtlos ein. Dieser kann aber durchaus als ein Versuch gewertet werden, der Kausalität des Ursprungs zu entkommen, und zwar indem er ihr die Geschichtlichkeit entgegenhält: *„Die Kategorie des Ursprungs ist also nicht, wie Cohen meint, eine rein logische, sondern historisch. Nur ist das Phänomen des Ursprungs einer flachen, einzig dem Kausalverlaufe zugewandten Geschichtsbetrachtung nicht gegeben.“* (I, 3, 935) Diese Neukonzeption des Ursprungs, die sich notwendig aus Benjamins Neukonzeption der Idee ergibt, basiert also gleichsam auf einer Neukonzeption von Geschichte. Geschichte soll hier nicht mehr von der Ursache zur Wirkung bestimmt werden, also als kausaler Zusammenhang, sondern die Ursache soll *nachträglich* von der Seite der Wirkung bestimmt werden. Aber dies soll nicht willkürlich oder nicht analytisch, sondern teleologisch geschehen:

*„Vielmehr gehört es einer solchen [Geschichtsbetrachtung] zu, deren Zentrum in der Untersuchung der historischen Zeit liegt und welche deren Epochen nicht als Gebilde subjektiver Anschauungsweise sondern einer objektiv und teleologisch bestimmten Rhythmik, in welche der Kausalzusammenhang unter moralischen Begriffen eintritt, zu erfassen strebt.“* (I, 3, 935)

Vom Telos der Offenbarung ausgehend wird der Ursprung und die Geschichte im Allgemeinen rückwirkend durch moralische Begriffe bestimmt. Indem sich Geschichte und deren Interpretation moralischen Begriffen unterordnet, wird der Ursprung aktiv *situert*. Der

---

<sup>100</sup> „Mutter“ wäre somit eine adäquate Wahl, um die Idee der „Idee“ zu beschreiben.

Ursprung wird damit also als „*unvollendete Restauration der [S.9] Offenbarung*“ (I, 3, 935) interpretiert bzw. als solche gesucht. Diese artifizielle Nachträglichkeit des Ursprungs bricht nun vollends mit jeglicher philosophischen Tradition. In Anlehnung an Derrida müsste man hier eigentlich sagen: Ursprung wird „*unvollendete Restauration der [S.9] Offenbarung*“ gewesen sein. „Wird gewesen sein“, weil hier Ursprung ein nachträglich gedeuteter Aufschub der Offenbarung bedeutet, der sich erst in einer unbestimmten Zukunft als solcher herausstellen wird. Die Objektivität, von der Benjamin spricht, ist eine zukünftige, aber als Blick auf die Offenbarung eine (zukünftig) objektive. Indem Benjamin den Ursprung mit dem Telos kurzschließt, entbehrt er aber gleichzeitig dieser Objektivität. Denn wenn diese eine in die Unendlichkeit aufgeschobene ist, was seine Konzeption ja impliziert, dann fehlen ihm folglich die Maßstäbe zur Beurteilung des Ursprünglichen. Wie kann man also eine „*unvollendete Offenbarung*“ als solche erkennen, wenn man die Offenbarung nicht kennt? Das Erkennen muss also ein Wiedererkennen der Offenbarung sein, als Hindeutung auf die vergangene und zukünftige Offenbarung zugleich, eine Anamnese des nie Dagewesenen und des längst Vergangenen:

*„Damit erfüllt Darstellung des Ursprünglichen den Charakter der Entdeckung. Einer Entdeckung aber, die in einzigartiger tiefster Weise sich verbindet mit der Wiedererkennung. Es ist das Wiedererkennen eines Unerhörten als eines in uralten Zusammenhängen beheimateten. Die Entdeckung einer Aktualität eines Phänomens als eines Repräsentanten vergessener Zusammenhänge der Offenbarung.“* (I, 3, 936)

Die Anamnese anhand der Aktualität des Phänomens ist ein Erinnern seiner Geschichte, aber damit gleichzeitig ein Zurückholen. Es kombiniert die Einmaligkeit des Erlebnisses mit der Einmaligkeit seiner Ursprünglichkeit als eine Wiederholung. Ein Wieder-holen seiner Geschichte im Jetzt. Geschichte ist Wiederholung und Einmaligkeit:

*„Eine solche Konzeption der die Grenze zwischen Natur- und Weltgeschichte ernsthaft problematisch werden müsste, würde Wiederholung als wesentlichstes Motiv jeder Periodisierung in beiden betrachten und die Frage, in welchem Sinne es in der Geschichte, einem als solchen unwiederholbaren Verlaufe, diese dennoch gibt zum experimentum crucis ihrer Geschichtsphilosophie machen.“* (I, 3, 935)

Als ob Benjamin merkt, wie ihm in diesem kurzen Exkurs über den Ursprung und die Geschichte alle Kategorien wegbrechen, sobald er an der Ursprünglichkeit und Einmaligkeit des Ursprungs rührt, setzt er mit einem „*[Wie] dem auch sei –*“ (I, 3, 936) neu ein und schreibt weiter: „*für die philosophisch geleitete Begriffsbildung liegen die Richtlinien im Ursprung und genauer gesagt in jener ihm innewohnenden Antinomie nach der in allen wesenhaften Erscheinungen das Moment der Einmaligkeit und der Wiederholung einander bedingen.*“ (I, 3, 936)

Benjamin hat keine Antworten auf diese Antinomie, die im Herzen des Ursprungs alle seine Kategorien bedroht. Die Mehrdeutigkeit in der Wiederholung bedroht die Objektivität und die Einmaligkeit des Ursprungs, die er dennoch denken will, sogar denken muss, ohne die die adamitische Benennung, die Idee und die Mutter ihr Gesetz nicht mehr rechtfertigen könnten. Ursprungsbegriffe dürfen nicht mehrdeutig sein, sondern müssen das einzigartige Ereignis bezeichnen. Und doch ist Wiederholung möglich, ist der Ursprung vielfältig. Der Ursprung wird bei Benjamin tatsächlich zum Strudel, er zieht seine Argumentation in sich hinein bis hin zu ihrem inneren Kern – dem Geheimnis: *„Durch Verschränkung seiner Momente wird alles Ursprüngliche geheimnisvoll.“* (I, 3, 936) Man kann vielleicht sagen, Benjamin ist eingegangen und verschwunden in der Idee oder in der Mutter und erfährt sie als wiedererinnerte Ursprünglichkeit des Phänomens. Er ist eingegangen wie eine Kinderhand in die Tasche. Er hält das *„Mitgebrachte“*, das Geheimnis, in der Hand. Er wird es hinausziehen, *„bis das Bestürzende vollzogen“* (IV, 1, 261) ist.

*„Ursprung ist Idee!“* (I, 3, 936) steht dort als Einfügung. Eine *nachträgliche* Einfügung, die die Ursprünglichkeit des Phänomens, um das es die ganze Zeit ging, mit der Idee *gleichsetzt*. Das Ausrufezeichen aber markiert eine Erkenntnis, vielleicht eine Erkenntnis, die ganz im Gegensatz zur der *Wahrheit* steht, eine enthüllende Erkenntnis. An Christian Rang schreibt er später enttäuscht über diese Arbeit: *„[...] jedes vollkommene Werk ist die Totenmaske seiner Intuition.“* (B, 1, 327)

#### 4.1.4 Ähnlichkeit, die Ursprünglichkeit der Ersetzung

Nach vielen Jahren, in denen die Sprachphilosophie aus dem Zentrum von Benjamins Denken gerückt war<sup>101</sup>, setzt er in dem Text *„Lehre vom Ähnlichen“* in einer neuen Konstellation das Phänomen mit den Wörtern in ein neues Verhältnis – diesmal ohne die Idee:

*„Ordnet man Wörter der verschiedenen Sprachen, die ein gleiches bedeuten, um jenes Bedeutete als ihren Mittelpunkt, so wäre zu erforschen, wie sie alle – die miteinander oft nicht die geringste Ähnlichkeit besitzen – ähnlich jenem Bedeuteten in ihrer Mitte sind.“* (II, 1, 207)

Die unersetzliche Mutter ist ersetzt worden durch das Phänomen, das Ding, um das sich ihre Kinder, die verschiedenen Worte in verschiedenen Sprachen, scharen. *„Ursprung ist Idee“* heißt eben auch *„Idee ist Ursprung“*. Nach der Enthüllung ist die Idee zwar nicht mehr *„sich selbst gleich“* (I, 1, 195), dafür sich aber *„undurchschaubar ähnlich“* (II, 1, 313), genauso wie jenes Dritte: der Strumpf. Diese Ähnlichkeit wird aber nun selbst zum Geheimnis und schreibt

---

<sup>101</sup> Vielleicht war sein *„Vertrauen in die Magie [...] schon erschüttert;“* IV, 1, 261.

Benjamins Überlegungen von den Aufsätzen „*Zum Bilde Prousts*“, „*Über das mimetische Vermögen*“ und „*Lehre vom Ähnlichen*“<sup>102</sup> bis hin zu seinen Texten über die Geschichte fort. Bevor Benjamins Mimesistheorie der Sprache genauer betrachtet wird, lohnt es sich, diese Ersetzung der Mutter durch die Ähnlichkeit im Proustessay genauer zu betrachten. Benjamin schreibt Proust einen „*passionierten Kultus der Ähnlichkeit*“ (II, 1, 313) zu, den er einerseits aus dem Erleben in der Traumwelt und andererseits wiederum aus der Kindheit ableitet und dafür wiederum das Strumpfbeispiel heranzieht:

„*Die Ähnlichkeit des Einen mit dem Andern, mit der wir rechnen, die im Wachen uns beschäftigt, umspielt nur die tiefere der Traumwelt, in der, was vorgeht, nie identisch, sondern ähnlich: sich selber undurchschaubar ähnlich, auftaucht. Kinder kennen ein Wahrzeichen dieser Welt, den Strumpf, der die Struktur der Traumwelt hat, wenn er im Wäschekasten, eingerollt, „Tasche“ und „Mitgebrachtes“ zugleich ist. Und wie sie selbst sich nicht ersättigen können, dies beides: Tasche und was drin liegt, mit einem Griff in etwas Drittes zu verwandeln: in den Strumpf, so war Proust unersättlich, die Attrappe, das Ich, mit einem Griff zu entleeren, um immer wieder jenes Dritte: das Bild, das seine Neugier, nein, sein Heimweh stillte, einzubringen.*“ (II, 1, 314)

Der Strumpf, wie er hier dargestellt ist, verbindet das Moment der Unnahbarkeit mit dem der Ähnlichkeit. Der Prozess der Enthüllung wird hier als eine Befriedigung erfahren, die ein Heimweh stillt. Aber die Unersättlichkeit, das Immer-Wieder der Enthüllung deutet auf die kurz zuvor erwähnte „*elegische Glücksidee*“, die „*das Ewige Nocheinmal, die ewige Restauration des ursprünglichen, ersten Glücks*“ wiederherstellen soll. (II, 1, 313) Die ewige Restauration eines Ursprunges, ein immer (wieder-)hergestellter Ursprung in seiner stetigen Wiederholung, bildet das Antriebsmoment Prousts, das ihn wie ein Kind immer wieder in die Tasche greifen lässt, um sie in der profanen Enthüllung zu dem Dritten werden zu lassen. Die Reaktualisierung des Ursprunges, wie sie Benjamin schon in den Entwürfen zum Trauerspielbuch konzeptioniert, taucht hier also in Form der persönlichen und individuellen Erinnerung wieder auf. Ursprung und Erinnerung werden in der Sehnsucht nach Ähnlichkeit verknüpft.

Das Dritte, der Strumpf, ist bei Proust das Bild. Das Bild ist nichts anderes als eine doppelte Metapher der Ähnlichkeit: einerseits ist Bild selber eine Metapher für „Metapher“ und andererseits sind beide, Bild und Metapher, Residuen der Ähnlichkeit schlechthin. Die Ähnlichkeit des Bildes, die eben keine Gleichheit oder Identität darstellt, sondern vielmehr in seiner Entstellung, die die Differenz mit einschließt, dem Erleben in der Traumwelt nahe steht, muss als ein surrealistisches Bild gelesen werden. Und so ist Prousts Sehnsucht nach

---

<sup>102</sup> Die sich wiederum selbst undurchschaubar ähnlich sind. Zu den genaueren Unterschieden zwischen „*Lehre vom Ähnlichen*“ und „*Über das mimetische Vermögen*“ siehe auch: Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, S. 61.

diesem Glück ein „*Heimweh nach der im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt, in der das wahre surrealistische Gesicht des Daseins zum Durchbruch kommt.*“ (II, 1, 314)

In dem Rückbezug der Strumpfgeschichte auf Proust sagt Benjamin aber noch etwas anderes: die „Tasche“ ist „Attrappe“. Sie, die Mutter, die Idee, ist immer schon Attrappe gewesen für etwas anderes. Sie war niemals „*sich selbst gleich*“, sondern diese Sich-selbst-Gleichheit war nur eine Halluzination: ein Phantasma. Ein Phantasma, das Benjamin bei Proust als das Phantasma des „Ich“ entlarvt sieht. Das „Ich“, die Identität vor aller Entstellung, die immer wie die Mutter mit Einzigartigkeit verbunden gedacht wird, ist also nur eine Attrappe für etwas anderes, für das Wiederholbare und niemals mit sich selbst gleiche. Das elegische Glücksverlangen Prousts stellt dieses Andere her, indem es die entstellte Erinnerung vergegenwärtigt, als Wieder-herstellung und Wieder-holung. Man kann also sagen, Benjamin hat die Mutter ersetzt. Und man kann sagen, Benjamin hat sie ersetzt durch die Ersetzung selbst. Die Komplizität dieses „ursprünglichen Glücks“, das nur in seiner (entstellten) Wiederholung überhaupt erlebbar scheint, wird bei Benjamin leider nicht weitergeführt. In seinen umfangreichen Aufzeichnungen zu diesem Essay findet sich aber folgende Notiz:

*„Es kann hier darauf hingewiesen werden, daß in der Wahrnehmung der Ähnlichkeit Erlebnis und Erinnerung zusammentreten. Wie ausschlaggebend wird in diesem Lichte im Werke Prousts die Rolle der Ähnlichkeit. Sie allein entgeht der von Freud formulierten und für die Kenntnis Prousts so aufschlußreichen Feststellung: man könne ein Erlebnis nur entweder erleben oder aber erinnern, der Gegenstand wahrer Erinnerung – der memoire involontaire – sei immer ein Nicht-Erlebtes.“* (II, 3, 1066)

Das Erinnern des nicht Erlebten, der „memoire involontaire“, generiert sozusagen erst dieses „*ursprüngliche Glück*“. Oder wie es Benjamin an anderer Stelle zu definieren versucht: „[...] *ihre Bilder kommen nicht allein ungerufen, es handelt sich vielmehr in ihr um Bilder, die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten.*“ (I, 3, 1064) In dem Moment der Wahrnehmung des Ähnlichen tritt es zutage wie die „*unvollendete Restauration der [S.9] Offenbarung*“ (I, 3, 935). Das Heimweh nach der „*im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt*“ ist das Heimweh nach der Offenbarung. Ein Heimweh nach dem, was nie stattgehabt hat, das aber als Versprechen in der Zukunft liegt.

## 4.2 Identität und Assimilation

### 4.2.1 Einmaligkeit und Exemplarität

Die von Benjamin im Proustessay miteinander verschränkten Probleme Assimilation, Identität, Erinnerung und Sprache werden auch in Derridas *„Die Einsprachigkeit des Anderen“* verhandelt.

Das Phänomen der Einsprache ist eng mit dem Problem der Identität verknüpft, das Derrida in dem Dialog zwischen den beiden Polen „Einmaligkeit“ und „Exemplarität“ zu fassen versucht. Um diesen Umstand zu erläutern, scheint der eine (inszenierte) Dialogpartner im vierten Kapitel selber eine Inszenierung zu geben: *„Unter dem Titel: ‘Die Einsprachigkeit des Anderen’ stellen wir uns etwas figürlich vor, entwerfen eine Figur. Sie wird nur vage Ähnlichkeit mit mir selbst als auch mit der Gattung der autobiographischen Anamnese haben, die immer mit aller Strenge auftaucht, wenn man sich im Raum der Erzählung [relation] exponiert.“* (Einsprachigkeit, 37) Man kann dies als den Anfang der Übersetzung interpretieren. Die Exposition des Selbst ist Ausgangspunkt der Übersetzung. Aber bei genauer Betrachtung hat die Inszenierung schon begonnen, und zwar zwei Kapitel vorher mit der Frage: was ist franko-maghrebinisch?<sup>103</sup> Diese Frage nach einer zuvor anvisierten *„aristotelischen Logik“* beantwortend<sup>104</sup>, stellt Derrida scheinbar fest, dass Franko-maghrebinisch-Sein nur an dem abzulesen sei, der *am meisten* franko-magrebisch ist. Nun macht sich der Sprecher daran, eine Situation zu imaginieren, in der er Abdelkebir<sup>105</sup> erklärt: *„Lieber Abdelkebir, schau, ich halte mich für den am meisten franko-maghrebinischen von uns beiden und vielleicht sogar für den einzigen Franko-Maghrebiner.“* (Einsprachigkeit, 27) In diesem Akt des Sich-als-Exemplar-Setzens gerät er aber schon in die Aporie, dass er seine „Einzigartigkeit“, seine „Identität“, die seine Beispielhaftigkeit *signiert*, aufzugeben scheint. Andererseits wäre die einzig wahre und absolute Beispielhaftigkeit nur in der „Einmaligkeit“ zu finden, wenn also Derrida tatsächlich der *„einzige“* Franko-Maghrebiner wäre. Das Interessante aber an dieser Aussage ist der Performativ der Setzung. Die Beispielhaftigkeit

---

<sup>103</sup> Vgl.: Einsprachigkeit, 24 f.

<sup>104</sup> Vgl.: Einsprachigkeit, 25.

<sup>105</sup> Abdelkebir Khatibi ist ein franco-maghrebinischer Schriftsteller. Derridas Text bezieht sich zentral auf sein Werk: *„Amour bilingue“*, Fata Morgana, Montpellier, 1983.

setzt bereits die Existenz einer Gattung oder eines Geschlechts des Franko-Maghrebiner voraus. Derrida zeigt aber an anderer Stelle, dass solch eine „Wesenheit“ zumindest fragwürdig ist, dass es sie jedenfalls in den allgemeinen Kategorien der Staatsbürgerschaft oder ethnischen oder sprachlichen Zugehörigkeit nicht gibt: *„Auch wenn ich das Gefühl geäußert habe, daß ich hier und dort der einzige Franko-Maghrebiner bin, so autorisiert mich das nicht, im Namen von irgend jemandem und vor allem nicht im Namen irgendeiner franko-maghrebinischen Wesenheit zu sprechen, deren Identität gerade in Frage steht.“* (Einsprachigkeit, 30)

Das Sprechen im Namen einer Wesenheit ist *gleichzeitig* dessen sprachliche Setzung. Kategorien, Gattungen und Arten werden durch solche Bekenntnisse erst geschaffen.<sup>106</sup> Das Problem taucht hier also als das Problem der Gattung, der Art und des Geschlechts auf, also der Zugehörigkeit im Allgemeinen:

*„Was diese rätselhafte Bedeutung des Bezeugens beziehungsweise des exemplarischen Charakters des Beweises anbelangt, so haben wir es hier mit einer ersten und sicherlich allgemeinsten Frage zu tun: Was passiert, wenn jemand darauf verfällt, eine angeblich einzigartige Situation – zum Beispiel die meine und zwar indem er Zeugnis davon ablegt – in Ausdrücken zu beschreiben, die zu hoch für ihn und in einer Sprache formuliert sind, deren Allgemeingültigkeit einen gewissermaßen strukturellen, universellen, transzendentalen oder ontologischen Wert annimmt?“* (Einsprachigkeit, 38)

Diese Aussage ist beispielhaft für die Beispielhaftigkeit, denn sie operiert gleich auf mehreren ihrer Ebenen. Die Frage des exemplarischen Bezeugens soll angeblich die „*allgemeinste*“ und die „*erste*“ Frage sein. Sie ist beispielhaft, sogar am meisten beispielhaft für die Beispielhaftigkeit. (Gibt es „die Beispielhaftigkeit“ überhaupt?) Das „*allgemeinste*“, diese Exposition im Superlativ, konterkariert jedoch sofort die Beispielhaftigkeit und löscht sie aus, denn beispielhaft kann schließlich nur das Gewöhnliche sein, die Regel, niemals aber die Ausnahme oder das Besondere.

Aber diese einzigartige Situation eines Sprechers wird schon dadurch umstrukturiert, dass der Sprecher über sein Leben, seine angeblich einzigartigen Erfahrungen, in einer Sprache berichtet, die allgemeingültig sein soll:

*„Wie soll man unter diesen Umständen dieses Mal beschreiben, wie soll man diese Einmaligkeit bezeichnen?“* (Einsprachigkeit, 38)

Die Einmaligkeit des eigenen Lebens bleibt also verschlossen, sie kann nicht mitgeteilt werden, denn der Versuch des Mitteilens wäre schon dessen Verallgemeinerung. Dies formuliert sozusagen schon die Bedingung dessen, was man „*Identität*“ nennt. Identität, Alleinstellung, unveräußerbare Einzigartigkeit kann es eben nur in einem sprachlichen

---

<sup>106</sup> An anderer Stelle nennt er dies auch das „*Wahrheitmachen*“. Einsprachigkeit, 119.

Solipsismus geben, der in einer Einsprachigkeit (mit Wittgenstein könnte man sie vielleicht „Privatsprache“ nennen) eingeschlossen bleibt. Das Einmal der Einsprachigkeit, der einmalige Akt der Äußerung, wird aber, sobald er ausgesprochen ist, nicht einzigartig bleiben. Der Vokativ als einziger Garant von Einzigartigkeit wäre das absolute Idiom, also unwiederholbar und kann somit in der Sprache nicht funktionieren. Die Einzigartigkeit dieser Sprache verbürgt doch aber das, was man die „Identität“ oder die Identifizierung nennt.

*„Das bin ich. Diese Einsprachigkeit, für mich bin ich das. [...] Aber außerhalb ihrer würde ich nicht ich selbst sein. Sie konstituiert mich, sie diktiert mir noch die Selbstheit [ipséité] von allem auf, sie schreibt mir auch eine mönchische Einsamkeit vor, als ob Gelübde mich gebunden hätten, noch bevor ich sprechen lernte. Dieser unerschöpfliche Solipsismus, das bin ich noch vor mir. Auf Dauer.“*

(Einsprachigkeit, 11 f)

Diese Unaussprechlichkeit der Einzigartigkeit des Selbst ist dem Selbst noch vorgängig. Das heißt, das *Wie* der Nichtmittelbarkeit des Selbst diktiert und determiniert dieses.

Indem Derrida nun Zeugnis von seiner angeblich einzigartigen Situation ablegt, keine Muttersprache zu haben, weil ihm alle Sprachen auf verschiedene Weise verwehrt wurden, setzt er die komplexe Verflechtung von Einmaligkeit und Exemplarität in Szene.

Einerseits war ihm als algerischen Juden die einheimische arabische Sprache verwehrt, weil sie gesellschaftlich verpönt war als Sprache des Untertanen. Fast niemand sprach diese Sprache in der Schule, sie wurde dort zwar als Fremdsprache angeboten, aber es gab kaum Schüler, die dieses Angebot nutzten. Andererseits war ihm auch die französische<sup>107</sup> Sprache in einem anderen Sinne verwehrt. Dafür zeugt der allgemeine Zwischenstatus Algeriens, das als ehemalige Kolonie weder ein „Département“ Frankreichs war noch wirklich als eigenständiges Land mit eigener Kultur gelten konnte. So handelt der Unterricht in der Schule vor allem von Frankreich, der Metropole. Die Sprache und die Erziehung sind zwar französisch, aber immer woanders hin, nach „*anderswo*“ verwiesen, in ein fernes, unbekanntes Land. Derrida spricht in diesem Zusammenhang auch von der „*Sprache des Herren*“<sup>108</sup>. Seine Reaktion auf diese Ausschließung ist der Versuch einer radikalen und eifersüchtigen Aneignung dieser Sprache. Sie führt soweit, dass Derrida sich unwillkürlich selbst zum Wächter jener „Reinheit“ des Französischen macht, aber andererseits nie wirklich das Gefühl hat, selber ein „reines“ Französisch zu sprechen.<sup>109</sup>

Diese postkoloniale Erfahrung, die Derrida hier schildert, von der er Zeugnis ablegt, die seine persönliche und ganz eigene spezielle Vita widerspiegelt, soll nun aber in der allgemeinen

---

<sup>107</sup> Vgl.: Einsprachigkeit, 55 f.

<sup>108</sup> Einsprachigkeit, 72.

<sup>109</sup> Vgl.: Einsprachigkeit, 78 f.

und allgemeingültigen Forderung enden: *„Ein jeder muß fortan unter Eid erklären können: Ich habe nur eine Sprache, und die ist nicht die meinige, [...]“* (Einsprachigkeit, 46). Derrida hätte sicher leichtere Beispiele geben können, welche diese Forderung hätten rechtfertigen können. Dennoch nimmt er sein eigenes Schicksal, welches tatsächlich außergewöhnlich ist, als ein Beispiel, sogar als das einzige Beispiel, welches offensichtlich nur schwer universell und exemplarisch zu übertragen ist. Natürlich ist das beabsichtigt, denn genau damit demonstriert er bereits die Unmöglichkeit des exemplarischen Sprechens, des Sprechens für den Anderen sowie gleichzeitig dessen unbedingte Notwendigkeit als eine Aporie:

*„Allem Anschein zum Trotz ist diese außergewöhnliche Situation wohl zugleich exemplarisch für eine allgemeingültige Struktur; sie repräsentiert oder reflektiert eine Art von ursprünglicher „Entfremdung“, die jede Sprache als Sprache des anderen einsetzt: als unmöglichen Besitz einer Sprache.“* (Einsprachigkeit, 124)

Derrida präsentiert sich oder den Einsprachigen<sup>110</sup> als Exemplar einer Gattung, die keiner Gattung angehörig ist. Er ist beispielhaft für das Nicht-Vorhandensein einer solchen Beispielhaftigkeit, von der er Zeugnis ablegt.

#### **4.2.2 Die Signatur des Eigenen in der Sprache des Anderen**

Die Erfahrung der Einsprachigkeit zu artikulieren, zu erzählen oder zu demonstrieren scheitert schon daran, dass die „Identität“, also das Ich, von dem man spricht, nicht vorsprachlich ist: *„Man muß schon wissen, in welcher Sprache ich gesagt wird, ich mich ausspreche. [...] Es geht ihnen [den Sprachen] niemals vorher, es ist also nicht unabhängig von der Sprache im allgemeinen.“* (Einsprachigkeit, 52) Der Bezug zum Ich muss ein ausgesprochener Bezug sein, der sich also mit der Sprache oder in der Sprache bildet:

*„Es hätte sich also dieses Ich in einer unauffindbaren Situation gebildet, wobei es immer anderswohin, auf anderes, eine andere Sprache, den anderen im allgemeinen verweisen würde. Es hätte sich in einer nicht situierbaren Erfahrung der Sprache, der Sprache also im weiteren Sinne dieses Wortes, situiert.“* (Einsprachigkeit, 53)

Schon hier ist man also auf eine Sprache des Anderen verwiesen. Man muss in einer Sprache *ich* sagen. Sprachelernen und die Konstitution der Identität sind nicht voneinander zu trennen. Wenn nun aber, wie Derrida für seine Situation festhält, diese Sprache für ihn verboten ist, kommt dieses Verbot einer Störung der Identität gleich<sup>111</sup>:

---

<sup>110</sup> Es ist nie wirklich klar, wer hier spricht. Derrida wechselt selber immer von „sich“ zu „der Einsprachige“, zwischen Exposition seiner selbst und der Erfindung oder der Figur, die nur vage Ähnlichkeit mit ihm hat.

<sup>111</sup> Vgl.: Einsprachigkeit, 36.

*„In welcher Sprache soll man denn seine Memoiren schreiben, wenn es keine autorisierte Muttersprache gibt? Wie soll man ein „ich erinnere mich“ aussprechen, das Geltung hat, wenn man sowohl die Sprache als auch sein Ich erfinden muß, sie gleichzeitig erfinden muß, jenseits dieses Aufbrandens [déferlement] von Amnesie, das vom doppelten Verbot entfesselt wurde?“*

(Einsprachigkeit, 55)

Diese Störung ist eine Störung des Gedächtnisses. Weil dieser Ort der Identität nicht zu situieren ist, weil er einer absoluten Amnesie zum Opfer gefallen ist, muss er in einer Anamnese wieder angeeignet werden. Aber diese Anamnese ist notwendigerweise eine reine Erfindung: *„Als ob es darum ginge, beim Gestehen die Wahrheit dessen zu produzieren, was niemals stattgefunden hat.“* (Einsprachigkeit, 120 f)

Es wird klar, warum diese Situation nicht nur die Derridas wiedergibt. Diese Amnesie ist jedem so genannten „Subjekt“ eigen. Das „Ich“ als ein sprachliches Wort kann der Einzigartigkeit eines „Subjektes“ nicht Rechnung tragen. Ob „moi“, „me“, „ich“; immer ist dieses Ich schon der Sprache des Anderen entlehnt. Wie kann also ein „ich bin“, ein „ich spreche“ oder gar ein „ich bin der Einzige“ Geltung haben? Es muss immer eine ganz andere Sprache sein, in der man sich an dieses „Ich“ erinnert:

*„Wenn ich zum Beispiel davon träume, eine Anamnese dessen zu schreiben, was es mir erlaubt hat, mich vor einem Hintergrund aus Amnesie und Aphasie [=Sprachverlust] zu identifizieren oder Ich zu sagen, dann weiß ich im gleichen Zuge, daß mir das nur gelingen wird, wenn ich einen unmöglichen Weg bahne, um von der Straße abzuweichen, um auszubrechen, um mich plötzlich selbst zu verlassen, um eine Sprache zu erfinden, die ausreichend anders ist, um nicht wieder durch die Normen, den Körper, das Gesetz der gegebenen Sprache wiederaneignen zu lassen – [...]“* (Einsprachigkeit, 128).

Das Ich will in einem absoluten Idiom gesprochen sein. Derrida nennt dies auch die Verrücktheit der Sprache oder ihre Eifersucht. Natürlich bleibt dieses absolute Idiom ein Traum, denn man hat nur die Sprache des Anderen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Einzigartigkeit des Selbst in diese Sprache des Anderen einzuschreiben, und zwar *als ob* die Sprache des Anderen sich diese Einzigartigkeit nicht wieder aneignen oder einverleiben könnte. Natürlich kann sie es: *„Die Wiederaneignung findet immer statt. Da sie unvermeidbar bleibt, setzt die Aporie folglich eine unmögliche, unlesbare, unzulässige Sprache [langage] ein.“* (Einsprachigkeit, 128)

Man muss in gewissem Maße die Sprache selbst entstellen, um ihr eine Einzigartigkeit, eine Differenz einschreiben, die diese *nicht so leicht* wieder aneignen kann. Sie muss gestört oder verwundet werden, etwa mit dem, was Derrida in „*Babylonische Türme*“ Eigennamen nannte. Man schreibt der Sprache Vokative ein, die natürlich keine solche bleiben, weil sie dennoch

assimiliert werden. Andererseits verbleiben diese in der Sprache als Spuren, Narben, Wunden. Dieses Hinausgehen über die Sprache, die ihr ein „*absolutes Außen*“ einschreibt, eine „*außerhalb des Gesetzes stehende Zone*“ (Einsprachigkeit, 126) meint eben jene Möglichkeit der Sprache zu nutzen, die die Sprache schon zu mehr als einer Sprache macht: „*Sie ist offen für die radikalste Transplantation [greffe], die Deformationen und Transformationen, die Enteignung, für eine gewisse A-Nomie, Anormalität und Deregulierung.*“ (Einsprachigkeit, 127)

Diese Differenz in der Sprache ist nicht nur die Differenz der Worte, sondern ebenso die Differenz *im* Wort. Die Mehrdeutigkeit und Spaltung der Eigennamen und Worte, wie sie Derrida an den Beispielen „Bavel“, „Mutter“ und „Auschwitz“ erläutert. Sie ist aber auch die Dekontextualisierung und Entstellung, der Dialekt und das Idiom, das anders Aussprechen oder Schreiben. In ihrer Deformation und Transformation ist jedes Sich-Äußern absolut einzigartig.

Diese Deformation und Transformation der Sprache war auch das Hoffen der algerischen Literatur nach dem Krieg, wie es Derrida beschreibt. Ein aufkommender Enthusiasmus ließ eine blühende literarische Kultur in Algerien entstehen, die natürlich nicht französisch war, aber auf gewisse Weise französisch schrieb und dennoch etwas Eigenes sein wollte:

*„Aber der Traum, der damals beginnen sollte, bestand vielleicht darin, dieser Sprache etwas passieren [arriver] zu lassen. Es war der Wunsch, sie hier ankommen zu lassen, indem man ihr etwas passieren ließ, dieser intakt gebliebenen, immer verehrbaren und verehrten Sprache, die in den Gebeten ihrer Wörter und in den darin eingegangenen Verpflichtungen vergöttert wurde, indem man ihr also etwas passieren ließ; [...]“* (Einsprachigkeit, 86 f).

Die französische Sprache sollte in der Literatur Algeriens eine andere sein. Sie sollte etwas Eigenes und doch die gleiche sein. Ein gleichberechtigtes Idiom. Das Andere im Gleichen ist aber noch universeller. Denn im Grunde ist diese Zäsur in der Sprache auch ganz einfach das *anders* Aussprechen, der Akzent, das Idiom im Allgemeinen, das Zitat, die Schreibweisen, anders verwendete Worte, vielleicht sogar Rechtschreibfehler: „*Und zwar so sehr, daß die Geste immer mannigfaltig ist – ich nenne sie hier noch Schrift, selbst wenn sie rein oral, vokal, musikalisch: rhythmisch oder prosodisch bleiben kann -, die versucht, die Einsprache zu affizieren, diejenige, die man hat, ohne sie zu besitzen.*“ (Einsprachigkeit, 127) Derrida meint alle Schreib- oder Sprechweisen, die die Sprache verformen und somit eine Einzigartigkeit in sie einschreiben, als Signaturen eines Individuums oder einer Gruppe etc. Diese Möglichkeit der Einschreibung des Sprechenden in die Sprache ist das, was Derrida Gastfreundschaft nennt: „[...] *wo ein rätselhafter Gast, ein Ankommender ohne zuweisbaren*

*Ursprung, sie, die sogenannte Sprache, bei sich ankommen ließe, wobei er sie selbst, die Sprache, verpflichtete, in seiner Sprache anders zu sprechen.“ (Einsprachigkeit, 87)*

Die Sprache muss sich anpassen an den Anderen, den Gast. Aber das heißt nichts weiter als dass jeder anders spricht, dass jeder bei der Sprache Gast ist. Ob in Tonfall, Rhythmus, Betonung. Jeder spricht (oder schreibt) anders. Für diese Andersheit muss die Sprache gastfreundlich sein.

Man kann also festhalten: jeder Sprechende spricht eine Sprache, die nicht ihm gehört. Er kann nur die Sprache des Anderen sprechen, um *sich auszudrücken*. Damit er *sich ausdrücken* kann (als unveräußerliche Einzigartigkeit), muss er über diese Sprache hinausgehen, muss ihr etwas geschehen lassen, dass sie bei sich ankommen lässt. Dieses Etwas muss etwas Einzigartiges sein. Ein einmaliges Ereignis, dass die Sprache nicht unberührt lässt, sondern eine Signatur in den Körper der Sprache einschreibt. Derrida meint aber nichts anderes als das Sprechen (oder Schreiben) selbst, den Akt des Sprechens, der immer ein einzigartiges Ereignis ist.

#### **4.2.3 Assimilation und Komik**

Die Implikationen der Entstellung als Ersetzung und Wiederholung bei Benjamins Proustessay berühren nicht nur Benjamins Gedanken zur Erinnerung, die später zu seinen Geschichtsthesen führen werden<sup>112</sup>, sondern entfalten ein neues Verständnis von dem Verhältnis zwischen Subjekt und Sprache, welches dem Derridas vielleicht ähnlich ist. Auch im Falle Prousts ist es ein genuin soziales Verhältnis und zudem ein Annehmen der Sprache als der Sprache des Anderen. Nach der Schilderung der proustschen Passion für die Ähnlichkeit folgt Benjamins ausführliche Darlegung der mimetischen Fähigkeiten Prousts. So wird hervorgehoben, wie Proust sich im Studium der Gepflogenheiten der feudalen Gesellschaft widmet: *„Proust wurde des Trainings nicht müde, den der Umgang in feudalen Kreisen erforderte. Ausdauernd und ohne sich viel Zwang tun zu müssen, schmeidigte er seine Natur, um sie so undurchdringlich und findig, devot und schwierig zu machen, wie er um seiner Aufgabe willen es werden mußte.“* (II, 1, 316) Proust passt sich an, er nimmt die Gepflogenheiten der Salons auf, er ahmt sie nach, er macht sich ihnen ähnlich. Man könnte sagen, er empfängt die Sprache des Anderen, er eignet sie sich an. Aber Prousts Ähnlichkeit ist *„undurchschaubar ähnlich“* – oder wie Benjamin es hier formuliert – *„undurchdringlich*

---

<sup>112</sup> Die wichtigen Implikationen der Erinnerung und der Geschichtsthesen auf die Mimesistheorie können hier aus Platzgründen nur gestreift werden. Für eine ausführliche Darstellung siehe: Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit, S 79 ff.

*und findig, devot und schwierig*“. Es ist also sowohl eine Anpassung als auch eine Verstellung, die über die Gepflogenheiten dieser Gesellschaft *hinausgeht*. Diese Anpassung verläuft dabei *ohne Zwang*. Benjamin nennt sie auch „*Mimikry*“ (II, 1, 317). Diese Mimikry aber ist das Erlernen einer geheimen Sprache: „*Kein Wunder, daß die Geheimsprache der Salons Proust passionierte*.“ (II, 1, 317) Eine Sprache, die sich als Geheimnis darstellt, ist vielleicht genau der Antrieb, jene Sprache ohne Zwang zu erlernen. Die Freiwilligkeit in der mimetischen Selbstaufferlegung der Sprache speist sich nach wie vor aus der erotischen Kraft des Geheimnisses.

Die Mimikry Prousts wird indes von Benjamin in den beiden (ausdrücklichen) „*Laster[n], die Neugier und die Schmeichelei*“ (II, 1, 318) identifiziert. Ist hier die Reinheit der Übersetzung schon angetastet? Sind diese Laster der Neugier und der Schmeichelei nicht eben die unter negativem Vorzeichen aber doch spiegelbildlich gewendete Wiederholung der „*Empfängnis und Spontaneität*“? Neugier und Schmeichelei sind ebenso Arten des Aufnehmens und der aktiven Weitergabe von Form, nur dass sie alles andere als unschuldig und intentionslos konnotiert sind. Und tatsächlich ist Eros hier schon Mittel zum Zweck, denn die Mimikry ist nur vorgetäuscht. Ebenso wie Sokrates mit seiner Ironie spielt Proust keinesfalls ein intentionsloses Spiel, sondern eines der „*Komik*“, und zwar als subversive Strategie: „*Die subversive Seite des Proustschen Werks erscheint in diesem Zusammenhange am bündigsten. Und hier ist weniger Humor als Komik das eigentliche Zentrum seiner Kraft; [...]*“ (II, 1, 316) Indem er in der Imitation die Lächerlichkeit und Falschheit der Aristokratie bloßstellt, zeigt Proust auch, wie Sozialisation im Allgemeinen stattfindet. Benjamin, der zu dieser Zeit bereits mit dem Materialismus in Kontakt getreten war, betont diese eminent politische Seite Prousts, der eigentlich seitens der Sozialisten als „bürgerlicher“ Schriftsteller abgetan wird. Dass das, was er aber bei Proust „Komik“ nennt, der sokratischen Ironie durchaus verwandt ist, zeigt wiederum auch sein verändertes Verhältnis zur Sprache. Die Intentionlosigkeit und das Fernhalten der Sprache von Zweck-Mittel-Relationen scheinen verschwunden zu sein zugunsten einer mehr weltlichen und „sozialen“ Auffassung, die sich auf das neue Gedächtniskonzept begründet.

Man kann einerseits sagen, in Proust selbst habe sich die Gesellschaft eingeschrieben. Sie hat sich eingeschrieben als eine Sprache der Dekadenz. Man kann aber andererseits sagen – und das ist das, was Benjamin für den subversiven Charakter hält – Proust habe sich selbst in die Sprache eingeschrieben. Er hat sich eingeschrieben, indem er sie entstellt und verzerrt, indem er sie imitiert. Die Mimikry geht als solche immer schon über die Mimikry hinaus:

*„Seine genauesten, evidentesten Erkenntnisse sitzen auf ihren Gegenständen wie auf Blättern, Blüten und Ästen Insekten, die nichts von ihrem Dasein verraten, bis ein Sprung, ein Flügelschlag, ein Satz dem erschrockenen Betrachter zeigen, daß hier ein unberechenbares eigenes Leben unscheinbar sich in eine fremde Welt geschlichen hatte.“ (II, 1, 317 f)*

Prousts Mimesis ist eben nicht nur reine Nachahmung, sondern gleichsam ein Hinausgehen über diese Sprache. Es ist ein Überstürzen, ein „*ein Sprung, ein Flügelschlag, ein Satz*“, wie Benjamin sagt. Proust geht über diese Sprache hinaus und kerbt sich ihr ein. Er tut es auf seine ganz spezielle Weise, auf die der Komik. Benjamin gibt ein Beispiel, indem er einen Brief Prousts zitiert: *„Verehrte gnädige Frau, ich merke eben, daß ich gestern meinen Stock bei Ihnen vergaß, und bitte Sie, dem Überbringer dieses Schreibens ihn auszuhändigen. P.S. Verzeihen Sie bitte die Störung, ich habe ihn soeben gefunden.“* (Zitat nach II, 1, 316) Es ist die Komik, die in der *Zweideutigkeit* dieser Geste steckt. Sie bedient sich einerseits der Sprache und Gepflogenheiten der besseren Gesellschaft, macht sich ihr vollkommen ähnlich, andererseits geht sie über diese hinaus, indem sie durch ihre Verkehrung in das Absurde, ihr ein Außen einschreibt, das es scheinbar erlaubt, sie zu analysieren. Proust *„[...] hebt die Welt nicht in Gelächter auf, sondern schleudert sie im Gelächter nieder. Auf die Gefahr, daß sie in Scherben geht, vor denen er nur selber in Tränen ausbricht.“* (II, 1, 316)<sup>113</sup> Diese Destruktion, die Proust an dieser Sprache vollzieht, hat aber ihr Äquivalent in Proust selbst, als Destruktion einer anderen Sprache, einer ihr vorgängigen Sprache. Eine Sprache, die Benjamin als das „ursprüngliche Glück“ bezeichnet. Dies bekräftigt sich beim Lesen der zugehörigen Notizen: *„Sein [Prousts] Werk ist die literarische „Sozialisierung“ des Ich. Wie die Gesellschaft das Ich in Betrieb nimmt – und welche Gesellschaft das Ich in Betrieb nimmt. Wie sie es tut: mittels einer Destruktion, die sich im Gedächtnis vollzieht.“* (II, 3, 1060) Die Assimilation als Inbetriebnahme des Ich durch die Gesellschaft ist also mit einer Art Amnesie verbunden. Eine Amnesie, die das „ursprüngliche Glück“, das im Jetzt erinnert wird, ersetzt, ja sogar gewaltsam („Destruktion“) ersetzt. Indem Proust diese Mechanismen aufdeckt, diese Attrappe als Attrappe des entstellten Ichs entlarvt, zeigt er einerseits, wie Sozialisation vonstatten geht, andererseits gibt er auch Aufschluss über diese Gesellschaft, die sozialisiert. Im Gegensatz zu Derridas Einsprachigen hat Proust anscheinend etwas verloren, dieses ursprüngliche Glück, aus dessen Verlust sich sein „*elegisches Glücksverlangen*“ speist. Und hier gibt es dann tatsächlich eine Gegenüberstellung dieses „ursprünglichen Glücks“ mit der gesellschaftlichen Assimilation, in die Proust sich fügt. Denn obwohl das ursprüngliche

---

<sup>113</sup> Dieses Hinausgehen Prousts ist sicher nur eine von vielen Möglichkeiten. Pikanterweise ist sie eben jenem Überstürzen ähnlich, welches Derrida in der Dekonstruktion versucht. Auch die Dekonstruktion geht über die Sprache hinaus, indem sie in ihr Fuß fasst und sie durch mehrdeutige Gesten „entlarvt“.

Glück selbst schon Ersetzung ist, ist diese Assimilation eine sekundäre Ersetzung, eine Übersetzung der Übersetzung. Indem Proust diese intentionale Übersetzung gewährleistet, entlarvt er sie als Geschwätz: „[...] *die Probleme der proustschen Menschen entstammen einer saturierten Gesellschaft. [...] Müßte man sie auf eine Formel bringen, so wäre sein Anliegen, den ganzen Aufbau der höheren Gesellschaft in Gestalt einer Physiologie des Geschwätzes zu konstruieren.*“ (II, 1, 315) Die nichtursprüngliche Übersetzung macht schließlich Prousts Subversivität aus. Aber gibt es eine nicht-saturierte Gesellschaft? Gibt es eine ursprüngliche Ersetzung?

### **4.3 Entstellung und Kolonisation**

#### **4.3.1 Ahnen**

Benjamin scheint wiederum von dem Urbild der Übersetzung auszugehen, wenn er diese ursprüngliche Ersetzung zwei Jahre später zu seiner Mimesistheorie der Sprache formuliert. Diese ist gleichsam eine Rückkehr zu den Dingen. Es ist, als ob Benjamin seine Erkenntnisse des Proustessays auf die Dingwelt bezieht und so mit dieser Sozialisationstheorie an seine frühen Gedanken zu der Sprache der Dinge anknüpft. Auch die Dinge, so die Grundannahme, haben selbst eine geheime Sprache, die einen Sozialisationsprozess in Gang setzt, der durch die Mimesis zur Sprache im Allgemeinen führt. Mit dieser Grundlage ist die Theorie des mimetischen Vermögens durchaus kompatibel mit den bisherigen Überlegungen Benjamins.<sup>114</sup> Das Original ist zwar verschwunden, allerdings nur, wenn man sie als einzigartige Referenz wahrnimmt. Aber der Übersetzungsprozess als der ursprüngliche, archaische und rudimentäre Zwang selber tritt an seine Stelle. Es gibt zwar kein Original *in der Übersetzung* mehr, aber immer noch ein Original *der Übersetzung*.<sup>115</sup> Und so gestattet diese originäre Ersetzung Benjamin, die meisten und wichtigsten seiner Gedanken über die Sprache nur modifiziert, aber ansonsten in voller Tragweite wieder einzuführen.

In „*Lehre vom Ähnlichen*“ stellt Benjamin also fest, dass neben der bekannten Mimikry in der Natur auch und vor allem der Mensch mimetische Fähigkeiten aufweist: „*Die allerhöchste Fähigkeit im Produzieren von Ähnlichkeiten aber hat der Mensch.*“ (II, 1, 204) Diese habe

---

<sup>114</sup> Vgl.: Kramer, Sven: Walter Benjamin zur Einführung, S. 27 f.

<sup>115</sup> So kann man Sigrid Weigel zustimmen, wenn sie genau hier den Verlust des Originals auszumachen scheint und die Mimesistheorie der Sprache somit als „Übersetzung ohne Original“ identifiziert. Vgl.: Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit, S. 89. Andererseits scheint sie nicht zu bemerken, wie die archaische und kindliche Übersetzung selber diesen Rang einnehmen.

sich aber im Laufe der Zivilisation verwandelt: „Denn offenbar scheint doch die Merkwelt des modernen Menschen sehr viel weniger von jenen magischen Korrespondenzen zu enthalten als die der alten Völker oder auch der Primitiven.“ (II, 1, 206) Diese Verwandlung mündet in der Wahrnehmung und die Erzeugung von „unsinnlicher Ähnlichkeit“ als Sprache. Mit der Wende zur Mimesis wird auch der Blick auf die Schrift ein anderer. Schrift als „verkörperte“ Sprache wird für Benjamin zum anschaulichen Beispiel der Ähnlichkeit und rückt somit in das Zentrum seiner Betrachtungen:

*„Nun ist es aber bekannt, daß die mystischen Sprachlehren sich nicht damit begnügen, das gesprochene Wort in ihren Überlegungsraum hineinzuziehen. Sie haben es durchaus im gleichen Sinne auch mit der Schrift zu tun. Und da ist es beachtenswert, daß diese, vielleicht noch besser als gewisse Lautzusammenstellungen der Sprache, im Verhältnis des Schriftbildes von Wörtern oder Lettern zu dem Bedeutenden bzw. dem Namengebenden das Wesen der unsinnlichen Ähnlichkeit erklären. So hat der Buchstabe Beth den Namen von einem Haus.“* (II, 1, 208)

Die Schrift wird mehrmals herangezogen, zum Beispiel auch im Gewand der Graphologie, aber vor allem indirekt durch die hervorgehobene Stellung des Lesens. Das Lesen aber unterteilt Benjamin nun aufgrund seiner Mimesistheorie in zwei unterschiedliche Arten:

*„Da aber diese unsinnliche Ähnlichkeit in alles Lesen hineinwirkt, so eröffnet sich in dieser tiefen Schicht der Zugang zu dem merkwürdigen Doppelsinn des Wortes Lesen als seiner profanen und auch magischen Bedeutung. Der Schüler liest das Abcbuch und der Astrolog die Zukunft in den Sternen. Im ersten Satze tritt das Lesen nicht in seine beiden Komponenten auseinander. Dagegen wohl im zweiten, der den Vorgang nach seinen beiden Schichten deutlich macht: der Astrolog liest den Gestirnstand von den Sternen am Himmel ab; er liest zugleich aus ihm die Zukunft oder das Geschick heraus.“* (II, 1, 209)

Benjamin reformuliert also auch hier im Grunde die Unterteilung von adamitischer Sprache und Sprache nach dem Sündenfall. Das magische Lesen ist das ursprüngliche Lesen, das profane Lesen ist das alltägliche und semiotische Lesen. Ähnlich wie die „*memoire involtaire*“ bei Proust das Erinnern des nie Stattgehabten ist, ist das magische Lesen das Lesen des Ungeschriebenen: „*Was nie geschrieben wurde, lesen.*“ *Dies Lesen ist das älteste: das Lesen vor aller Sprache, aus den Eingeweiden, den Sternen oder Tänzern.*“ (II, 1, 213) Das Lesen als magisches Lesen ist ein Erkennen der Ähnlichkeit hinter den Buchstaben. Okkulte Rituale, die die Magie mit dem Lesen verbinden, bezeugen diesen mimetischen Ursprung der Sprache. Die Körperlichkeit bekommt hier eine hervorgehobene Stellung. Nicht mehr Laut, sondern Schriftbild, nicht mehr Idee, sondern Ding, nicht mehr Sprechen, sondern Tanz bildet hier die Grundlage. Das Abrücken vom Ideal ist aber ein Rücken hin zum Ursprünglichen. Allerdings zu einem sich immer wiederholenden Ursprünglichen, denn die Ähnlichkeiten generieren sich *„jedemal auf eine völlig neue, originäre, unableitbare Weise.“* (II, 1, 108)

Die Ähnlichkeit schreibt sich als neuer, jedes Mal einzigartiger und irreduzibler Ursprung in die Sprache ein. Aber wenn dieser Ursprung jedes Mal ein neuer ist, und wenn dieser Ursprung selber schon nachträglich ist, wie kann es dann Ähnlichkeit geben, eine, wie Benjamin unablässig wiederholt, *lesbare* Ähnlichkeit? Aber ähnlich womit? Ist nicht diese, jedes Mal *neue* und damit immer absolut idiomatische, Beziehung, die sich einstellt, nicht vielmehr zu allererst eine Differenz? Wie will Benjamin diese Einmaligkeit in eine Ähnlichkeit überführen, in eine Ähnlichkeit, die keinerlei *Vorbild* hat?

Derrida, der in der Einsprachigkeit auf dasselbe Problem stößt, setzt genau hier die Übersetzung ein. Eine Übersetzung indes, die paradoxerweise die Übersetzung verhindert. Denn das absolut idiomatische Mal, das in die Sprache eingeschrieben wird, ist zunächst eine „*unübersetzbare Übersetzung*.“ (Einsprachigkeit, 128) Jeder Sprechakt ist grundsätzlich unübersetzbar, weil er einzigartig ist. Aber in dieser Einzigartigkeit liegt noch eine andere Möglichkeit: „*Gleichzeitig läßt diese unübersetzbare Übersetzung, läßt dieses neue Idiom ankommen, wird diese Signatur zu einem Ankommen, produziert sie Ereignisse in der gegebenen Sprache, der man noch geben muß, und zwar bisweilen nicht konstatierbare Ereignisse: unlesbare Ereignisse*.“ (Einsprachigkeit, 128 f)

Das, was der Sprache noch gegeben werden muss, ist dieses Ereignis, die Einzigartigkeit eines jeden Sprechens. Ohne dieses Ereignis – und dieses Ereignis ist nichts weiter als das Sprechen selbst – gäbe es gar keine Sprache. Und tatsächlich gibt es *die* Sprache auch nicht, wie Derrida zu zeigen versucht. Denn diese Ereignisse sind in Wirklichkeit keine Ereignisse, sondern nur ein Versprechen: „*Diese Ereignisse sind immer eher versprochen als gegeben. Es sind messianische Ereignisse. Aber das Versprechen ist nicht nichts, es ist kein Nicht-Ereignis*.“ (Einsprachigkeit, 129) Diesen Punkt hat Derrida schon ähnlich in „*Babylonische Türme*“ erläutert. Das Versprechen lässt aber auch hier das Paradigma der Iterierbarkeit aufscheinen, welches sich konstitutiv in der Philosophie Derridas erweist.<sup>116</sup> Wenn jedes dieser Ereignisse ganz anders ist, wenn jedes Sprechen oder Schreiben sich von dem anderen unterscheidet, dann ist eine Einheit der Sprache nicht möglich. Dann ist es unmöglich, von *einer* Sprache zu sprechen. Jedes Sprechen wäre völlig idiomatisch, jedenfalls dann, wenn nicht alle Sprache und alles Sprechen nur eine Variation und Alternation der gegebenen Sprache wäre. Wenn man in der Sprache nicht – um ein ganz einfaches Beispiel zu nennen – ein „T“ in dem Schriftfont „*Times*“, „T“ in „*Arial*“ oder sogar ein „T“ in „*Highlight Let*“ als T *wiedererkennen* könnte, und zwar in und durch die Möglichkeit der Wiederholung, dann könnte keine Sprache funktionieren. All diese Schreib- und Sprechweisen geben ein

---

<sup>116</sup> Auf diesen Zusammenhang von Iteration, Übersetzung und Dialog bei Derrida macht auch Alfred Hirsch aufmerksam. Vgl.: Hirsch, Alfred: Der Dialog der Sprachen, S.288 f.

Versprechen ab, das gerade durch diese Diversität der Ausprägungen auf die *eine* Sprache hindeutet, auf – so könnte man sagen – das ideale T<sup>117</sup>. Eine Sprache, die es nicht gibt und die es natürlich auch niemals geben wird: „[...] *und dieses Versprechen kündigt die Einzigartigkeit einer kommenden Sprache an. Dies ist das: „Es muß eine Sprache geben“ [was notwendigerweise stillschweigend miteinschließt: „Denn sie existiert nicht“, oder: „Da es an ihr mangelt“]*“ (Einsprachigkeit, 130) Ohne diese Diversität und Idiomaticität der Sprache wäre sie „*Öde wie eine Wüste, in der noch eine andere Sprache wachsen, angebaut, konstruiert und projiziert werden muß, bis hin zur Idee eines Weges und der Spur einer Rückkehr?*“ (Einsprachigkeit, 114) Diese „*andere Sprache*“, die dort noch „*wachsen*“ muss, ist das Ereignis als Signatur, die eine „*Spur der Rückkehr*“ ermöglicht, eben die Iterabilität:

*„Ich sage Weg und Spur der Rückkehr, da das, was einen Weg von einer Bahnung unterscheidet oder einer via rupta (ihr Etym) als methodos von odos, das ist die Wiederholung, die Wiederkehr, die Reversibilität, die Iterabilität, die mögliche Iteration der Route [inineraire].“* (Einsprachigkeit, 114)

Das Sprechen generiert das Ereignis eines Versprechens, das die Ankunft verspricht, indem es die Rückkehr ermöglicht. In all ihren unendlichen Möglichkeiten verweist die Sprache auf eine ferne und nichtexistente Einheit, und zwar gerade durch ihre Differenz. Das Versprechen als Anruf der einen Sprache versammelt diese verschiedenen Idiome aber „[...] *nicht in seiner Identität, in seiner Einheit, nicht einmal in seiner Selbstheit, sondern in der Einmaligkeit und Einzigartigkeit einer Versammlung seiner Differenz sich selbst gegenüber: in der Differenz mit sich [avec soi] eher als in der Differenz von sich [d’avec soi]*“ (Einsprachigkeit, 130 f) Das Versprechen kann nicht eingelöst werden, dennoch kann man dieses Versprechen nicht nicht geben. Derrida nennt es deshalb auch ein „*Überstürzen*“:

*„Jedesmal, wenn ich den Mund öffne, jedesmal wenn ich spreche oder schreibe, verspreche ich. Ob ich will oder nicht: Ich muß das fatale Überstürzen des Versprechens hier von den Wertvorstellungen des Willens, der Intention oder des Sagen-Wollens unterscheiden, die aus Vernunftsgründen mit ihm verknüpft werden. Das Performativ dieses Versprechens ist kein speech act unter anderen. Er wird von jedem anderen Performativen impliziert; [...]“* (Einsprachigkeit, 130)

Die Übersetzung kann nicht ankommen, sie kann immer nur versprechen anzukommen. Derrida sieht hier keine Lösung dieser Abgründigkeit der Sprache. Es gibt keine Übersetzung oder Überbrückung, die fähig wäre, beim Anderen anzukommen. Der Abgrund zwischen dem

---

<sup>117</sup> Dieser Vergleich ist grundsätzlich der Tragweite dieses Gesetzes nicht angemessen. (so wie grundsätzlich jedes Beispiel) Die Universalität dieses Gesetzes geht noch weit über die romanischen Lettern hinaus, auch über die sprachlichen Äußerungen im engeren Sinne. Sie schließt alles mit ein, was als irgendein Ausdruck oder Anzeichen „gelesen“ werden kann.

Idiom und der Sprache, zwischen Einmaligkeit und Exemplarität, zwischen Beispiel und Beispielhaftigkeit tut sich hier auf.

### 4.3.2 Ahmen

Wenn Benjamin aber von Ähnlichkeiten spricht, die sich immer wieder herstellen, dann sind das vielleicht eben diese jedes Mal erneut gegebenen Versprechen. Bei seinem Versuch, den Ursprung neu zu denken, ist er sicherlich diesem Gedanken Derridas nicht fern. Es gibt auch bei Benjamin dieses Ereignis des Versprechens. Dieses Ereignis wird bei ihm als eine Erfahrung beschrieben, die sich wiederum in einem Zeitmoment konzentriert. Das Modell hierfür ist für Benjamin wieder einmal die Astrologie:

*„Der Augenblick der Geburt, der hier entscheiden soll, ist aber ein Nu. [...] Ihre Wahrnehmung [der Ähnlichkeit] ist in jedem Fall an ein Aufblitzen gebunden. Sie huscht vorbei, ist vielleicht wiederzugewinnen, aber kann nicht eigentlich wie andere Wahrnehmungen festgehalten werden. Sie bietet sich dem Auge ebenso flüchtig, vorübergehend wie eine Gestirnkongstellatation. Die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten also scheint an ein Zeitmoment gebunden.“ (II, 1, 206 f)*

Das Aufblitzen ist an sich ein *einmaliges* Ereignis, es huscht vorbei. Aber die Spur der Rückkehr ist gegeben, sie ist *„vielleicht wiederzugewinnen“*, aber nicht *„festzuhalten“*. Das, was Benjamin hier so suggestiv formuliert, ist dieses Versprechen. Das Versprechen der Rückkehr, der (möglichen) ewigen Wiederkunft der Spur. Und eben dieses Zeitmoment, dieses Ereignis des Versprechens, will er auch beim Lesen von „normalen“ Texten ausgemacht haben:

*„Das Tempo aber, jene Schnelligkeit im Lesen oder Schreiben, welche von diesem Vorgang sich kaum trennen läßt, wäre dann gleichsam das Bemühen, die Gabe, den Geist an jenem Zeitmaß teilnehmen zu lassen, in welchem Ähnlichkeiten, flüchtig und um sogleich wieder zu versinken, aus dem Fluß der Dinge hervorblitzen. So teilt noch das profane Lesen – will es nicht schlechterdings um das Verstehen kommen – mit jedem magischen dies: daß es einem notwendigen Tempo oder vielmehr einem kritischen Augenblicke untersteht, welchen der Lesende um keinen Preis vergessen darf, will er nicht leer ausgehen.“ (II, 1, 209 f)*

Die Schnelligkeit des Lesens, das Lesen als Reflex, macht seine magische Seite sichtbar. Es ist der Name, der sich hier in dieser kurzen Zeitkonzentration ausspricht. In einer Notiz *„Antithetisches über Wort und Name“*, in welchem er den frühen Sprachaufsatz der *„Lehre vom Ähnlichen“* direkt gegenüberstellt, schreibt Benjamin: *„Das Aufblitzen der Ähnlichkeit hat geschichtlich den Charakter einer Anamnese, die einer verlorenen Ähnlichkeit, die frei von*

*der Verflüchtigungstendenz war, sich bemächtigt. Diese verlorene Ähnlichkeit, die in der Zeit Bestand hat, herrscht im adamitischen Sprachgeist.“ (VII, 2, 795)*

Nur, eine Ähnlichkeit „ohne Verflüchtigungstendenzen“ gibt es nicht. Auch bei Benjamin ist diese *verloren*. Diese Ähnlichkeit ist vielmehr erinnert, in einer Erinnerung, die Benjamin hier als die vorursprüngliche, adamitische Sprache identifiziert, die aber vielmehr jener „reinen Sprache“ im Übersetzeraufsatz gleicht, die nur versprochen ist. Aber diese Sprache, die es nicht gibt (weder die adamitische noch die reine Sprache) oder nur versprochen ist, macht die Wahrnehmung dieser Ähnlichkeit möglich. Sie bringt Benjamin dazu, diese Ähnlichkeit in einem konzentrierten Augenblick zu erfahren, als ob er sich an sie erinnern würde. Aber er kann sich ihrer nie wirklich sicher sein. Diese Ähnlichkeit ist keine sinnlich wahrnehmbare, sie ist die „*unsinnliche Ähnlichkeit*“, die nur erahnt werden kann.

Aber auch bei Derrida tut sich ganz offensichtlich diese Diskrepanz auf, die den Anderen in der Rede betrifft. Denn wenn die Sprache ein Versprechen bleibt und wenn dieses Versprechen auch noch in einer völlig *anderen* Sprache verfasst ist, wie kann man sich dann noch verständigen? Das ist das, was Derrida demonstrieren will, indem er die Form des Dialoges wählt. Der eine Gesprächspartner, derjenige, der sozusagen Derridas Thesen vorträgt – nennen wir ihn A – formuliert das besprochene Paradigma: „*Ja, ich habe nur eine Sprache, und die ist nicht die meinige*“ (Einsprachigkeit, 13), woraufhin der andere Gesprächspartner, nennen wir ihn B, zunächst A mit dem Vorwurf des „*performativen Widerspruchs*“ konfrontiert, jenem habermasschen Vorwurf, dem sich Derrida häufig ausgesetzt sah.<sup>118</sup> Nach einem längeren Disput über den Sinn und den Unsinn solch eines Vorwurfes bekräftigt der A seine Aussage: „*Nichts wird mich daran hindern, jedem, der es hören will, zu wiederholen – und diese öffentliche Erklärung zu unterschreiben: „Es ist möglich, einsprachig zu sein (ich bin es wohl, oder?) und eine Sprache zu sprechen, die nicht seine eigene ist.““*

(Einsprachigkeit, 17 f) Ab hier ändert sich das Gesprächsklima. B sagt von nun an Dinge wie: „*Ich höre Dir zu. Was soll das bedeuten, diese Bekräftigung, die Du angeblich unterschreibst?*“ (Einsprachigkeit, 18), „*Gut. Was wären also die beiden Vorschläge. Ich höre.*“ (19), „*Wäre es also möglich? Du bittest mich, Dir aufs Wort zu glauben.[...]*“ (21) und schließlich: „*Ich akzeptiere also die vorgeschlagene Übereinkunft und noch einmal – denn Du willst Deine Geschichte erzählen, in Deinem Namen bezeugen, von dem sprechen, was das „Deinige“ ist und was nicht – bleibt mir nichts anderes übrig, als Dir aufs Wort zu glauben.“*

---

<sup>118</sup> Vgl.: Einsprachigkeit, 13 f. Diesen Vorwurf könnte man in der deutschen Sprache und mit Derrida schön begegnen, indem man statt vom „performativen Widerspruch“ vom „performativen *Wiederspruch*“ spricht. Es wäre der Akt des performativen Wiederholens der Bezeugung, was eben genau das ist, was Derrida hier tut und zu zeigen versucht.

(22) Woraufhin A entgegnet: „*Tut man das aber nicht immer, wenn jemand spricht und wenn er folglich bezeugt?*“ (22) Das Bezeugen ist dieses Versprechen. Jedes Mal wenn jemand spricht, bezeugt dieser schon durch den Akt des Sprechens selbst. Er verspricht und beteuert und fordert den Anderen auf zu glauben.

Ab dem vierten Kapitel schon sind A und B von der Einstellung und Sprechweise kaum mehr zu unterscheiden. B (wenn es denn noch B ist) verschwindet dann ab Kapitel sieben völlig, als ob er absorbiert (assimiliert/kolonialisiert) wurde durch die Rede von A.

Der Struktur des Bezeugens, der auch dieses inhärente Versprechen eigen ist, muss auf der anderen Seite eine Beglaubigung entsprechen. Auch der Andere muss ein Versprechen abgeben. Er muss sich einlassen auf das, was gesagt wird, nicht nur vom Inhalt her, sondern er muss „*aufs Wort glauben*“, er muss das Gesetz der Sprache unterschreiben indem er das Zeugnis des gerade Sprechenden signiert, Wort für Wort. Und in diesem Prozess, der nicht der des Überzeugens durch Argumente ist, sondern der der unablässigen Wiederholung und Bezeugung, muss schließlich B das Zeugnis des A gegensignieren, er muss, indem er A seinerseits *wiederholt*, aber auf seine ganz eigene Weise wiederholt, seine Unterschrift hinzusetzen. Ihm bleibt kein Ausweg, denn der Sprecher spricht nicht seine Sprache, sondern eben dieses Konstrukt einer Sprache, das vielleicht vage Ähnlichkeit mit der seinen aufweist, aber ganz anders ist.<sup>119</sup>

*„Das ist es noch nicht einmal, was mich am meisten erstaunt, denn man kann nur vom Unglaublichen Zeugnis ablegen; auf jeden Fall nur von dem, was allein geglaubt werden kann, was bei der Prüfung, beim Nachweis, bei der Feststellung, beim Wissen jedesmal an den Glauben appelliert, also an ein gegebenes Wort. Wenn man darum bittet, aufs Wort zu glauben, ist man schon – ob man will oder nicht, ob man es weiß oder nicht – in die Ordnung dessen eingetreten, was allein glaubhaft ist.“*

(Einsprachigkeit, 39)

Aber so, wie das Versprechen des Sprechers sich nicht erfüllen wird, muss auch dieser Meineid geglaubt werden. Denn der Glaube bezieht sich auch und vor allem auf das Unglaubliche und das Versprechen ist auch dann oder gerade dann ein Versprechen, wenn es eine Lüge oder ein Meineid ist: „*So lautet die Wahrheit, an die ich appelliere und die man glauben muß, selbst und vor allem, wenn man lügt oder einen Meineid leistet. Diese Wahrheit setzt die Wahrhaftigkeit voraus, selbst bei falschem Zeugnis – und nicht umgekehrt.*“

(Einsprachigkeit, 39 f)

Wenn Benjamin also diese Ähnlichkeiten *ahnt* – und zwar völlig unabhängig davon, ob diese *tatsächlich* vorhanden sind – wenn er an sie glaubt – vielleicht sogar gerade, *weil* sie sich ihm

---

<sup>119</sup> Man könnte sagen, dass es auch inhaltlich anders ist, wenn man die Unterscheidung von Inhalt und Ausdruck nicht ablehnen würde. Eine abweichende Meinung zu haben, ist nach Derrida schon ein Modus des Idiomatischen.

und seiner Wahrnehmung entziehen – dann wird ihn diese Ahnung nicht unberührt lassen. Denn dass diese Ähnlichkeit eine bezeugte Ähnlichkeit sein muss, kann Benjamin am Lesen allein nicht festhalten. Die Ähnlichkeit kann nur in der *Erzeugung bezeugt* werden. Das Lesen selbst muss Schrift werden. Erst wird das Beispiel zur Beispielhaftigkeit. Erst in dem einmaligen Ereignis des Bezeugens kann die Ähnlichkeit zum Beispiel werden, zur Gattung, zur Art und zum Wort. Dieses Bezeugen in Form des Schreibens, welches wiederum seine ganz eigene Signatur hinterlässt, ist das *Über-Setzen* über diesen Abgrund der Schrift. Es ist wiederum der Re-flex, der das Aufgenommene in einer ganz eigenen Weise umsetzt. Vielleicht ähnlich, aber niemals gleich und jedes Mal einzigartig und originär. Anschaulich macht Benjamin dies anhand der Astrologie: „*Man muß, grundsätzlich, damit rechnen, daß Vorgänge am Himmel von früher Lebenden, und zwar sowohl durch Kollektiva als durch Einzelne, nachahmbar waren: ja, daß diese Nachahmbarkeit die Anweisung enthielt, eine vorhandene Ähnlichkeit zu handhaben.*“ (II, 1, 206) Die Konfiguration als Figur ist nachahmbar und lesbar zugleich oder besser: lesbar in und durch seine Nachahmbarkeit.<sup>120</sup> Die Anweisung, das Gebot der Nachahmbarkeit, ist das *Gebot* der Übersetzbarkeit, ähnlich wie es Benjamin in dem Übersetzeraufsatz formulierte. Und dieses Gebot ist eine Anweisung, die es *erlaubt und gebietet*, die Nachahmbarkeit zu handhaben. Nachahmbar ist hier ein Sich-Ähnlich-Machen, ähnlich in einem einfachen, sinnlichen Sinne, der in dieser Weise aber nicht überlebt hat. Diese Ähnlichkeit des Menschen ist vielleicht so etwas wie eine Kulturtechnik. Das mimetische Vermögen ist nicht nur reine Aufnahme, sondern auch Weitergabe und Transformation von Form. Benjamin erwähnt auch die okkulten Tänze, die er in der Reformulierung seiner Thesen in „*Über das mimetische Vermögen*“ anführt: „*Vielmehr ist anzunehmen, daß die Gabe, Ähnlichkeiten hervorzubringen – zum Beispiel in den Tänzen, deren älteste Funktion das ist - und daher auch die Gabe, solche zu erkennen, sich im Wandel der Geschichte verändert hat.*“ (II, 1, 211) Das Nachahmen und das Lesen der Gestirnkonstellation oder ähnliches ist also eine Verformung des Lesenden zur Schrift in ein und derselben Bewegung. Es ist das Schriftwerden des Lesers, die Übersetzung des Übersetzers und damit gleichsam sein Eingehen und Verschwinden in das zu Übersetzende. Denn dass dieses Schreiben ein Sich-Schreiben durch ein Eingehen und Verschwinden ist, macht Benjamin wiederum anhand des Astrologen klar: „*Es ist wie das Dazukommen des Dritten, des Astrologen zu der Konjunktion von zwei Gestirnen, die im Augenblick erfaßt sein will.*“ (II, 1, 207) Das Erfassen ist das Dazukommen des Dritten in der Nachahmung. Es ist

---

<sup>120</sup> An der Nicht-Berücksichtigung dieser aktiven Seite der benjaminschen Mimesis krankt Sigrid Weigels Begriff der „*Lektüre*“. Vgl.: Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit, S. 81. Das magische Lesen ist immer auch ein Schreiben.

die Signatur des Astrologen, die sich in dem Ereignis der Beglaubigung manifestiert und erst *dadurch* die Sternenkonstellation zum Sternbild macht.

In Benjamins Notiz „*Antithetisches über Wort und Name*“ findet sich die Frage: „*Hängen ahmen und ahnen zusammen?*“ (VII, 2, 795) Benjamin fragt dies nicht ohne Grund. Es ist die Wortähnlichkeit, die ihn zu dieser Frage bewegt. Seine Frage ist also die, ob diese Ähnlichkeit zufällig ist oder intendiert. Wer oder was könnte diese Intention – oder besser diese Signatur – hinterlassen haben? Auf welches Ereignis könnte sich diese Ähnlichkeit berufen? Kann man ihr glauben? Aber man kann vielleicht trotzdem sagen, dass Benjamin, indem er diese Wortähnlichkeit herausstellt, diesen Zusammenhang schon beglaubigt, obwohl oder gerade weil er sie in Frage stellt. Es muss eine Signatur in den Worten geben, eine Spur, auf die man zurückkommen kann, um sie zu beglaubigen. Man muss hier also die Frage anschließen: „*Hängen ahmen und Amen zusammen?*“

### 4.3.3 Repräsentation und Körper

Bei Benjamin scheint nun aber alles zu *ahmen*: „*Es ist somit die unsinnliche Ähnlichkeit, die die Verspannung nicht zwischen dem Gesprochenen und Gemeinten sondern auch zwischen dem Geschriebnen und Gemeinten und gleichfalls zwischen dem Gesprochenen und Geschriebnen stiftet.*“ (II, 1, 208) Die Ähnlichkeiten verlaufen zwischen Laut und Schrift, zwischen Gegenstand und Sprache, aber – und das ist vielleicht die zu leistende Signatur – auch zwischen Mensch, Sprache, Schrift und Gegenstand. Diese ursprüngliche Ähnlichkeit, an der der Mensch noch Teil hatte, weil er sich in sie einbegeben konnte (Unmittelbarkeit, Eingehen und Verschwinden, Arkade, Mimikry, Mimesis, Dazukommen, Entstellung), ist in der unsinnlichen Ähnlichkeit aber nicht mehr gegeben. Der Begriff der unsinnlichen Ähnlichkeit „[...] *besagt, daß wir in unserer Wahrnehmung dasjenige nicht mehr besitzen, was es einmal möglich machte, von einer Ähnlichkeit zu sprechen, die bestehe zwischen einer Sternkonstellation und einem Menschen.*“ (II, 1, 207) Diese Fähigkeit, die noch die frühen Menschen teilten, die selber in diesen Prozess des Sich-Ähnlich-Machens einbegriffen waren, in der sich die Ähnlichkeit *direkt* und *unmittelbar* körperlich äußerte, ist also in die Sprache und die Schrift eingegangen: „*Die Schrift ist so, neben der Sprache, ein Archiv unsinnlicher Ähnlichkeiten, unsinnlicher Korrespondenzen geworden.*“ (II, 1, 208) Das Archiv erweist sich hier als entscheidend. Denn ein Archiv bewahrt zumeist Schriften und Dokumente auf. Dokumente, die von einer Vergangenheit zeugen, signierte Dokumente, die ein Ereignis – hier das Ereignis der lebendigen Verformung des Menschen – *speichern*. Es ist ein körperloses

Archiv einer einstmaligen körperlichen Deformation und Transformation. Diese hat sich in das Archiv eingeschrieben, so wie es sich damals direkt in den Menschen eingeschrieben hat, wo es aber nicht bewahrt werden konnte. Als dieses Archiv hat die mimetische Seite der Sprache aber durchaus einen neuen Körper bekommen, nämlich die Semiotik: *„Diese Seite der Sprache wie der Schrift läuft aber nicht beziehungslos neben der anderen, der semiotischen einher. Alles Mimetische der Sprache kann vielmehr, der Flamme ähnlich, nur an einer Art von Träger in Erscheinung treten. Dieser Träger ist das Semiotische.“* (II, 1, 213) Der Träger, der übermittelnde Körper des Archivs, ist eben das Semiotische. Das Semiotische darf hier nicht falsch verstanden werden. Nicht semiotisch nach der Semiose Saussures ist die Sprache, also *„[...] wie es für Einsichtige auf der Hand liegt, nicht ein verabredetes System von Zeichen“* (II, 1, 207), sondern das, was Benjamin meint, ist der Schriftkörper, der Signifikant ohne Signifikat. Der Signifikant ersetzt den menschlichen Körper als *„Medium“* (II, 1, 209) der Ähnlichkeit. Diese Ersetzung – oder wie Benjamin es auch nennt: *„Transformierung“* (II, 1, 211) – der Ähnlichkeit in die Sprache wird von ihm also geschichtlich angesiedelt, also phylogenetisch, aber auch ontogenetisch: *„Das Kind spielt nicht nur Kaufmann oder Lehrer sondern auch Windmühle und Eisenbahn.“* (II, 1, 205) Dass die Kindheit von dieser verlorenen Ähnlichkeit durchzogen ist, davon zeugt die Episode *„Die Mummerehlen“* der *„Berliner Kindheit um Neunzehnhundert“*. Dort erzählt Benjamin zunächst, wie er als Kind von der *„Muhme Rehlen“* hörte, aber in seinem Missverstehen das Wort zu *„Mummerehlen“* entstellte. Die Entstellung, wie sie schon im Proustessay auftauchte, wird aber durchaus als positiv gewertet: *„Das Mißverstehen verstellte mir die Welt. Jedoch auch gute Art; es wies die Wege, die in ihr Inneres führten. Ein jeder Anstoß war ihm recht. [...] Wenn ich dabei mich und das Wort entstellte, tat ich nur, was ich tun mußte, um im Leben Fuß zu fassen.“* (IV, 1, 260 f)<sup>121</sup>

Die Metaphorik des *Eingehens* kommt hier wieder deutlich zum Tragen. Es ist diesmal jedoch nicht ein Eingehen in das Einzigartige, sondern in das schon Verstellte und Ersetzte. Das *„Um im Leben Fuß zu fassen“* begreift diese Ver- und Entstellung wiederum als notwendige Sozialisation des Kindes, und zwar eine *andere* Sozialisation als die der Elternerziehung:

*„Die Gabe, Ähnlichkeiten zu erkennen, ist ja nichts als ein schwaches Überbleibsel des alten Zwangs, ähnlich zu werden und sich zu verhalten. Den aber übten Worte auf mich aus. Nicht solche, die mich Mustern der Gesittung, sondern Wohnungen, Möbeln, Kleidern ähnlich machten.“* (IV, 1, 261)

<sup>121</sup> Schon hier kann man von einer Entstellung des Semiotischen sprechen. Diese führt durch die Destruierung des Sinns im Wort in den mimetischen Sprachbereich, wie auch Sven Kramer deutlich macht. Vgl.: Kramer, Sven: Walter Benjamin zur Einführung, S. 32 f.

Wenn Benjamin an dieser Stelle eine klare Gegenüberstellung zwischen der Elternerziehung („*Mustern der Gesittung*“) und der Sprache der Dinge („*Wohnungen, Möbeln, Kleidern*“) macht, so bildet er wiederum den von ihm beschriebenen Unterschied der paradiesischen und nachparadiesischen Sprache ab. Die Sprache als Gesetz, hier das elterliche Gesetz, steht der natürlichen mimetischen Eigenschaft des Kindes entgegen. Im frühen Sprachaufsatz ist die nachparadiesische Sprache die des Urteils und des Gesetzes, während sich die paradiesische aus der Anschauung der Dinge und dessen „spontane“ Übersetzung speist. Urteil und Magie, elterlicher Imperativ und spielerische, kindliche Mimesis, Gesetz und Erotik stehen sich hier unversöhnlich gegenüber. Die Episode lässt in einer Anekdote diese beiden Sphären aufeinanderprallen: beim Fotografen wird vom jungen Benjamin verlangt, nun ähnlich mit sich selbst zu sein, bzw. eine solche Ähnlichkeit als seine natürliche „darzustellen“ oder zu „repräsentieren“. Mit „*gequälte[m] Lächeln*“ steht er im Atelier, das etwas von einer „*Folterkammer*“ hat und einem Sombrero, den er mit „*einstudierter Grazie*“ hängen lässt: „*Ich aber bin entstellt vor Ähnlichkeit mit allem, was hier um mich ist.*“ (IV, 1, 261) Die unfreiwillige und unnatürliche Übersetzung des Selbst stellt sich der natürlichen entgegen. Die Grausamkeit der Repräsentation des Zeichens gibt es auch in der Entstellung. Benjamin wird hier selber zum Zeichen. Das Archiv wird indes zur Folterkammer, in die er gewaltsam eingeschrieben wird. Neben der ursprünglichen und freiwilligen Mimesis gibt es eine gewaltsame, eine, die von der Erwachsenenwelt dem Kind auferlegt wird. Indem er ähnlich mit sich selbst sein soll, ist er sich im Gegenteil ganz fern, saturiert, wie die Gesellschaft bei Proust, affektiert und repräsentierend, nicht mehr natürlich.<sup>122</sup> Die Nähe wird zur die Ferne, die Unmittelbarkeit löscht sich aus. Hier ist die Transformierung schon vollzogen, die die Ähnlichkeit zur Schrift werden lässt. Die Sprache wird zum Gesetz, starr, tot, eingefroren wie der Augenblick auf einer Fotografie und ersetzt das lebendige Kinderspiel. „*Ganz abseits, neben der Portiere stand die Mutter starr, in einer engen Taillie. Wie eine Schneiderfigurine [...]*“ (IV, 1, 261) Auch die Mutter ist starr und unbeweglich. Sie ist wie eine Puppe, die einen Menschen „repräsentiert“. Sie ist das Medium ihrer selbst, so wie von ihm verlangt wird, Medium seiner selbst zu sein.

Wenn aber Benjamin sich immer ähnlich macht mit der Ausnahme: „*Nur meinem eigenen Bilde nie*“ (IV, 1, 261), dann ist dieses Bild nicht sein eigenes, sondern es verweist woanders hin, nach anderswo. Das Bild, dem er zu entsprechen hat, ist das Bild der Mutter, es ist ihre

---

<sup>122</sup> Michael Bröcker spricht hier von einem Misslingen der Ähnlichkeit unter Zwang. Diese Analyse übersieht, dass Benjamin – und nicht nur in diesem Text – eine klare Gegenüberstellung zwischen äußerlichem Zwang und Ähnlichkeit macht. Das, was hier misslingt, ist schon keine Ähnlichkeit mehr. Vgl.: Bröcker, Michael: Benjamins Versuch, S. 278.

eigene Starrheit, ihre eigene Saturiertheit, die der seinen ähnelt, die er aber nicht freiwillig nachahmt, sondern die ihm auferlegt wurde. Dieses Bild ist vom Anderen auferlegt, in diesem Fall von der Mutter, aber nicht nur von der Mutter, sondern eher noch von der Gesellschaft, den Gepflogenheiten, den Moden oder dem Gesetz der Bildkomposition in der Fotografie.

#### 4.3.4 Kolonialismus und das Gesetz der Entstellung

Dies steht bei Derrida dem sehr nahe, was er das Verbot der Sprache nennt, das er für den Einsprachigen konstatiert. Es ist also lohnend, diesen Aspekt der Übersetzung und dessen Verwicklung mit dem Verbot bei beiden erneut und eingehender zu untersuchen.

Die Kraft des Verbots war bei Benjamin bisher das, was das Begehren nach der Übersetzung weckt oder steigert. Diese erotische und magische Erfahrung, die in einer vermeintlich freiwilligen und autonomen Selbst-Entstellung mündet, steht bei ihm aber in Opposition zu einem anderen Verbot, dem Verbot, sich einem Gesetz zu widersetzen. Ein Verbot, das vielmehr ein Gebot ist, das Gebot einer Regel zu entsprechen, die vom Anderen auferlegt wird. Dieses Gesetz ist das Semiotische der „profanen“ Sprache, das Gesetz der Eltern, das Lernen in der Schule oder der Situation beim Fotografen. Es ist genau dieser Gegensatz, den Benjamin konstruiert zwischen der Erziehung und der Mimesis, der Dingsprache und der Menschensprache, zwischen adamitischer Sprache und Zeichensprache, zwischen der Magie und dem Gesetz.

Auf eigentümliche Weise decken sich hier Derridas Erfahrungen der Kolonisation bis zu einem bestimmten Punkt mit denen Benjamins. Die Sprache des Herren widerfuhr Derrida in der schulischen Ausbildung: *„Der Herr erschien zunächst und besonders in Gestalt des Schullehrers.“* (Einsprachigkeit, 72) Die oben bereits beschriebene Erfahrung der französisch zentrierten Ausbildung in der Schule war jenes Auferlegen der Sprache als eine kulturelle Hegemonie und Kolonisation. Das Französische, nicht nur als Sprache sondern auch als Kultur, wird den Schülern quasi von außen, einem absoluten Außen, wie Derrida betont, aufoktroiert. So werden vor allem auch die Geschichte und die Geographie Frankreichs statt der Algeriens gelehrt. Unter anderem mussten die Schüler alles über die großen französischen Flüsse Seine, Rhone, Loire und Garonne auswendig lernen: *„Diese vier unsichtbaren Flüsse hatten ungefähr die allegorische Kraft der vier Statuen in Paris, die sie repräsentieren und die ich erst viel später, in Lachen ausbrechend, entdeckt habe.“* (Einsprachigkeit, 76) Im Grunde ist sie aber lächerlich, diese Kultur, wenn erst das Meer als *„[...] symbolisch unendlicher Raum[...]“* (Einsprachigkeit, 75) überwunden ist – als Übersetzung: *„Es war die*

*erste Reise, das erste Übersetzen meines Lebens[...]*“ (Einsprachigkeit, 75) Die Überwindung des Meeres als das späte Ankommen in Frankreich gibt „*die Wahrheit [s]einer Erdkundestunden*“ (Einsprachigkeit, 76) der Lächerlichkeit preis. Eine Lächerlichkeit, die aus der Enttäuschung heraus die Profanität des „echten“ Frankreichs aufscheinen lässt. Es ist aber auch die Profanität dieser kulturellen Hegemonie des Französischen, die hier entzaubert wird. Es lohnt sich hier eine ganz ähnliche Erfahrung Benjamins gegenzulesen. Wieder Paris, wieder eine Übersetzung. In „*Kurze Schatten I*“ schreibt Benjamin von einer fehlgeschlagenen Übersetzung:

*„Im Traum am linken Seine-Ufer vor Notre Dame. Da stand ich, aber da war nichts, was Notre Dame glich. Ein Backsteinbau ragte nur mit den letzten Staffeln seines Massivs über eine hohe Verschalung von Holz. Ich aber stand, überwältigt, doch eben vor Notre Dame. Und was mich überwältigte war Sehnsucht. Sehnsucht nach eben dem Paris, in dem ich hier im Traume mich fand. Woher also diese Sehnsucht? Und woher ihr ganz entstellter, unkenntlicher Gegenstand? – Das macht: im Traume war ich ihm zu nah gekommen. Die unerhörte Sehnsucht, welche hier, im Herzen des Ersehnten mich befallen hatte, war nicht, die aus der Ferne zum Bilde drängt. Es war die selige, die schon die Schwelle des Bildes und des Besitzes überschritten hat und nur noch von der Kraft des Namens weiß, aus welchem das Geliebte lebt, sich wandelt, altert, sich verjüngt und, bildlos, Zuflucht aller Bilder ist.“*

(IV 1, 370)

Er war ihm „zu nah“ gekommen. Eros hatte sich das Geliebte einverleibt, ihm den Schleier weggerissen. Die Übersetzung ist gescheitert, weil das Übersetzen zu einem Ankommen wurde. Wenn dieser „*symbolisch unendliche Raum*“ überwunden wird, dann wird ihr Gegenstand entstellt. Während aber Derrida die Entstellung/Entzauberung dieses in der schulischen Ausbildung generierten „Mythos“ durch ein befreiendes Lachen begrüßt, wird Benjamin ob dieses Verlustes geradezu melancholisch. Der symbolische Raum, den beide überwunden haben, ist auf zwei verschiedene Arten „zu nah“.

Die Entfernung bleibt auch bei Derrida konstitutiv für das Verlangen: „[...] *aber habe ich ihn*[den symbolisch unendliche Raum] *jemals überwunden, anders überwunden?*“

(Einsprachigkeit, 75) Es gibt eine andere Entfernung, einen anderen Raum, den er nie überwunden hat. Er ist es schließlich, der Derrida paradoxerweise erst ankommen lässt, in der Kolonisation und in der Übersetzung. Es ist die Literatur, die ihn weiterhin trennt von der französischen Sprache: „[...] *die „Literarizität“ als ein bestimmtes Umgehen mit der Sprache, dem Sinn und der Referenz – immer von der nicht-literarischen Kultur trennt, selbst wenn diese Trennung sich nie auf das „Reine und Schlichte“ beschränkt.*“ (Einsprachigkeit, 77)

Hier erst beginnt Derridas Mimesis als eine Aneignung, getragen und befördert eben nicht durch die Sprache des Herren als repressive kolonialistische Machtinstanz, sondern durch die

der Literatur. Eine Sprache, die ihm verwehrt ist und erst durch dieses Verbot den Versuch einer unnachgiebigen Aneignung in Gang setzt. *„Man trat nur in die französische Literatur ein, indem man seinen Akzent verlor. Ich glaube, daß ich meinen Akzent nicht verloren habe, daß ich nicht alles von meinem Akzent als „Algerienfranzose“ verloren habe.“*

(Einsprachigkeit, 77) Die entsagte Aneignung macht ihn schließlich selber zu einer Art „Gatekeeper“, der einen „zwanghaften Extremismus“ (Einsprachigkeit, 83) gegenüber der Sprache vertritt und dessen überzogener Anspruch an das Französische zu einem „Hyperbolismus“ geriert: *„[...] französischer als das Französische, noch „reiner französisch“ als es die Reinheit der Puristen verlangte [...]“* (Einsprachigkeit, 83).

Derrida spricht auch von einer Liebe, die ihn zu dieser Aneignung zwingt. Eine schmerzhafteste Liebe, die durch die französische Literatur gefordert wird:

*„Metall- oder Holzhaken, die den Körper mit beneidenswerten, furchterregenden und unerreichbaren Wörtern durchdrangen, während sie in mich eindringen, durch Sätze, die man zugleich sich aneignen, zähmen, die man umschmeicheln [amadouer], das heißt lieben mußte, indem man entflamnte, brannte (der Zunder [amadou] ist nicht fern), die man vielleicht zerstören, auf jeden Fall markieren, transformieren, beschneiden, einschneiden, im Feuer schmieden und veredeln, auf andere Weise und, anders gesprochen, in sich an sich herankommen lassen mußte.“* (Einsprachigkeit, 85 f)

Er spielt hier auf die Übersetzung an. Zunächst ist es die Sprache des Anderen, die in ihn eindringt, gewaltsam und furchterregend, aber auch beneidenswert und unerreichbar. Das Markieren, Transformieren und Umschmeicheln ist wiederum das Signieren der Sprache des Anderen, das über sie Hinausgehen, ihr das Einzigartige geschehen zu lassen, damit sie bei ihm ankommt. Das Ankommen bleibt aber ein Versprechen. Denn sobald man sie spricht, ist sie schon nicht mehr die begehrte Sprache. Sie ist entstellt. Die Übersetzung soll aber der Geliebten, der Sprache, kein Leid zufügen. Sie soll umschmeicheln, ohne zu entstellen.

*„Umschmeicheln stellte in diesem Fall sicherlich einen Traum dar. Das bleibt ein Traum. Welcher Traum? Derjenige, der Sprache kein Leid anzutun (es gibt nichts, was ich so sehr respektiere und liebe), [...]“* (Einsprachigkeit, 86). Ein solches Übersetzen, das an der Sprache nicht rührt, kann es nicht geben. Aber der Traum bleibt konstitutiv für jedes Sprechen. Es ist der Wunsch, selber bei der Sprache anzukommen anstatt sie bei sich ankommen zu lassen. Derridas Hyperbolismus der Sprache ist genau jedes Auslöschen der Intention, der diesen Gefühlston der Sprache bewahren will, sie mit dem eigenen nicht verunreinigen will. Der Hyperbolismus als Anspruch an die Sprache, der die Aneignung fordert und sie gleichzeitig unmöglich macht, verbietet zugleich die Übersetzung:

*„Außerhalb des Französischen bin ich nicht nur verwirrt, gestürzt, verdammt, sondern ich habe das Gefühl, all den Idiomen Ehre zu erweisen und ihnen zu dienen, mit einem Wort, das „meiste“ und das*

*„beste“ zu schreiben, wenn ich die Widerständigkeit meines Französisch, der geheimen „Reinheit“ meines Französisch, also seinen erbitterten Widerstand gegen die Übersetzung zuspitze: [...]“*

(Einsprachigkeit, 108 ff)

Der Hyperbolismus ist ein eifersüchtiges Wachen bei der Sprache. Er macht den Einsprachigen selbst zu einem Wächter an eben jener Grenze, die zu überschreiten für ihn verboten ist. Es ist eine Wache vor allem gegen die Übersetzung, das Gefühl, der einzige berufene Übersetzer zu sein: *„Als ob ich ihr letzter Erbe wäre, der letzte Verteidiger und Illustrator der französischen Sprache.“* (Einsprachigkeit, 80) Es ist letztlich die Wandlung vom Ausgeschlossenen zum Ausschließenden: *„(denn man kann es erraten, ich bin auf meine Weise ein Verfechter der französischen Sprache)“* (Einsprachigkeit, 59) Von der Erfahrung der Kolonisation sagt Derrida deshalb: *„Die koloniale Grausamkeit haben einige, darunter auch ich, sozusagen auf beiden Seiten erfahren.“* (Einsprachigkeit, 67) Es scheint so, als ob er sich selbst die Sprache des Anderen als Gesetz gibt und so selbst zum Hüter ihrer Grenze, ihrer vorgeblichen „Reinheit“, wird. Und dennoch beschreibt Derrida seinen hyperbolischen Anspruch der Reinheit der Sprache als dessen Forderung, die sich an ihn richtet:

*„Vor allem bleibt diese Forderung so unnachgiebig, daß sie manchmal über den grammatikalischen Gesichtspunkt hinausschießt, ja selbst den „Stil“ vernachlässigt, um sich einer geheimeren Regel zu beugen, um dem gebieterischen Murmeln eines Befehls zu „gehörchen“, dessen letzte Absichten zu verstehen sich jemand in mir schmeichelt, und zwar selbst in Situationen, in denen er damit ganz allein wäre, in vertraulicher Unterredung mit dem Idiom: den letzten Willen der Sprache insgesamt, ein Gesetz der Sprache, das sich nur mir anvertrauen würde.“* (Einsprachigkeit, 79 f)

Die Forderung nach der Reinheit der Sprache erweist sich bei genauerer Betrachtung aber schon als deren Übertretung. Derrida deutet es hier vielfältig an als die Übertretung des Stils und der Grammatik. Zudem ist die Regel kaum verstehbar und nur in vertraulicher Unterredung gemurmelt. Das Gesetz oder die Forderung, die er hier meint, ist eine einzigartige, eine ganz persönliche. Sie steht also schon außerhalb des Gesetzes. Ein geheimes Gesetz ist kein Gesetz. Eine geheime und einzige Reinheit ist alles andere als rein. *„Ich gestehe also eine Reinheit ein, die nicht sehr rein ist, die alles ist außer ein Purismus.“* (Einsprachigkeit, 81) Und dennoch vertritt er diese Reinheit, die seine persönliche ist, sie ist eine eingebildete Reinheit ohne Vorbild. Diese Aneignung schlägt also fehl, denn, obwohl Derrida bezeugt, dem Gesetz der Sprache gehorchen zu wollen, übertritt er es gerade dadurch. Der Strumpf ist enthüllt, aber er ist nicht mehr sich selbst gleich.

Es ist aber genau dies, was Benjamin vor allem im Übersetzeraufsatz forderte. Die Bewahrung des Idioms, des Gefühlstons, durch Ausschließung des Eigenen. Die Sprache des Anderen, des Originals, sollte nicht entstellt werden, der Übersetzer und dessen Sprache dafür

umso mehr. Die Sprache der Dinge aber lässt sich nicht entstellen, sie bleibt starr, wenn Benjamin sie sich aneignen will. Sie ist vielleicht die Ursprache bzw. deren Übersetzung wäre die Ursprache, denn sie wäre eine Sprache, die sich absolut gibt, indem sie sich absolut nicht gibt, als absolutes Verbot ihrer Aneignung, wie Benjamin es in der Episode „*Gesellschaft*“ beschreibt:

*„Ich denke an das blaue Zwiebelmuster. Wie oft hatte ich es im Lauf der Fehden, die an dem Tische ausgetragen wurden, der jetzt so schimmernd vor mir lag, um Beistand angefleht. Unzählige Male war ich seinen Zweigen und Fädchen, Blüten und Voluten nachgegangen, hingebender als je dem schönsten Bild. Nie hatte man um Freundschaft rückhaltloser sich beworben als ich um die des blauen Zwiebelmusters. Ich hätte es so gerne zum Verbündeten in dem ungleichen Kampf gehabt, der mir das Mittagessen oft verbitterte. Doch das gelang mir nie.“* (IV, 1, 265 f)

Wenn ihm die Sprache der Dinge ihre Aneignung (und das heißt immer auch Gesellschaft und Freundschaft) verweigert, so ist vielleicht der Aneignungsprozess umso unnachgiebiger.

Benjamin beschreibt diese Aneignung immer als eine *freiwillige* Aneignung in einer *freiwilligen* Entstellung.<sup>123</sup> Im Gegensatz zu der Elternerziehung ist es, als ob Benjamin sich diese Entstellung selbst auferlegt, einzig getrieben von ihrer Unnahbarkeit und ihrem Geheimnis. Ein Geheimnis, das sich hier aber erneut als ein Monologismus der Dinge geriert. Man kann hier auch bei Derrida von Entstellung reden. Derridas Entstellung ist ebenso die Reaktion auf dieses Verbot der Aneignung, aber sie wirkt auf mehreren Ebenen. Derrida selbst ist entstellt von der Sprache des Anderen. Weil er sie sich nicht aneignen kann oder weil jeder Versuch der Aneignung aber wiederum nur zur Entstellung der Sprache wird, ist seine Sprache die entstellte Sprache des Anderen. Weil aber das Gesetz der Sprache, dem er

---

<sup>123</sup> Bei genauerer Betrachtung wird auch ersichtlich, dass sich Benjamin darin versteht, die Sprache der Dinge, oder besser: die Sprechweise der Dinge, das Idiom der Dinge, zu sprechen, jedenfalls „[...] auf eine gewisse Weise und bis zu einem bestimmten Punkt.“ (Einsprachigkeit, 40) So beschreibt zum Beispiel Scholem seine erste Begegnung mit Benjamin als Redner folgendermaßen: „*Ich weiß nicht mehr, was er sagte, aber ich habe die lebhafteste Erinnerung an seine Erscheinung als Redner. Diese prägte sich mir dadurch ein, daß er, ohne je auf die Hörer zu schauen, bei seiner freien Rede unverwandt auf einen entfernten Winkel in der Saaldecke starrte, in den er mit größter Intensität, übrigens soweit ich mich erinnere druckreif, hineinredete. Ich habe das später noch manchmal an ihm beobachtet.*“ Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel, S. 10. Es ist, als ob jenes auratische Idiom der Dinge sich durch Benjamin ausdrückt. Der Imperativ dieses Monologismus’ der Dinge scheint hier in seiner Nachahmung bei Benjamin angekommen zu sein. Nicht gewendet zu den Zuhörern, sondern merkwürdig abwesend zu der Decke schauend, spricht er. Scholem kann sich an den Inhalt der Rede nicht erinnern, er war jedenfalls nicht so Erinnerungswürdig wie die Form. Aber um den Inhalt wird es Benjamin sicher nicht gegangen sein. „*Seine Sätze haben oft genug die autoritäre Haltung von Offenbarungsworten, als die sie in seiner metaphysischen Jugendzeit auch in nicht geringem Maße gedacht waren.*“ Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel, S.35.

Irving Wohlfarth merkt hierzu an: „*Derselbe Sprachgestus kennzeichnet den Stil seiner sprachphilosophischen Frühschriften [...] Nicht nur ist Benjamins frühe Sprachphilosophie eine Theologie des Worts, sondern das Wort Gottes ist zugleich das rhetorische Vorbild seines eigenen Stils.*“ Wohlfarth: Irving: Das Medium der Übersetzung, S. 85.

Diese Sprechweise, wie Scholem und Wohlfarth sie beschreiben, dieser apodiktische Stil von Benjamins Schriften, insbesondere der frühen; all dies spiegelt gleichzeitig Benjamins Beschreibung der Sprache der Dinge wider, als hätte er sie sich angeeignet, aber auf seine ganz eigene Art angeeignet.

scheinbar gehorcht, ein einmaliges Gesetz ist, das geheime Gesetz als intime Unterredung mit dem Idiom, ist auch hier diese Intimität und Exklusivität gegeben, die es erscheinen lässt, als ob die Entstellung autonom vonstatten geht. Als autonome, selbst auferlegte Kolonisation. Die Kolonisation wirkt somit immer schon wie eine Selbst-Kolonisation, die im Glauben ihren Anfang nimmt. Das abgegebene Versprechen kann genauso gut eine Drohung sein und deren Beglaubigung eine Unterwerfung. Die Gefahren all dessen, was die Gewalt ausmacht und was die Herrschaft rechtfertigt, stecken in dieser Struktur. Derrida ist hier sehr vorsichtig: *„Ich kann hier diese Politik der Sprache nicht frontal analysieren, und ich möchte mich des Wortes „Kolonialismus“ zu nicht leichtfertig bedienen. Jede Kultur ist ursprünglich kolonial.“* (Einsprachigkeit, 67) Die Kolonisation hat schon immer begonnen, sie ist unvermeidlich, sobald man sich dem Anderen zuwendet, ihm das Versprechen gibt und ihn bittet zu glauben. Schon das ist eine Kolonisation auch oder gerade in der Struktur des Bekenntnisses. Denn genau in dieser vermeintlichen Selbstauflegung der Kolonisation liegt der Wahnsinn der Sprache begründet. Sie versucht, die Einzigartigkeit des Idioms zu wahren und verteidigt sie gegen alle ihre Iterationen und Entstellungen:

*„Seine [Das Gesetz der Sprache als Einsprache] Erfahrung wäre offensichtlich autonom, denn ich muß über dieses Gesetz reden und es mir aneignen, um es zu verstehen, als ob ich es mir selbst geben würde.“* (Einsprachigkeit, 68) Aber dieses „als ob“ entlarvt wiederum diese Selbst-Auferlegung als Illusion. Die Selbstentstellung bleibt niemals autonom, weil das Gesetz, wie jedes Gesetz, immer vom Anderen kommt: *„Aber es bleibt notwendigerweise – so will es das Wesen eines jeden Gesetzes im Grunde – heteronom.“* (Einsprachigkeit, 68)

Der Widerstreit, der bei Benjamin zwischen der Sprache des Gesetzes und der Sprache der Mimesis konstruiert wird, wäre damit hinfällig. Sprache ist immer beides, Autonomie und Heteronomie. Es gibt keine reine Autonomie und es gibt keine reine Heteronomie der Aneignung. Benjamin und Derrida sind hier sicher nicht weit voneinander entfernt, auch wenn Benjamin die Autonomie der Entstellung als die ursprüngliche Übersetzung denken will. Diese Trennung, die er vollzieht, ist dieselbe, die er zwischen der semiotischen und der mimetischen Seite der Sprache zu ziehen versucht. Es ist der Unterschied zwischen Magie und Sinn, zwischen Flamme und Träger: *„So ist der Sinnzusammenhang, der in den Lauten des Satzes steckt, der Fundus, aus dem erst blitzartig Ähnliches mit einem Nu aus einem Klang zum Vorschein kommen kann.“* (II, 1, 209) Der Sinn ist also, ganz genau wie schon in den früheren Texten, an das Semiotische, den Träger und das Gesetz, gebunden, das in diesem Fall den menschlichen Körper ersetzt hat. Das heißt aber auch, dass in den Nachahmungen des frühen Menschen der Sinn abwesend war. Wenn Benjamin aber versucht, die

ursprüngliche Übersetzung ohne diesen externen Träger zu denken, dann wird der Körper ihm zur Stimme, dann ist die Ausschließung des Sinns wiederum nichts anderes als die erneute Ausschließung des Anderen aus der Sprache bzw. dessen Ersetzung durch das Ding und seinen Monologismus. Es ist jene intime Unterredung mit dem Idiom, sein geheimes Gesetz oder sein Gesetz als Geheimnis, das sich nur dem Kind (dem frühen Menschen oder Adam) in der Anschauung und Übersetzung der Dinge offenbart. Ein Gesetz, das sich immer nur autonom ausprägt und das erst nach der Transformierung in Sprache, Schrift und „*Mustern der Gesittung*“ als ein heteronomes Gesetz, dem Anderen, dem Kind, auferlegt wird.

Man kann hier die Frage anschließen, ob nicht auch der Schamane, der in den Eingeweiden, der Astrologe, der in den Sternen, der Graphologe, der in der Handschrift liest, dieses Lesen nicht auch schon *gelernt* haben muss. Ob sie nicht schon selber in dem eingebunden sind, was das Gesetz des Anderen ausmacht. Und man kann fragen, ob diese ihre intime Unterredung und ihr angeblich so autonomes Lesen der Dinge und Konstellationen, dessen Vorrecht und Deutungshoheit sie genießen, nicht schon die Herrschaft des Gesetzes selbst ist. Ein Gesetz, das sich schon damals rechtfertigte durch eine angeblich naturgegebene Gabe: „[...] *jene mimetische Begabung, welche früher das Fundament der Hellsicht gewesen ist*[...]“ (II, 1, 209) und so seine kolonialistische Herrschaft errichtete. Auch der Schamane/ Priester/ Graphologe/ Astrologe<sup>124</sup> „*kann diese Aneignung nur in einem nicht-natürlichen Prozeß phantasmatisch-politischer Konstruktion beglaubigen und aussprechen.*“ (Einsprachigkeit, 44) Adam wäre somit der erste Kolonialist, der in seiner einmaligen Benennung der Dinge ein homogenes Gesetz der Sprache auferlegt: „*Die Herrschaft beginnt, wie man weiß, mit der Macht zu benennen, seine Benennung aufzuerlegen und zu rechtfertigen.*“ (Einsprachigkeit 67)<sup>125</sup>

Zwar verbürgt nach Derrida die Autonomie des Gesetzes die Möglichkeit seiner eigenen Entstellung als „*strukturelle Öffnung*“ (Einsprachigkeit, 132) und Gastfreundschaft. Aber da die Sprache somit nicht einfach ist, keine Einheit bildet, sondern die Vielfalt selbst ist, weckt diese Vielfalt – vielleicht als pervertierter Wunsch nach der einen Sprache – die Eifersucht. Jedes Gesetz will – und hier liegt sein Wahnsinn – kein Gesetz neben sich dulden. Es will das *einzig* Gesetz sein:

---

<sup>124</sup> Dass Benjamin sich durchaus in dieser Tradition dieser Deutungshoheit einreihen wollte, bezeugt vielleicht am besten sein Wunsch „*als erster Kritiker der Deutschen Literatur*“ angesehen zu werden, wie er Scholem anvertraut. Der erste heißt auch der einzige, der gleichsam seine eigene „*Gattung*“ „*erschafft*“. Vgl.: B, II, 505, im Original französisch, Zitat nach: Fuld, Werner: Walter Benjamin, S. 209. Die Gabe, die diese Deutungshoheit rechtfertigen soll, wird auch in seinen Kritiken häufig in solch okkulten und esoterischen Vorbildern gesucht. So zum Beispiel dem „*Alchemist*“ in „*Goethes Wahlverwandtschaften*“. Vgl.: I, 1, 126.

<sup>125</sup> Vielleicht war dies schon der Sündenfall, noch vor dem Biss in den Apfel.

*„Der Wahnsinn des Gesetzes siedelt seine Möglichkeit auf Dauer im Herd dieser Auto-Heteronomie an. Die vom anderen auferlegte Einsprachigkeit funktioniert, indem sie auf diesem Grund Fuß faßt und zwar hier durch eine Souveränität, die im Wesen immer kolonialistisch ist und die dahin tendiert – unterdrückt oder nicht -, die Sprachen auf das Eine, das heißt die Hegemonie des Homogenen zu reduzieren.“* (Einsprachigkeit, 68)

Weil jedes Idiom begehrt, *das* Idiom zu sein, das einzige Idiom, tendiert es dazu, diese Hegemonie des Homogenen zu errichten. Es gibt weder die Idee (das Telos, die Metasprache, die „*reine Sprache*“, die absolute Heteronomie des Gesetzes) noch den Ursprung (das Original, die Ursprungs- oder Muttersprache, die absolute Autonomie des Idioms), sondern nur das Übersetzen von der Sprache des Anderen in ein einzigartiges Idiom. Und weil hier die Gefahr des Kolonialismus immer schon angelegt ist, muss ein jeder „[...] *fortan unter Eid erklären können: ich habe nur eine Sprache, und das ist nicht die meinige, meine „eigentliche“ Sprache ist eine Sprache, die ich mir nicht aneignen [inassimilable] kann. Meine Sprache, die einzige, die ich zu sprechen verstehe, ist die Sprache des anderen.*“ (Einsprachigkeit, 46) Derrida „*demonstriert*“<sup>126</sup> hier seine Forderung gegen den Kolonialismus als Hegemonie des Homogenen. Er spricht vor dem Anderen – uns – und fordert gleichzeitig unsere Gegensignatur. Es geht ihm darum, einzugestehen, dass jeder die Sprache des Anderen spricht, aber ganz anders als der Andere. Derrida fordert die Bejahung der Vielfalt der Sprache und die Bekämpfung von Besitzansprüchen und Deutungshoheiten an der Sprache zugleich.

---

<sup>126</sup> „Demonstrieren“ sowohl als „inszenieren“, als auch im politischen Sinne verstanden. Vgl.: Einsprachigkeit, 114 und 138 f.

## 5 Fazit

„Bin ich der, der W.B. heißt? Oder heiße ich bloß einfach W.B.?“ (V, 2, 1036)

Dieses Zitat möchte ich hier nicht interpretieren. Ich möchte mich vielmehr fragen, wie ich es interpretieren würde. Neben den üblichen und nahe liegenden Interpretationen würde ich mich sicher fragen, warum Benjamin seinen Namen nicht ausschreibt, sondern abkürzt. Vielleicht hatte er wenig Zeit, vielleicht war er in Eile. Vielleicht aber hat es etwas mit der Verletzbarkeit im Namen zu tun. Ich würde sicher als nächstes zu den „geheimen“ Namen von Walter Benjamin gelangen, von denen er in dem Fragment „Agesilaus Santander“ sagt: „Ich will sie nicht verraten.“ (VI, 520). Ich würde mich sicher fragen, warum Benjamin das Geheimsein des Geheimnisses preisgibt und ob die Abkürzung vielleicht damit zusammenhängt als eine Andeutung auf das Geheimnis des Namens. Ein Geheimnis, das Benjamin mitteilen möchte, ohne es mitzuteilen, indem er das Geheimsein des Geheimnisses mitteilt. Ich würde diesen Spuren folgen, wieder würde ich den nächsten Schritt gehen, das nächste Kapitel anfangen, in der Hoffnung, noch den ganz anderen Namen „Walter Benjamin“ jenseits dieses Namens, jenseits auch des Namens „Benedix Schönflies“<sup>127</sup> zu finden und das ganz andere Geheimnis zu lüften, um schließlich an *seinem* Ort anzukommen. Und ich habe mir sicher die ganze Zeit vorgestellt, dass nur *ich* diesen Ort erreichen werde, dass nur *mir* Benjamin in einem intimen Zuflüstern sein Geheimnis preisgeben würde. Dann frage ich mich, ob ich noch weit entfernt bin von diesem Ort. Ob ein weiteres Kapitel, ein weiteres Thema, ein weiterer Text vielleicht schon ausreichen würden, diesen Ort zu finden.

Vieles an Material konnte nicht bearbeitet werden. Viele Ideen konnten nicht umgesetzt werden und ich kann nicht aufhören, mich zu fragen, ob sie es vielleicht gewesen wären, die mich an das Ziel gebracht hätten.

„W.B.“ gibt ein Versprechen ab. Es verspricht einen geheimen Ort jenseits des Ortes. Man muss nur dahin über-setzen, dann würde man schon ankommen, so lautet das Versprechen. Aber wohin man ihm auch immer folgt, der Ort ist immer dort drüben, nach anderswo verwiesen. Ganz egal, wie radikal die Aneignung vonstatten geht, man wird diesen Ort nicht erreichen, er bleibt ein Versprechen.

---

<sup>127</sup> „Benedix Schönflies“ ist der geheime Name, den er zu Lebzeiten nicht einmal seinem besten Freund Scholem anvertraute. Es ist eine bittere Ironie, dass das posthume Rätselraten, das sich aus dieser Situation ergab, ausgerechnet durch ein Dokument der Nazis beendet wurde. Vgl. Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel, S. 73.

Ohne irgendwo angekommen zu sein, ohne den Ort „Walter Benjamin“ gefunden zu haben, kann man also schon feststellen, dass er sich nicht finden lassen wird. Sein Ort ist vielleicht „eine einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“ (VII, 1, 355). Weil aber das Ankommen niemals möglich ist, muss man diesen Ort ankommen lassen. Man kommt nicht umhin, sich seinen Walter Benjamin zu erfinden. Es gibt keinen Ort „Walter Benjamin“, nicht vor seiner Bestimmung. Ich versichere, dass ich versucht habe, Benjamin an seinem Ort zu lassen (so wie man die Kirche im Dorf lassen sollte). Ich habe versucht, ihn nicht zu entstellen, ihm kein Leid zuzufügen, aber ich muss an dieser Stelle einsehen, dass ich ihn an einem ganz anderen Ort habe ankommen lassen. Ich gestehe, dass Benjamin bei mir, hier in dieser Arbeit, anders spricht.

„Die Aufgabe des Übersetzers“ interpretierte Paul de Man als das Aufgeben dieser unmöglichen Übersetzung.<sup>128</sup> Ist dieses Schlusswort in Wirklichkeit das Eingestehen der Niederlage und die Kapitulation vor dieser Aufgabe?

Nein! Wenn auch dieser Ort „Walter Benjamin“ immer nur ein Versprechen gewesen ist und die Übersetzung unmöglich ankommen kann, so bleibt niemandem etwas anderes übrig, an dieses Versprechen zu glauben und es zu signieren. Denn auch diese Signatur wird zum Teil des Versprechens, zum notwendigen Versprechen. Dieses Versprechen sichert das, was Benjamin das „Fortleben der Werke“ (IV, 1, 11) nennt. Im besten Falle wird auch diese Arbeit ein Teil davon gewesen sein.

Wenn ich davon spreche, dass dieser Ort bei mir und in meiner Sprache angekommen ist, dann muss ich der Vollständigkeit halber dazu sagen, dass er gleichzeitig angekommen ist mit dem Ort Derridas. Auch Derridas Ort wurde ebenso wie der Benjamins entstellt. Wenngleich es stellenweise so aussieht, als hätte ich mir Derridas Position zu Eigen gemacht, als hätte ich ihn an meiner statt Benjamin analysieren lassen, so habe ich doch auch Derrida zu jeder Zeit selber „nur“ übersetzt. Und wenn sich ihre beiden Stimmen in der meinen als eine ganz andere vereinen, dann wirkt es vielleicht zwangsläufig so, als seien ihre Orte nicht weit voneinander entfernt. So kommt es mir oft vor, als befänden sich beide am Rande desselben Abgrunds, an jenem Rand des Abgrunds, auf dem die Dekonstruktion ihre Gesten vollzieht, aber auf verschiedenen Seiten dieses Abgrunds. Es ist die Grenze der Metaphysik selbst, die beide Philosophen auf ihre jeweils ganz eigene Weise in deren Übersteigerung, Überhöhung und Überbietung zum Vorschein bringen. Ob Benjamin das bewusst war, ist sicher zu bezweifeln. Das, was Derrida an der Metaphysik zu vollziehen versucht, leistet Benjamin unwillkürlich, man kann auch sagen intentionslos. Aber hat die Intention jemals eine Rolle

---

<sup>128</sup> Vgl.: De Man, Paul: Schlussfolgerungen, S. 192.

gespielt? Spielt es eine Rolle, ob jemand etwas anderes meint, ob er lügt, wenn er dennoch bezeugt? Derrida jedenfalls verneint dies ausdrücklich.

Auch wenn Benjamin nicht meinte, was er schrieb, kann man ihn so lesen. Ich habe ihn so gelesen und es ist, als ob Benjamin mir dieses Geheimnis zugeflüstert hätte. Dieses Geheimnis wäre sogar eines, das nicht einmal Benjamin selbst kennen würde. Es wäre mein Geheimnis, meine einzigartige Signatur in seinem Werk und ich merke beim Wiederlesen meiner Arbeit, dass auch ich es eifersüchtig zu verteidigen suche, gegen alle anderen Übersetzungen, die sich mir darboten. Die Eifersucht selbst liegt schon in diesem Geheimnis, das jeder, wie mir scheint, in Benjamin gefunden hat. Aber jedes dieser Geheimnisse ist ganz anders als meines. Und so ist das vielleicht hervorstechendste Merkmal der allgemeinen Benjaminrezeption die Heterogenität seiner Aneignung.<sup>129</sup> Und immer geht mit dieser Heterogenität auch eine „uneigentliche“ weil „zweckbestimmte“ Aneignung einher, eine Aneignung also, die nicht „intentionlos“ ist, wie beispielsweise Bernhard Sommerfeld betont: *„Der Zugriff auf das Werk Benjamins erfolgt noch immer in einem beträchtlichen Maß nach zweckbestimmten Kriterien.“*<sup>130</sup> Sommerfeld schreibt weiter, dass diese vielen Vereinnahmungen mit ihren *„popularisierenden oder ideologischen Interpretationen“*<sup>131</sup> eine inflationäre Sinnentleerung betrieben.<sup>132</sup> Die richtige weil *„konstruktive“* Rezeption sei die, Benjamin nicht zu vereinnahmen: *„Eine konstruktive Rezeption hat das semantische Grundgestein der Texte des betreffenden Autors freizulegen.“*<sup>133</sup> Dies ist nicht der Ort, diesen Diskurs auszubreiten. Es wäre eine weitere Analyse und ein weiteres Kapitel dieser Arbeit, das nicht geschrieben wurde. Diese Verteidigung des benjaminschen Werkes gegen die anderen Übersetzungen ist durchaus exemplarisch für die Eifersucht in der Benjaminforschung. Es wäre sicher auch reizvoll gewesen, diesen und anderen Ausprägungen der Eifersucht nachzugehen, die schon immer Benjamins Rezeption geprägt haben, mehr noch als die anderer Autoren. Benjamin scheint exemplarisch für diese autonome Aneignung zu sein, die die Heterogenität und mit ihr die Eifersucht heraufbeschwört. Er ist exemplarisch dafür, gerade weil er sich als keinerlei Exemplar einer Kategorie denken lässt, weil er weder dies noch das ist, weil er auf seine Weise das Beispiel der Beispiellosigkeit ist. Man muss zugestehen, dass dies auch erkannt wurde. Wenn Werner Fuld seiner Benjaminbiographie den Untertitel *„Zwischen den Stühlen“*<sup>134</sup> gibt und wenn Sigrid Weigel

---

<sup>129</sup> Vgl.: Kramer, Sven: Walter Benjamin zur Einführung, S. 9 ff.

<sup>130</sup> Sommerfeld, Bernhard: Symphilosophie und Praxis, S. 14.

<sup>131</sup> Ebd. S. 15.

<sup>132</sup> Vgl.: ebd.

<sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> Fuld, Werner: Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen.

Benjamins Theorie als etwas Drittes charakterisiert,<sup>135</sup> dann sind das Versuche, dieser Beispiellosigkeit einen Namen und einen Ort zu geben.

Auch Benjamin selbst sah sich diesem Problem gegenüber und auch er selbst versuchte, nachdem ihm der Ort in der Wissenschaft verwehrt wurde, sich einen Ort zu geben – indem er ihn erschuf: Sein Ziel

„[...] ist, daß ich als erster Kritiker der deutschen Literatur angesehen werde. Die Schwierigkeit dabei ist, daß seit mehr als fünfzig Jahren die literarische Kritik in Deutschland nicht mehr als ernsthafte Gattung betrachtet wird. Sich innerhalb der Kritik eine Position zu erarbeiten, heißt also im Grunde: sie als Gattung von neuem zu schaffen.“<sup>136</sup>

Die Nazi Herrschaft, der Krieg und das Exil vereitelten bekanntlich dieses Vorhaben. Der dritte Ort, den sich Benjamin erschaffen wollte, kam nicht zustande. „Das Ziel, das ich mir gesteckt hatte, ist noch nicht ganz erreicht, aber, immerhin, ich bin ziemlich nahe dran.“<sup>137</sup> Er war nahe dran, vielleicht schon an der Grenze, rückblickend vielleicht sogar schon darüber hinaus. Aber dennoch konnte er sie nicht überqueren, so wie er über die Metaphysik immer wieder hinausschoss und dann doch wieder einen Schritt zurücktrat. Diese Grenze ist konstitutiv für Benjamin, aber man darf seinen Selbstmord an der französisch-spanischen Grenze nicht in diesem Zusammenhang sehen. Ich folge – wie auch bisher – Derrida, wenn er sagt: „Wenn dieser Selbstmord an einer Grenze, der französisch-spanischen Grenze geschah, darf dies gerade aber nicht Anlaß für symbolistische Spekulationen sein, sondern Aufforderung zur Analyse eines unerbittlichen historisch-politischen Apparates.“<sup>138</sup> Ich schließe mich dieser Verneinung der Symbolisierung an, obwohl ich sie, wie auch Derrida, in der Verneinung bereits vollzogen habe. Denn es ist eine Frage der Verantwortung, diese Grenze zu ziehen und so das Unentscheidbare zu entscheiden. Und ebenso bleibt es eine *Entscheidung*, das Unbeendbare zu beenden.

---

<sup>135</sup> Vgl.: Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit, S. 18.

<sup>136</sup> B, II, 505, im Original französisch, Zitat nach: Fuld, Werner: Walter Benjamin, S. 209.

<sup>137</sup> B, II, 505, im Original französisch, Zitat nach: Fuld, Werner: Walter Benjamin, S. 209.

<sup>138</sup> Derrida, Jacques: Ein Portrait Benjamins, S. 173.

## 6 Literatur

### 6.1 Anmerkungen zur Zitierweise

Referenzen von direkten Zitaten aus häufig zitierten Texten werden im Text und abgekürzt in Klammern angegeben.

- Walter Benjamins Schriften werden zitiert aus Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften/Walter Benjamin Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, (Hrsg.), Frankfurt/M 1991. Die Zitierweise ist: (Band in römischen Ziffern, Teil in arabischen Ziffern, Seitenzahl in arabischen Ziffern).
- Walter Benjamins Briefe werden zitiert aus: Benjamin, Walter: Briefe, Gershom Scholem und Theodor W. Adorno (Hrsg.). Frankfurt/M 1966. Die Zitierweise ist analog: (B, Band in römischen Ziffern, Seitenzahl in arabischen Ziffern).
- Platons „Das Gastmahl“ [Symposion] wird zitiert in der Übersetzung von Franz Susemihl aus Platon: Sämtliche Werke I. Berliner Ausgabe, Heidelberg 1982, nach der üblichen Zitierweise für Platon angegeben und mit einem „S“ gekennzeichnet.
- Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“ wird nach der Seitenzahl der Originalausgabe zitiert.

Sonstige Werkabkürzungen:

- BT = Derrida, Jacques: Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege, in: Hirsch, Alfred (Hrsg.): Übersetzung und Dekonstruktion , Frankfurt/M.1997.
- G = Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt/M. 1983.
- SP = Derrida, Jacques: Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt/M 2003.
- SEK = Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext, in ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1999.
- Einsprachigkeit = Derrida, Jacques: Die Einsprachigkeit des Anderen, München 1996.
- différance = Derrida, Jacques: Die différance, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1999.

## 6.2 Zitierte Literatur

- Adorno, Theodor W. Über Walter Benjamin. Frankfurt/M 1970.
- Austin, John Langshaw: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1989.
- Benjamin, Walter: Briefe, Scholem, Gershom, Adorno, Theodor W. (Hrsg.), Frankfurt/M 1966.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften/Walter Benjamin, Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser (Hrsg) unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Frankfurt/M 1991.
- Bröcker, Michael: Benjamins Versuch „Über das mimetische Vermögen“, in : Garber, Klaus; Rehm, Ludger (Hrsg.): Global Benjamin I, München 1992.
- De Man, Paul: Schlußfolgerungen: Walter Benjamins "Die Aufgabe des Übersetzers", in: Hirsch, Alfred (Hrsg.): Übersetzung und Dekonstruktion, Frankfurt/M 1997.
- De Saussure, Ferdinand: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967.
- Derrida, Jacques: Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege, in: Hirsch, Alfred (Hrsg.): Übersetzung und Dekonstruktion, Frankfurt/M 1997.
- Derrida, Jacques: Die différance, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1999, S. 31 -56.
- Derrida, Jacques: Die Einsprachigkeit des Anderen, München 1996.
- Derrida, Jacques: Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt/M 2003.
- Derrida, Jacques: Ein Portrait Benjamins, in: Lindner, Burkhardt (Hrsg.): Walter Benjamin im Kontext, Frankfurt/M 1978, S. 171 -179.
- Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt/M 1983.
- Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1999, S. 352 – 352.
- Derrida, Jacques; Bennington, Geoffrey: Jacques Derrida. Ein Portrait, Frankfurt/M 1991.
- Eichler, Ernst / Wolfgang Fleischer u.a.: Deutsche Namenkunde, in: Die deutsche Sprache. Kleine Enzyklopädie in 2 Bänden. Erhard Agricola, u.a. (Hrsg.), Leipzig 1970, Band II, S. 639-751.
- Fuld, Werner: Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen, München 1979.
- Gaus, Günther: Günther Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt, [http://www.rbb-online.de/\\_/zurperson/interview\\_jsp/key=zp\\_interview\\_638419.html](http://www.rbb-online.de/_/zurperson/interview_jsp/key=zp_interview_638419.html) (29.01. 2006)
- Hirsch, Alfred: Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas, München 1995.
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Den Haag 1979.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen II, Den Haag 1984.

- Kaltefleiter, Werner: Petrus und Paulus  
[http://www.kath.de/kurs/vatikan/petrus\\_und\\_paulus.php](http://www.kath.de/kurs/vatikan/petrus_und_paulus.php) (29.01.2006)
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/M 1974.
- Kimmerle, Heinz: Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg 2000.
- Kramer, Sven: Walter Benjamin zur Einführung, Hamburg 2003.
- Loewenthal, Erich (Hrsg.): Platon. Sämtliche Werke. Berliner Ausgabe, Heidelberg 1982.
- Menke, Bettine: „Wie man in den Wald hineinruft,...“. Echos der Übersetzung, in: Nibbrig, Christiaan L. Hart (Hrsg.): Übersetzen: Walter Benjamin, Frankfurt am Main 2001, S. 367 – 393.
- Menke, Bettine: Sprachfiguren: Name, Allegorie, Bild nach Benjamin, München 1991.
- Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, Frankfurt/M 1980.
- Sauerland, Karol: Zwischen Kreatürlichkeit und Namen, in: Garber, Klaus; Rehm, Ludger: (Hrsg.): Global Benjamin I, München 1992, S. 266 - 271.
- Schestag, Thomas: Lampen, in: Nibbrig, Christiaan L.Hart (Hrsg.): Übersetzen: Walter Benjamin, Frankfurt/M 2001, S. 38 -79.
- Sommerfeld, Bernhard: Symphilosophie und Praxis. Studien zum Frühwerk Walter Benjamins, Würzburg 1998.
- Stoessel, Marleen: Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin, München 1983.
- Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit, Frankfurt/M 1997.
- Wetzel, Michael: Unter Sprachen - Unter Kulturen. Walter Benjamins "Interlinearversion" des Übersetzens als Inframedialität, [27.2.2002] <http://www.uni-konstanz.de/paech2002/zdk/beitrg/Wetzel.htm> (6.12.2005).
- Wohlfarth, Irving: Das Medium der Übersetzung, in: Nibbrig, Christiaan L. Hart (Hrsg.): Übersetzen: Walter Benjamin, Frankfurt am Main 2001, S. 80 - 130.
- Zima, Peter V.: Die Dekonstruktion, Tübingen 1994.