

# Zeitschrift für kritische Theorie

Mit Beiträgen von

**Roger Behrens**

**Andreas Greiert**

**Magnus Klaue**

**Iain Macdonald**

**Jan Müller**

**Gunzelin Schmid Noerr**

**Moritz Rudolph**

**Falko Schmieder**

**Hans-Ernst Schiller**

**Dirk Stederoth**

**Christian Voller**

**Christine Zunke**

**26. Jahrgang  
zu Klampen**

**50/51 2020**

# **Zeitschrift für kritische Theorie**

Heft 50 – 51 / 2020

herausgegeben von  
Sven Kramer und  
Gerhard Schweppenhäuser

zu Klampen

# Zeitschrift für kritische Theorie, 26. Jahrgang (2020), Heft 50 – 51

**Herausgeber:** Sven Kramer und Gerhard Schweppenhäuser

**Geschäftsführender Herausgeber:** Sven Kramer, Leuphana Universität Lüneburg,  
Institut für Geschichtswissenschaft und Literarische Kulturen

**Redaktion:** Roger Behrens (Hamburg), Thomas Friedrich (Mannheim),  
Sven Kramer (Lüneburg), Susanne Martin (Gießen), Martin Niederauer (Frankfurt/M.),  
Gerhard Schweppenhäuser (Würzburg, Kassel), Dirk Stederth (Kassel)

**Korrespondierende Mitarbeiter:** Maxi Berger (Wismar), Rodrigo Duarte (Belo Horizonte),  
Jörg Gleiter (Berlin), Christoph Görg (Kassel), Johan Frederik Hartle (Wien), Frank  
Hermenau (Kassel), Fredric Jameson (Durham, NC), Per Jepsen (Kopenhagen), Douglas  
Kellner (Los Angeles, CA), Claudia Rademacher (Bielefeld), Gunzelin Schmid Noerr  
(Mönchengladbach), Jeremy Shapiro (New York, NY), Christian Voller (Lüneburg)

**Redaktionsbüro:** Alle Zusendungen redaktioneller Art bitte an das Redaktionsbüro:

Zeitschrift für kritische Theorie  
Leuphana Universität Lüneburg  
z. Hd. Prof. Dr. Sven Kramer  
Universitätsallee 1, Geb. 5  
D-21335 Lüneburg

E-Mail: [zkt@uni-lueneburg.de](mailto:zkt@uni-lueneburg.de)  
[www.zkt.zuklampen.de](http://www.zkt.zuklampen.de)

**Erscheinungsweise:** Die Zeitschrift für kritische Theorie erscheint einmal jährlich  
als Doppelheft. Preis des Doppelheftes: 32,- Euro [D]; Jahresabo Inland: 28,- Euro [D];  
Bezugspreis Ausland bitte erfragen. Berechnung jährlich bei Auslieferung des Heftes.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht bis zum 15.11.  
des jeweiligen Jahres erfolgt. Fragen zum Abonnement bitte an folgende Adresse:

Germinal GmbH,  
Verlags- und Medienhandlung,  
Siemensstraße 16,  
D-35463 Fernwald

Tel.: 0641/41700  
Fax: 0641/943251  
E-Mail: [bestellservice@germinal.de](mailto:bestellservice@germinal.de)

**Redaktionsbüro, Organisation und Lektorat:** Julia Menzel

**Korrektorat:** Monika Mühlpfordt

**Umschlagentwurf:** Johannes Nawrath

**Layout und Satz:** Lars Schrodberger; Fakultät Gestaltung,  
Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt

**Druck:** Docupoint GmbH · Magdeburg · [www.docupoint-md.de](http://www.docupoint-md.de)

**Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:** Die Deutsche Bibliothek  
verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte  
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Aufnahme nach 1995, H. 1; ISSN 0945-7313; ISBN: 978-3-86674-626-8

Die *Zeitschrift für kritische Theorie* erscheint mit Unterstützung der Leuphana Universität  
Lüneburg und der Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt.



**LEUPHANA**  
UNIVERSITÄT LÜNEBURG

**FH·W-S**

Hochschule  
für angewandte Wissenschaften  
Würzburg-Schweinfurt

# Inhalt

<b>Vorbemerkung der Redaktion .....</b>	<b>5</b>
---	----------

## ABHANDLUNGEN

### **Jan Müller**

Idee und Wahrheit.

Benjamins sprachphilosophischer Beitrag und seine Einheit .....	12
---	----

### **Gunzelin Schmid Noerr**

Stillgestellte Zeit.

Robert Steidls Gemälde »Reisegruppe«: eine tiefenhermeneutische Interpretation .....	44
---	----

### **Iain Macdonald**

Avalanche.

On Ruben Östlund's »Force majeure« .....	62
--	----

### **Ruth Sonderegger**

Eine nicht verpasste Begegnung.

Zu Fred Motens Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno .....	80
---	----

### **Andreas Greiert**

»Kritische Kritik« und »pathische Projektion«.

Elemente des modernen Antisemitismus bei Bruno Bauer .....	109
--	-----

### **Hans-Ernst Schiller**

Totale Vergesellschaftung.

Kritische Gesellschaftstheorie nach Marx .....	130
--	-----

### **Moritz Rudolph**

Kritik der europäischen Einigung nach Max Horkheimer,

Theodor W. Adorno und Franz L. Neumann .....	155
--	-----

## SCHWERPUNKT

### **Magnus Klaue und Christian Voller**

Schmerzverwandtschaften:

Die Tiere der kritischen Theorie ..... 186

### **Falko Schmieder**

Zur Kritik der zweiten Natur.

Die Stellung der kritischen Theorie zwischen historischem

Materialismus und Philosophischer Anthropologie ..... 192

### **Magnus Klaue**

Stammbaumforschung.

Märchen, Kind und Tier in Adornos »Minima Moralia« ..... 207

### **Christian Voller**

Kritische Theorie und Hundehaltung ..... 224

### **Christine Zunke**

Von der ›abgefeimten‹ Unterscheidung zwischen

Tier und Mensch zur Ideologie ihrer Ähnlichkeit.

Wie die Vernunft vor die Hunde geht ..... 251

## BESPRECHUNGEN

### **Thomas Friedrich und Dirk Stederoth**

Digitale Gesellschaft – Digitale Ökonomie.

Ein Literaturbericht ..... 271

Kritische Theorie – Neue Bücher des Jahres 2019 in Auswahl ..... 283

Autorinnen und Autoren ..... 286

## Vorbemerkung der Redaktion

Seit 1995 stellt die *Zeitschrift für kritische Theorie* eine Plattform für Debatten über kritische Theorie und ihre konkreten Anwendungen bereit, und zwar in interdisziplinärer Ausrichtung und mit wechselnden thematischen Schwerpunkten.<sup>1</sup> Die Kleinschreibung des Wortes »kritisch« im Titel weist darauf hin, dass dieser Theorietypus über die Lokalisierung in Frankfurt hinausreicht, die in den 1930er, 1950er und 1960er Jahren schulbegründend gewesen war.

Als vor 25 Jahren das erste Heft erschien, war unübersehbar geworden, dass unter dem Einfluss des Neoliberalismus die »Krisenstruktur der Moderne« ihre »sozialstaatliche Schminke«<sup>2</sup> ablegte, wie Christoph Türcke schrieb. Er bezog sich einmal mehr auf jene, von der kritischen Theorie seit Marx immer wieder analysierte, zugrundeliegende Krisenstruktur, »die solange fortbesteht, wie die gesellschaftliche Produktion durch Massenverkauf und -ausbeutung menschlicher Arbeitskraft in Gang gehalten und durch den Zwang weltweiter Konkurrenz statt durch menschliche Bedürfnisse zu ständigem Wachstum angetrieben wird«<sup>3</sup>. In den zahllosen Einzelkrisen und Konflikten, die seit dem Zerfall der West-Ost-Systemkonkurrenz das Weltgeschehen bestimmten, zeichnete sie sich als »ein Identisches« ab: nämlich als »die sprunghaft nachlassende Integrationskraft des siegreichen kapitalistischen Weltsystems, ausgelöst durch die mikroelektronische Revolution«; das heißt als eine »verstärkte Neigung, sich der in den industriellen Produktionsprozeß nicht mehr eingliederbaren Menschenmassen zu entledigen«<sup>4</sup>.

Ohne die philosophische Bestimmung eines Allgemeinen in den je besonderen Erscheinungsformen der Krise lasse sich, so Türcke damals, keine »kritische Gesellschaftstheorie betreiben«<sup>5</sup>. Das war und ist die

1 Das aktualisierte Gesamtinhaltsverzeichnis der Hefte 1-51 aus den Jahren 1995-2020 ist im Internet abrufbar unter [www.zkt.zuklampen.de](http://www.zkt.zuklampen.de).

2 Christoph Türcke: »Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 1, 1995 (S. 43-56), S. 52.

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Ebd., S. 53.

Überzeugung aller Autorinnen und Autoren, die seither in der *ZkT* zum Diskurs beigetragen haben. Das klein geschriebene »k« verstanden und verstehen sie, wie oben angedeutet, als Index für eine Theoriearbeit, die nicht exklusiv in der Tradition von Horkheimer, Marcuse und Adorno steht, sondern im Dialog mit einer Vielzahl neomarxistisch-philosophischer Modelle erfolgt. Ihr Fokus ist die Kritik an einer epochalen sozialen Formation im Zeichen des »allgemeinen Gesetzes der kapitalistischen Akkumulation«, in der die »Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol [...] zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol« ist – »das heißt auf Seite der Klasse, die ihr eignes Produkt als Kapital produziert«<sup>6</sup>.

Die Programmatik der *ZkT*, so war im Vorwort des ersten Heftes zu lesen, bestand darin, »Diskussionen an[zu]regen und [zu] organisieren, die ebenso der Klärung des methodischen Selbstverständnisses gegenwärtiger kritischer Theorie dienen sollen wie der Reflexion auf ihre gegenwärtigen Aufgaben.«<sup>7</sup> Dies kam in der Intention zum Ausdruck, »vereinzelte theoretische Anstrengungen thematisch [zu] bündeln und [...] kontinuierlich [zu] präsentieren«<sup>8</sup>. Denn seinerzeit schien noch strittig zu sein, inwieweit kritische Theorie »überhaupt noch zum Begreifen der Gegenwart beitragen kann – sei es als kommunikationstheoretisch gewendete oder als dialektische Theorie«<sup>9</sup>. Daher ging es 1995 vor allem darum, »eine Vielzahl divergierender, auch kontroverser Ansätze miteinander ins Gespräch zu bringen«, um zu klären, »wie sich in der gegenwärtigen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Situation noch mit der kritischen Theorie arbeiten läßt«<sup>10</sup>.

Im Zentrum der Debatten in der *ZkT* standen und stehen also, trotz klein geschriebenem »k«, Anknüpfungen an die gesellschaftstheoretischen Diagnosen der älteren kritischen Theorie, insbesondere an deren philosophische Grundlegungen in Frankfurt und in den USA. Vor 25 Jahren war der

6 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1968, S. 675.

7 »Vorwort [des Herausgebers]«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 1, 1995 (S. 5-6), S. 5.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd.

akademische Streit um deren ›Anschlussfähigkeit‹ noch ein vitales Thema.

Fokus des akademischen Streits um die vermeintliche ›Anschlussfähigkeit‹ der Kritischen Theorie war ein ›Paradigmenwechsel‹, den Habermas Anfang der 1980er Jahre proklamiert hatte. Als Rahmenerzählung machte er die Lesart populär, Horkheimer und Adorno hätten in der *Dialektik der Aufklärung* das ›Projekt der Moderne‹ untergraben, das Horkheimer in den 1930er Jahren mit dem Frankfurter Programm eines interdisziplinären Materialismus noch habe retten wollen. Die Vernunftkritik der *Dialektik der Aufklärung* habe der Theorie im Exil den Boden unter den Füßen weggezogen. Erst Habermas' Kommunikationstheorie liefere wieder belastbare normative Grundlagen für eine kritische Theorie der Gesellschaft. So abwegig diese Lesart auch war, so sehr beeinflusste der ›Paradigmenwechsel‹ Generationen von Studierenden und Lehrenden.<sup>11</sup> Hermann Schweppenhäuser bemerkte dazu 1995: »Es ist die sachlich [...] wenig zwingende [...] Verabschiedung negativ-dialektischer Subjekt-Objektphilosophie mit ihrem den Narzißmus kränkenden Objektprimat vor dem Subjekt; die Verabschiedung zugunsten einer normengeregelten, wissenschaftlich-rationalen, konsens- und verständigungsorientierten, die in vieler Hinsicht auf eben den Theorietypus hinausläuft, den durch ›Paradigmenwechsel‹ [...] seinerzeit überwunden zu haben, die verabschiedete Kritische Theorie mit größerem Recht in Anspruch nehmen könnte.«<sup>12</sup>

Redaktion und Herausgeber der *ZkT* verfolgten damals den Ansatz, eine deutliche Grenze zu der Lehre vom Paradigmenwechsel zu ziehen, der auf einer anfechtbaren Lesart der kritischen Theorie der 1940er Jahre basierte, ohne sich damit dogmatisch von Autorinnen und Autoren abzugrenzen, die auf der Folie jener Lesart theoretische Kritik aktueller gesellschaftlicher, kultureller und wissenschaftlicher Entwicklungen formulierten. Auf Anfrage der *ZkT* bekundete Jürgen Habermas seinerzeit

11 »Habermas, der sein Projekt einer Kommunikationstheorie ein Jahrzehnt lang von der Kritischen Theorie abgegrenzt hatte«, schrieb Detlev Claussen im Rückblick auf die frühen 1980er Jahre, »begann jetzt mit seiner wirkungsvollen ›invention of tradition‹, in der er sich selbst als Vertreter einer ›zweiten Generation‹ der Frankfurter Schule darstellte und gern auch darstellen ließ« (Detlev Claussen: »Weltoffen, verständlich, unbestechlich«, in: *taz*, 15.6.2014).

12 Giorgos Sagriotis: »Interview mit Hermann Schweppenhäuser«, in: *Planodion. Logotechniko Periodiko*, Heft 23, Athen 1996, S. 418–428; deutsche Erstveröffentlichung in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 6, 1998 (S. 101–114), S. 105.



zwar sein Wohlwollen ob der, seiner Ansicht nach ›liberalen‹, Anlage des Projekts; aber er sah davon ab, das Gesprächsangebot anzunehmen. Das Diskussionsangebot an seinen Kreis wurde aufrechterhalten, doch eher selten in Anspruch genommen.

Mit der kontinuierlichen Anknüpfung an den dialektischen Theoriestrang hat die *ZkT* internationale Gesprächszusammenhänge in Europa, Latein- und Nordamerika etabliert. Das Vorhaben, eine Plattform für die skizzierte Weiterentwicklung kritischer Theorie bereitzustellen, wird durch das 2013 gegründete *Forschungskolleg für kritische Theorie* ergänzt.<sup>13</sup> So setzt das kritische Denken den alles durchdringenden Imperativen der je aktuellen Gestalt des Kapitalismus die Erinnerung an die Möglichkeit und Notwendigkeit einer anderen gesellschaftlichen Organisation entgegen.

Zum Inhalt des Doppelhefts 50/51:

In den ABHANDLUNGEN liest *Jan Müller* Walter Benjamins sprachtheoretische Schriften als Teil eines zusammenhängenden Problemaufbrisses. Er setzt bei der von Benjamin als notwendig unterstellten Idee eines gelingenden Sachbezugs der Sprache an. Dieser müsse einerseits von der Sache selbst her bemessen, andererseits müsse seine wesentlich sprachliche Vermitteltheit mitgedacht werden. Benjamin löse die Spannung zwischen beiden nicht auf, sondern halte sie »als zu einer materialistischen Idee von Sprache dazugehörend« fest. Müller bestimmt in diesem Rahmen zentrale Begriffe Benjamins – wie Darstellung, Idee, Wahrheit und nicht zuletzt den der Sprache selbst – neu und stellt, wo die Sache es erfordert, überraschende Verbindungen zu Zeitgenossen – wie Gottlob Frege – her. – *Gunzelin Schmid Noerr* exemplifiziert die von Alfred Lorenzer inspirierte Methode der tiefenhermeneutischen Kulturanalyse als Interpretation der Formensprache eines zeitgenössischen Kunstwerks. Schmid Noerr betrachtet ein Gemälde von Robert Steidl mit den Mitteln des ›szenischen Verstehens‹. Er geht den Dimensionen der Bedeutung von ›gestalteter Zufälligkeit‹ im Zusammenhang subjektiver, sich dem Bewussten entziehender Interaktionen und erstarrender Handlungsentwürfe nach.

13 Dieses bietet einen Gesprächs- und Debattenzusammenhang insbesondere für Nachwuchswissenschaftler\*innen, deren Arbeit im Bereich der kritischen Theorie angesiedelt ist und die jenseits der ›Inseln‹ kritischer Theorie Strukturen des Austauschs im akademischen Feld suchen.

Weil kulturell symbolisierte Formationen, in denen sich Phantasien, Ängste, Hoffnungen und Konflikte manifestieren, um ihrer Konsistenz willen dazu tendieren, gegenläufige Regungen in die Latenz abzudrängen, müsse sich die Analyse »auf ein imaginäres dialogisches Zusammenspiel mit dem Werk einlassen« und »eine in dem szenischen Arrangement des Werkes angebotene virtuelle Rolle übernehmen, um die Bedeutung einer inszenierten Erlebnisfigur zu entschlüsseln.« Mit Seitenblicken auf Watteau und Friedrich wird in Steidls motivisch harmlos und willkürlich scheinendem Bild die Gestaltung einer »Angstkomponente« entziffert, die auf Zeit und Tod verweist. Eine Farbproduktion der analysierten Werke von Steidl ist auf der Website der *ZkT* einzusehen. – *Iain Macdonald* reflektiert anhand des Films *Force majeure* von Ruben Östlund (2014) mit Adorno und Kracauer über das aktuelle Verhältnis von erster und zweiter Natur. Die Reaktion der Figuren auf einen Lawinenabgang werfe Fragen nach der bürgerlichen Kälte auf und Fragen nach Rollenmodellen für Einstellungen zur Natur, etwa unter Rückbezug auf den problematischen Heldenbegriff des Bergfilms aus den 1930er Jahren. Wie weit reicht die Bereitschaft zur schicksalhaften Unterwerfung unter die Natur heute? Östlunds Film registriere eine entsprechende Mentalität und kritisiere sie zugleich. – *Ruth Sonderegger* widmet sich der Rezeption Adornos in postkolonialen Theorien. Am Beispiel von Fred Moten veranschaulicht sie eine Rezeptionsweise, die Adorno weder reflexartig ablehnt noch vorschnell affirmiert, sondern durch methodische »Umwendungen« seiner klassischen Theoreme eine »kritische Affirmation« unternehme. Dadurch werden eingefahrene Lektüren aufgebrochen, und Adorno erweist sich als anschlussfähig für eine Tradition schwarzer Kritik und Befreiung, die bis zur Gründung der Protestbewegung *Black Lives Matter* reicht. – *Andreas Greiert* untersucht das Werk Bruno Bauers als Musterbeispiel für den Umschlag wissenschaftlicher Rationalität in Irrationalität. Greiert geht von einem antithetischen Befund aus: Die Kritik am Antisemitismus gehört demnach genauso zur Moderne wie sein Fortbestehen in transformierter Gestalt, die sich an bürgerliche Wirtschafts- und Herrschaftsverhältnisse anpasst. Greiert vergegenwärtigt den Diskurs über das Judentum bei Hegel, Bauer und Marx. Er zeigt, wie sich Bauers »dezidiert unvernünftiger« Hass auf die Juden »dezidiert aufklärerisch« als wissenschaftliche Vernunft verkleidet hat. Bauer stilisierte das Ur-Christentum, das angeblich »noch nicht ›jüdisch‹ verfälscht [...]« gewesen sei, zu einem »sozialrevolutionären [...]

Vorbild für die Gegenwart«. In diesem Manöver erkennt Greiert den Vorläufer gegenwärtiger Gestalten des Populismus. – Ausgehend von Horkheimers Aussage aus dem Jahr 1952: »Wir sind keine Marxisten« und der auch von Adorno vertretenen These vom Ende des Liberalismus untersucht *Hans-Ernst Schiller* deren Verhältnis zu Marx' Politischer Ökonomie. Allem voran in ihrer These von der »totalen Vergesellschaftung« weist er wesentliche Kontinuitäten nach, die die Relevanz von Marx' Theorie nicht nur für die ältere kritische Theorie, sondern auch für zeitgenössische Entwicklungen einer kritischen Gesellschaftstheorie unterstreichen. – *Moritz Rudolph* setzt sich mit der Bewertung der europäischen Einigung in der kritischen Theorie auseinander. Ausgehend von der Habermas-Streeck-Debatte aus dem Jahre 2013 widmet er sich ausführlich den Positionen von Horkheimer, Adorno und Neumann zum europäischen Einigungsprozess, wobei er die Unterschiede dieser Positionen aus deren geschichtsphilosophischen und politischen Konzepten herleitet und sie zudem in den zeitgeschichtlichen Kontext der politischen Ereignisse stellt.

Den SCHWERPUNKT des Hefts – *Schmerzverwandtschaften: Die Tiere der kritischen Theorie* – skizzieren einleitend die Gastherausgeber *Magnus Klaue* und *Christian Voller*. – Des Weiteren diskutiert *Falko Schmieder* die kritische Theorie historisch wie systematisch im Spannungsfeld zwischen historischem Materialismus und Philosophischer Anthropologie; beide Theorieansätze – für die die Schriften Adornos und Plessners vergleichend herangezogen werden – stellen sich der geschichtlichen Gewalt, die in Unmenschlichkeit mündet. Sie zeigt sich für Plessner schon in der Zurichtung der Tiere. Die gesellschaftskritische Position Adornos geht darüber hinaus: Gerade das als »unmenschlich« definierte und diskreditierte Tier erinnere den Menschen an seine Unmenschlichkeit, die es zu überwinden gilt. – *Magnus Klaue* spürt die erkenntnistheoretische Bedeutung auf, die Kinder- und Tierbildern in Adornos Aphorismensammlung *Minima Moralia* zukommt. Auf einer imaginären Arche versammle Adorno durch Einbildungskraft verwandelte, emblematische Tiere, um verschüttete Möglichkeiten des Menschen festzuhalten. Kindliches Missverstehen und die menschliche Fähigkeit zur Regression sind dabei weniger Gefahr als vielmehr Notwendigkeit intellektueller Erfahrung. – In Anlehnung an Walter Benjamins an Kinder gerichtete *Wahre Geschichten von Hunden* erzählt *Christian Voller* »Wahre Geschichten

von Hunden und Kritischen Theoretikern«. Er geht dabei von Anekdoten über Hunde aus, die von unterschiedlichen Vertretern kritischer Theorie überliefert sind, analysiert diese und gelangt zu Reflexionen über den ältesten Begleiter der Menschen, die ihn der natürlichen Evolution entrissen haben, indem sie ihn zähmten und – etwa in Gestalt der Hunderrassen – schon in die Matrix des Natürlichen zweite Natur einschrieben. – Ausgehend von der Annahme, dass Tierschutzorganisationen Tiere häufig als Projektionsfläche benutzen, analysiert *Christine Zunke* ein Buch von Marco Maurizi, das den Untertitel *Kritische Theorie, Marxismus und das Mensch-Tier-Verhältnis* trägt. Sie verdeutlicht, dass Maurizis Ziel, die Abschaffung der Naturbeherrschung als Grundform aller Herrschaft, schon theoretisch scheitern muss, weil er mit problematischen Gleichsetzungen operiert, die ihn hinter Kant und Marx zurückfallen lassen.

In den **BESPRECHUNGEN** stellen *Thomas Friedrich* und *Dirk Stederoth* Neuerscheinungen vor, die sich in kritischer Perspektive mit den aktuellen Entwicklungen der Digitalisierung und ihren gesellschaftlichen und ökonomischen Folgen auseinandersetzen.

# ABHANDLUNGEN

Jan Müller

## Idee und Wahrheit

### Benjamins sprachphilosophischer Beitrag und seine Einheit

0.

Benjamins sprachphilosophische Überlegungen sind die systematische Klammer seines Werks,<sup>1</sup> gelten aber als so sperrig und ›esoterisch‹, dass sie ohne umfängliche historische Kontextualisierung *unverständlich* seien.<sup>2</sup> Dieser erstaunlich hartnäckigen Vormeinung folgend wurde Benjamins Sprachphilosophie zwar gekonnt in unterschiedlichste Traditionslinien

1 Neben »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« [1916], in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser (im Folgenden: GS), Frankfurt am Main 1991, S. 140–157, sind das die »Erkenntniskritische Vorrede« [1928] zum Trauerspielbuch, in: ders., GS, Bd. I.1, Frankfurt am Main 1991, S. 207–237; »Die Aufgabe des Übersetzers« [1923], in: ders., GS, Bd. IV.1, Frankfurt am Main 1991, S. 9–21; die »Lehre vom Ähnlichen« [1933], in: ders., GS, Bd. II.1, Frankfurt am Main 1991, S. 204–210, und »Über das mimetische Vermögen« [1933], in: ders., GS, Bd. II.1, Frankfurt am Main 1991, S. 210–213; schließlich »Probleme der Sprachsoziologie« [1935], in: ders., GS, Bd. III, Frankfurt am Main 1991, S. 452–480. Zu ihrem Zusammenhang vgl. etwa Walter Benjamin: *Briefe*, hg. v. Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1978, S. 347, 371 u. 575, u. insg. Sven Kramer: *Walter Benjamin zur Einführung*, Hamburg 2003, S. 27 f.

2 So neben den Herausgebern der *Gesammelten Schriften* (GS, Bd. I.3, Frankfurt am Main 1991, S. 924 f.) exemplarisch Daniel Weidner: »Thinking beyond Secularization: Walter Benjamin, the ›Religious Turn‹, and the Poetics of Theory«, in: *New German Critique*, Jg. 37, Heft 3, 2010 (S. 131–148), S. 138, oder Michael Bröcker: *Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin*, Würzburg 1993, S. 97. Vgl. insg. Uwe Steiner: »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2011 (S. 592–602), S. 596 f. Solche Deutungen sind darin typisch, dass sie Benjamins Überlegungen als Rätsel empfinden, dessen »Schlüssel« jedenfalls nicht in ihrer eigenen Gedankenbewegung liegt – um den Preis, dass sie den Interpret\*innen nur jene Ideologeme zu spiegeln drohen, die als »Einflussquellen« in die Deutung investiert werden.

gestellt,<sup>3</sup> aber selten als eigenständig oder gar sachlich tragfähig diskutiert. Deshalb will ich zunächst das sachliche *Problem* umreißen, mit dem Benjamin ringt (Abschnitte 1-2). Vor diesem Hintergrund wird die argumentative Funktion nachvollziehbar, die seine manchmal eigenwilligen Verwendungen von ›Wahrheit‹, ›Idee‹, ›Darstellung‹ und ›Sprache‹ haben. Benjamin erweist sich so als seriöser Gesprächspartner in der Frage, wie sich die Einsicht in die sprachliche und historische Perspektivierung unseres Denkens einerseits mit einer auf objektivem Sachbezug gründenden Vorstellung von begrifflichem Gehalt und sprachlicher Bedeutung andererseits zusammendenken lässt.

### 1.

Unsere Selbst- und Weltverhältnisse haben sprachliche Form; Sprechen ist – ob ausdrücklich oder als stilles Selbstgespräch – das Medium und die Fortbewegungsweise des Denkens. Alles Weitere hängt daran, wie man mit dieser Einsicht umgeht. Richard Rorty etwa folgert: »what appears to us, or what we experience, [...] is a function of the language ›We customarily use *F* in making non-inferential reports about *X*'s.«<sup>4</sup> Die Möglichkeit, eine Sache überhaupt aufzufassen, hängt vom verfügbaren Vokabular ab: in Sprache *S* nutzt man *F*, um auf *X* Bezug zu nehmen. Nun sind Vokabulare in die Vielzahl ›natürlicher Sprachen‹ differenziert, unterliegen historischer Veränderung und sozialer Varianz. Spätestens als Übersetzer, bemerkt Walter Benjamin, steht man so vor dem Problem, dass bei

3 Alexander Stern (*The Fall of Language. Benjamin and Wittgenstein on Meaning*, Cambridge, MA 2019) stellt Benjamin in die »expressivistische«, Peter Fenves (*The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford 2011) in die phänomenologische und neu-kantianische Tradition. Jan Urbich (*Darstellung bei Walter Benjamin. Die ›Erkenntniskritische Vorrede‹ im Kontext ästhetischer Darstellungstheorien der Moderne*, Berlin, New York 2012) strengt einen umfänglichen Indizienprozess über verborgene Hegel'sche Einflüsse an; Winfried Menninghaus (*Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main 1980) übersetzt Ähnlichkeiten mit der philosophischen Romantik in ein ›semiologisches‹ Register.

4 Richard Rorty [1970]: »In defense of eliminative materialism«, in: ders.: *Mind, Language, and Metaphilosophy. Early Philosophical Papers*, hg. v. Stephen Leach u. James Tartaglia, Cambridge 2014 (S. 199-207), S. 203.

zwei Worten verschiedener Sprachen »das Gemeinte zwar dasselbe [sein kann], die Art, es zu meinen, dagegen nicht«<sup>5</sup>: Verschiedene semantische Verwandtschaftsverhältnisse, typische Assoziationen und Konnotationen – sie alle können bewirken, dass in »der Art des Meinens [...] beide Worte [in ihren jeweiligen Sprachen...] je etwas Verschiedenes bedeuten, daß sie für beide nicht vertauschbar sind«, während sie doch in der »Intention vom Gemeinten«, der Ausrichtung des Bezugnehmens, »das Selbe und Identische bedeuten«<sup>6</sup> sollen.

Könnte man sich Bedeutung als *Beziehung* der Rede auf einen *außersprachlichen* Gegenstand vorstellen, dann ließe sich einer einfachen Idee von Wahrheit leicht Rechnung tragen. Wesentliche Merkmale von Wahrheit sind (u. a.), dass eine Rede dadurch wahr ist, dass sie ihren Gegenstand auf richtige Weise trifft; dass das tatsächliche *Bestehen* eines solchen Treffens *an der Sache* bemessen wird; und dass verschiedene wahre Aussagen über die Sache sich wenigstens nicht *einfach* widersprechen.<sup>7</sup> Man versteht einen Satz (und die ihn bildenden Ausdrücke), wenn man versteht, was es heißt, dass der Satz wahr ist. Wüsste man, was Sätze in verschiedenen Sprachen wahr macht, dann wüsste man auch, welche Ausdrücke hinsichtlich ihrer »Intention vom Gemeinten« äquivalent sind; die verschiedenen »Arten des Meinens« wären nur beiläufiger Zierrat.

Wenn Sprache aber unhintergebar ist, verkompliziert sich dieses Bild. *Einerseits* möchte man sagen, dass Ausdrücke in verschiedenen Sprachen dieselbe *Bedeutung* haben, insofern Sätze, in denen sie auftauchen, durch dieselbe Bezugnahme wahr sind. *Andererseits* ist, dass sie auf eine Sache Bezug nehmen, dadurch bestimmt, *wie* die Sache im Vokabular einer bestimmten Sprache ansprechbar ist.<sup>8</sup> Wenn die Bedeutung von »ist wahr«

5 Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, S. 14.

6 Ebd.

7 Vgl. David Wiggins: »Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments«, in: ders.: *Needs, Values, and Truth*, Oxford, 3. Aufl. 1987 (S. 139–184), Abschnitte 5 u. 6, S. 147 ff.

8 Ersichtlich nutze ich hier Freges kanonische Unterscheidung; vgl. Gottlob Frege [1892]: »Über Sinn und Bedeutung«, in: ders.: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, hg. v. Günter Patzig, Göttingen 2008, S. 23–46. Zum Verhältnis Benjamin – Frege vgl. neben Gershom Scholem (*Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1975, S. 65) v. a. Stern, *The Fall of Language*, S. 76 ff., und Fenves, *The Messianic Reduction*, S. 126 ff., die diesen Kontext für die Forschung erschlossen haben, ihn aber hauptsächlich für eine Invektive gegen eine »analytische«, *vulgo*: formalistische Sprachphilosophie nutzen.

nicht unabhängig von der »Art des Meinens« ist, wird die Idee, dass die Güte einer Rede und eines Nachdenkens ihr Maß an dem hat, wovon sie handeln, und nicht am Reden oder Nachdenken, jedenfalls komplizierter.<sup>9</sup>

## 2.

Man wird dieses Problem nicht los, indem man pragmatisch meint: »Das Gelingen einer Bezugnahme lässt sich eben nur im faktischen Einzelfall beurteilen.« Es wäre ununterscheidbar, ob eine Bezugnahme pragmatisch gut genug *ge-*, oder nur zufällig folgenlos *misslingt* – weil ununterscheidbar würde, ob eine Rede ihren Gegenstand *wirklich* trifft, oder ihn nur im Licht eines Vokabulars zu treffen *scheint*. Da hülfe auch die Verlängerung in eine fortgesetzte Klärungspraxis nicht: Zwar könne man sich vorstellen, so Benjamin, dass sich die »Arten des Meinens« verschiedener Vokabulare wechselseitig »ergänzen«, sodass im fortschreitenden Prozess ihrer wechselseitigen Übersetzung mehr und mehr ein stabiler Bezug auf die »gemeinte Sache«, »die reine [d. h. von der »Art des Meinens« unabhängige] Sprache herauszutreten vermag«<sup>10</sup>. Dafür müsste man aber glauben, dass am »messianischen Ende ihrer Geschichte« tatsächlich ein holistischer Zusammenhang »der Harmonie all jener Arten des Meinens«<sup>11</sup> die Fremdheit der Sprachen untereinander und zur Welt aufgehoben haben wird. Diesseits solcher religiösen Gewissheit ist die »augenblickliche und endgültige [...] Lösung dieser Fremdheit [...] unmittelbar nicht anzustreben«<sup>12</sup>.

Der faktische Einzelfall ist prinzipiell unsicher; man braucht eine Idee von gelingendem Sachbezug überhaupt. Eine solche Idee wird innerlich

Tatsächlich begreift Benjamins Unterscheidung »Intention vom Gemeinten« – »Arten des Meinens« *denselben Unterschied*, den Frege »Bedeutung« – »Sinn« / »Art des Gegeben-seins« nennt, und beide folgern auf dieser Grundlage, dass »Bedeutung« / »Gemeintes« als über den »Sinn« / die »Art des Meinens« vermittelt verstanden werden muss.

9 Vgl. Rorty, In defense of eliminative materialism, S. 205: »There is no criterion for the adequacy of a bit of language to a bit of nonlinguistic awareness.« Rorty selbst folgert daraus vorschnell, es sei *grundsätzlich* unsinnig, die Güte von Reden und Gedanken als an ihrem Gegenstand hängend zu begreifen.

10 Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, S. 14.

11 Ebd.

12 Ebd.



gespannt sein müssen: *Einerseits* muss sie das Gelingen des Sachbezugs *an der Sache selbst* bemessen – ohne sie aber als sprachunabhängig gegeben vorauszusetzen. *Andererseits* muss sie also die wesentlich sprachliche Vermitteltheit jedes Sachbezugs festhalten – ohne aber darum die Konstitution begrifflicher Gehalte auf ein bloß konventionelles Sinnsgeschehen zu reduzieren oder zu behaupten, dass unser faktisches Sprechen den Bezug zur Welt nicht nur zu stiften *versuche*, sondern im selben Akt *garantiere*.

Originell ist nicht diese Diagnose, sondern wie Benjamin mit ihr umgeht. Er motiviert seine Kritik an der »bürgerlichen« Konzentration auf faktische Einzelfälle des Sprechens (Abschnitt 3) durch eine Erinnerung an die einfache Idee der *Wahrheit*. Sie besagt: Die Güte des Gedankens von einer Sache bemisst sich an der Sache. Diese Idee der Wahrheit ist in allem Erkennen vorausgesetzt, und deshalb selbst nicht erkennbar (Abschnitte 4–5). So erklärt sich exemplarisch Benjamins Verwendung des Ausdrucks *Idee*: die treffende *und* erfüllte begrifflich-konstellative Konzeption einer Sache (Abschnitte 6–7), die *dargestellt*, nämlich: *in ihrer Erfüllung* nachvollzogen werden muss (Abschnitte 8–9). Dass die Idee der Wahrheit in jeder Vorstellung gelingenden Sachbezugs präsupponiert ist, *garantiert* aber ihre Erfüllung nicht. Deshalb sucht Benjamin die Idee gelingenden Sachbezugs *in* der Sprache auf (Abschnitte 10–12): Zur Idee von Sprache gehört, dass eine Koinzidenz von Sprache und Sache möglich ist – und dass die Verwirklichung dieser Koinzidenz je schon in unserer Sprachpraxis und ihrer Geschichte exemplifiziert und bezeugt ist (Abschnitte 13–15). Benjamin löst die Spannung in der Idee gelingenden Sachbezugs nicht reduktiv oder therapeutisch auf, sondern hält sie als zu einer materialistischen Idee von Sprache dazugehörend fest.<sup>13</sup>

### 3.

Dass Sprache methodisch wie sachlich unhintergebar ist, schließt nicht aus, den Sachbezug als internen Maßstab begrifflicher Gehalte zu verstehen. Im

13 Darin besteht, was der Titel seinen »Beitrag« nennt. Ob dieser Beitrag über den anderer Autor\*innen zu verwandten Problemen »hinausgeht«, ob er »unverzichtbar«, oder umgekehrt vielleicht doch zu eigenwillig und umständlich ist, lasse ich offen. Es wäre bereits viel gewonnen, wenn er systematisch nachvollziehbar und so diskutierbar würde.

Gegenteil: Dass Bezugnahmen und Urteile *fehlgehen* können, zeigt, dass wir schon eine Idee gelingenden Sachbezugs haben, die den Unterschied zwischen (mehr oder weniger) ge- und misslingendem Sprechen überhaupt erklärt – auch wenn sie aus der methodischen Binnenperspektive schwer erkennbar ist.<sup>14</sup>

Im ersten Schritt heißt Sprechen: Jemandem mittels Sprechakten (>*dass p*<) einen Gehalt (*p*) mitteilen. Benjamin nennt das »die bürgerliche Auffassung der Sprache [...]: Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch.«<sup>15</sup> Dabei meint der paronyme Ausdruck »das Wort« nur abgeleitet schulgrammatische (syntaktische oder lexikalische) Elemente. Primär ist die Verwendung als »Mittel der Mitteilung«, und das heißt: als *Sprechakt*, als »Handlung in Gestalt von Sätzen«<sup>16</sup>. Analog zur biblischen Verwendung<sup>17</sup> sind beide Bedeutungen verschränkt, wenn Benjamin schreibt, man teile eine Sache »durch das Wort [mit], durch das ich ein Ding bezeichne«<sup>18</sup>: Ich teile jemandem zum Beispiel mit dem »Wort« ›Auf dem Tisch steht Kaffee!‹ mit, *dass* Kaffee auf dem Tisch steht, indem ich mit den verwendeten Ausdrücken auf die fragile Sache Bezug nehme und prädikativ Begriffe beilege. Denn auch die »abstrakten Sprachelemente [...] wurzeln im richtenden Wort, im Urteil«<sup>19</sup>: Das begriffliche Element des »richtenden Worts« ›*F(a)*‹ ist *abstrakt*, insofern es zur Grammatik eines Begriffs *F* gehört, prinzipiell nicht nur *einem* Subjekt zugesprochen werden zu können. Einen Begriff verstehen heißt wissen, was es für *irgendeine* Sache hieße, unter ihn zu fallen.

14 Vgl. Thomas Schwarz Wentzer: *Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*, Bodenheim 1988, S. 104.

15 Benjamin, *Über Sprache*, S. 144.

16 Josef König: *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung*, hg. v. Friedrich Kümmel, Freiburg, München 1994, S. 280. Dass sprachliche Handlungen *typischerweise* die Gestalt von Sätzen haben, heißt nicht, dass *alle* sprachlichen Handlungen notwendig satzförmig sein müssen; man versteht allerdings auch die nicht-satzförmigen ausgehend von der Form des prädikativen Satzes (*contra* Steiner, *Über Sprache*, S. 595).

17 Vgl. Joh. 1,1 und 1,3. »Gottes Wort« meint stets das *Sprechen* Gottes, nicht nur die Ausdrücke, die er gebraucht; vgl. unten, Abschnitt 13.

18 Benjamin, *Über Sprache*, S. 144. – Benjamin nennt den formalen Gegenstand einer Rede »Sache«, »Ding« dagegen eine *wirkliche* Sache. Eine Sache *als Ding* verstehen heißt dann nichts anderes, als sie *als wirklich* verstehen.

19 Ebd., S. 154.

Zugleich *wurzelt* der Sinn eines derart allgemeinen Begriffs im »richtenden Wort«: man versteht einen Begriff nur insofern, als man ihn *exemplarisch* in Urteilen  $F(a)$ ,  $F(b)$ , ... verwenden kann; man versteht umgekehrt solche Exemplifikationen, insofern man versteht, wie die darin auftauchenden Individuen  $a$ ,  $b$ , ... prinzipiell unter ungezählte Begriffe  $F(x)$ ,  $G(x)$ , ... fallen können. *Einen* Begriff verstehen heißt schon, *Begriffe* verwenden, oder »im richtenden Wort« urteilen zu können.<sup>20</sup> Sprachliche Ausdrücke haben Sinn und Bedeutung im Gebrauch, paradigmatisch: im »richtenden Wort«, dem prädikativen, urteilsförmigen Satz.<sup>21</sup>

»Unhaltbar«<sup>22</sup> ist diese »bürgerliche« Auffassung nicht deshalb, weil sie das Sprechen als *Mittel* der *Mitteilung* von *Gehalten* beschreibt<sup>23</sup> – sondern weil sie der Idee des Maßstabs für *wahres* Sprechen eine ganz und gar unselbstverständliche Schlagseite gibt. »Dem richtenden Wort«, schreibt Benjamin, ist »die Erkenntnis von gut und böse unmittelbar«<sup>24</sup>: Zum Begriff des Urteilens gehört unmittelbar der normative Maßstab, dass eine Sache *richtig* beurteilen heißt, ihr urteilend gerecht zu werden. Weil die »bürgerliche« Sprachauffassung aber meint, »daß das Wort zur Sache sich zufällig verhalte, daß es ein durch irgendwelche Konvention gesetztes Zeichen der Dinge (oder ihrer Erkenntnis) sei«<sup>25</sup>, überführt sie die Frage,

20 Gareth Evans nennt das den »generality constraint« begrifflicher Fähigkeit; vgl. *The Varieties of Reference*, hg. v. John McDowell, Oxford 1982, S. 103 f.

21 Auch Benjamin bemerkt also das Kontextprinzip, Gottlob Freges »zweiten Grundsatz«: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau 1884, S. X.

22 Vgl. Benjamin, *Über Sprache*, S. 144.

23 Diese in der Literatur verbreitete Deutung kommt um den Preis, dass sie Benjamins Unterscheidung verschiedener Sprach*auffassungen* zur Unterstellung verschiedener – »bürgerlicher« vs. »reiner«, oder »prädikativer« vs. »nicht-prädikativer« – *Sprachen* stilisiert. So etwa Dominik Finkelde: *Benjamin liest Proust. Mimesislehre – Sprachtheorie – Poetologie*, München 2003, S. 76; Michael Bröcker: Artikel »Sprache«, in: Michael Opitz u. Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, Frankfurt am Main 2000 (S. 740–773), S. 743; Menninghaus, Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, S. 16; Alfred Hirsch: Artikel »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2011 (S. 609–625), S. 610 f. Solchen sortalen Interpretationen fällt begreiflicherweise schwer zu sagen, wie solche »Sprachtypen« zusammenhängen sollten.

24 Benjamin, *Über Sprache*, S. 153.

25 Ebd., S. 150; vgl. auch S. 153: Damit macht sie »die Sprache [...] an einem Teile jedenfalls

ob »das Wort« seinen Gegenstand angemessen trifft, in die andere Frage, ob *die Sprecherin* ihren Mitteilungszweck den sprachlichen Konventionen gemäß realisiert, und ob sie den Gegenstand *zu diesem Zweck* hinreichend »erkannt« hat. Falsch ist nicht, Sprechen überhaupt als Mittel zu verstehen – sondern als durch »Spiel und Willkür«<sup>26</sup> eines bürgerlichen Erkenntnissubjekts bestimmtes Mittel, dem objektiver Sachbezug beiläufig ist.

#### 4.

Üblicherweise versteht man »erkennen« (analog zu Verben wie »auffassen« und »wissen«) *faktiv*, also so, dass sein grammatisches Objekt als wirklich vorgestellt wird: *X erkennt p* genau dann, wenn *tatsächlich p*; andernfalls *glaubt X* nur, *p* erkannt zu haben. Von dieser Üblichkeit weicht Benjamin ab. Etwas »erkennend« zu denken folgt, schreibt er, einem eigentümlichen »Weg, den Gegenstand des Innehabens [...] zu gewinnen«. »Erkenntnis ist ein Haben«; sie hat »Besitzcharakter«<sup>27</sup>: Erkennen, dass *p*, heißt sagen können, *auf welche Weise* man zur Überzeugung »dass *p*« *gekommen*, und warum man *gerechtfertigt* ist, sie zu »haben«. »Erkennen« ist also *intentional* und *begrifflich*: Es »richtet sich auf das Einzelne«<sup>28</sup>, und zwar als Urteil der Form *⋀F(a)* und mit der Frage, ob *a* unter den Begriff *F* fällt. Benjamin nennt das die »Begriffsintention«, im Sinne der Gerichtetheit des *Begreifens*. Dabei ist der »Gegenstand der Erkenntnis« formal »in der Begriffsintention«<sup>29</sup> bestimmt, die auf die »Einheit im Begriff« zielt: Fasst man, die Sache *a* erkennend, einen Gedanken der Form *⋀F(a)*, dann ist der Sinn von *a* formal dadurch bestimmt, dass *a* als eine Sache auftaucht, die unter *F* fallen kann; die Anwendung des Begriffs *F* wiederum zielt darauf, dass *a tatsächlich* unter *F* fällt.<sup>30</sup> So vollzieht sich Erkennen

zum *bloßen* Zeichen.«

26 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 217.

27 Ebd., S. 209.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 216.

30 Vgl. die Vorfassung der *Vorrede* (»Einleitung«, in: ders., GS, Bd. I.3, Frankfurt am Main 1991 (S. 925–948), S. 933): »Begriffe haben Funktionscharakter. Es entspricht ihrer Mittlerrolle, im Prozeß der Erkenntnis die Phänomene zu lösen und auf Wahrheit zu beziehen«: Erscheinendes begrifflich urteilend so zu fassen, dass sich daraus erklärt, *warum*

»als ein Meinen, welches durch die Empirie seine Bestimmung«<sup>31</sup> findet: Angeleitet durch die Erfahrung und »vermittelt, nämlich auf Grund der Einzelerkenntnisse«<sup>32</sup>, fasst man einen urteilenden Gedanken »*p*«. Man *sieht* zum Beispiel die Katze auf dem Sessel und urteilt auf dieser Grundlage, »*dass p*«. So wird man »der Sache« inne und kann sie dann, wie einen bürgerlichen Besitz, jemandem sprechend mitteilen. Allerdings ist Erkennen *fallibel*: Selbst wenn man sich richtig durch Erfahrung hat »bestimmen« lassen, kann man scheitern, eines Sachverhalts inne zu werden. Es lässt sich also prinzipiell fragen, ob man im Gedanken »*F(a)*« *wirklich* etwas erkannt hat – ob sich die »Begriffsintention« in der »Einheit im Begriff« *F(a)* erfüllt. *Diese Frage lässt sich aber selbst nicht durch Erkenntnis* beantworten. Erkennen »richtet sich« zwar »auf das Einzelne, auf dessen *Einheit* aber nicht unmittelbar«<sup>33</sup>: Weil der »Gegenstand der Erkenntnis« durch die »Begriffsintention« bestimmt ist, kommt die fragliche Sache *a immer schon*, und *unvermeidlich*, nur als Wert möglicher Begriffe *F(a)*, *G(a)*, ... in den Blick. Erkennen ist begrifflich vermittelt: *Ob* der Begriff *F* der Sache *a* angemessen ist, ja selbst *ob* es die Sache so gibt, wie der Begriff sie intendiert, liegt jenseits der Perspektive des Erkennens. Erkennen heißt, einer Sache *p* vermittelt über Erfahrung inne zu werden. Ob der Gedanke »*p*« *wahr* ist, ist eine andere Frage, zu deren Beantwortung man wissen muss, was mit der Rede von »wahren Gedanken« überhaupt gemeint sein kann.

## 5.

Schon die einfache Vorstellung von »erkennen« präsupponiert die Vorstellung *eines wirklich bestehenden Sachverhalts*, der deshalb, weil er *unabhängig* vom Erkennen besteht, *er-*, aber auch *verkannt* werden kann. Erkennen gelingt dann, wenn man – erstens – erkennend zu der *Auffassung* kommt, »*dass p*«, – zweitens – *tatsächlich p*, und – drittens –, »*dass p*«, *weil p*. Deshalb nennt Benjamin »Wahrheit« die Idee eines »*eigentümliche[n]*

es so erscheint.

31 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 216.

32 Ebd., S. 210.

33 Ebd., S. 209 f.; Hervorh. J.M.

Gegebensein[s]«<sup>34</sup>: Die Vorstellung, *dass* eine Begriffsintention erfüllt ist – dass *a* wirklich unter den Begriff *F* fällt, und zwar *von sich aus* und *unabhängig vom Versuch*, das zu erkennen. *Dass F(a)* ermöglicht sich vorzustellen, dass ein Urteil ›*F(a)*‹ auf etwas hinzielen kann, und dass es wahr ist, *insofern es a trifft*.<sup>35</sup> *Dass wirklich F(a)* ist ein »intentionsloses Sein«, in dem das Streben der Begriffsintention terminiert. »Die Wahrheit ist der Tod der Intention«<sup>36</sup>: Das Sich-Ausrichten auf den Gegenstand, den man erkennend begreifen will, endet im Gelingensfall darin, dass man den Gegenstand *so fasst*, wie er *ist*. Diesen Zusammenhang *selbst* kann man nicht erfahren: Er »besteht [...] als die das Wesen dieser Empirie erst prägende Gewalt«<sup>37</sup>. ›Wahrheit‹ gehört zur logischen Grammatik von ›erkennen‹ (und von ›wissen‹), und kann deshalb nicht durch Instanziierungen solcher Vollzüge verstanden werden. Deshalb lässt sie sich auch nicht sinnvoll *erstreben* oder *bezwecken*. Ich kann bezwecken, mit ›*p*‹ *etwas Wahres* zu sagen – aber ich kann nicht bezwecken, *dass wirklich p*.<sup>38</sup> Wahrheit – *ob* (oder *ob nicht*) *p* – ist »ein Vorgegebenes«<sup>39</sup>: Sie geht dem Versuch, mit ›*p*‹ etwas Wahres zu sagen, voraus und entscheidet darüber, wie er ausgeht. Die einfache Idee von Wahrheit – *Sagen und denken*, ›*dass p*‹, und *p* – beinhaltet auch keinen »methodischen« Bezug auf propositionale Einstellungen wie ›glauben, meinen, ..., dass *p*‹; das ihr »gemäße Verhalten ist [...] nicht ein Meinen [...], sondern ein in sie Eingehen und Verschwinden«<sup>40</sup>. Denke ich ›*p*‹, und *p* ist wirklich, dann denke ich unmittelbar Wahres; meine Einstellung zum Gedachten ist *für die Wahrheit von p* irrelevant, und in äußerster Einfachheit »verschwindet« sie im schlichten Gedanken ›*p*‹. Die Idee von Wahrheit, die Benjamin unterbreitet, beantwortet so direkt die Frage, wie man objektiven Sachbezug mit

34 Ebd., S. 216; Hervorh. J.M.

35 Vgl. Jennifer Hornsby: »Truth: The Identity Theory«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 97, 1997 (S. 1–24), Abschnitt II.1.

36 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 216.

37 Ebd.

38 Bezwecke ich die Wirklichkeit von *p*, dann *handle* ich. Dann bemisst sich in der Tat nicht mein *Wissen* an *p*, sondern die *Güte meines Handelns*. Davon unbeschadet hängt aber wiederum die Wahrheit meines Wissens um das, was ich tue, davon ab, *was es ist, das ich tue* (und nicht *nur* davon, was ich zu tun *meine*).

39 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 210.

40 Ebd., S. 216.

der Unhintergebarkeit der sprachlichen (und das heißt: begrifflichen und urteilenden) Form des Denkens zusammendenkt: Wahres denken heißt, etwa so denken, wie es ist. Das ist eine Selbstverständlichkeit,<sup>41</sup> keine ›Definition‹ von Wahrheit – denn eine *Definition* müsste beanspruchen, den Sinn des Prädikats ›ist wahr‹ richtig zu treffen. Sie stellte ›Wahrheit‹ als Übereinstimmung eines Gedankens mit einem aufgefassten Sachverhalt vor; diese Vorstellung aber ist zirkulär, weil sie die Frage provoziert: ›Stimmt ›*p*‹ *tatsächlich* mit *p* überein?‹ Deshalb sagt Benjamin zu Recht, dass »Wahrheit außer aller Frage«<sup>42</sup> steht:

»Wäre [...] die Einheit im Wesen der Wahrheit [das Zusammentreffen des Gedankens ›*dass p*‹ mit *p*] erfragbar, so wäre wiederum zu fragen, inwiefern auch die Antwort auf diese Frage nach der Einheit selbst schon gegeben in jeder denkbar[en] Antwort wäre, mit der Wahrheit Fragen entspräche. Und vor der Antwort hierauf würde die gleiche Frage sich wieder einstellen.«<sup>43</sup>

Deshalb ist ›Wahrheit‹ undefinierbar und die einfache Idee von ›Wahrheit‹ unvermeidlich: denken, ›*dass p*‹, und *p*. Denkt man so, dann hat man an der Wahrheit von ›*p*‹ teil.<sup>44</sup> Insofern ist es konsequent, dass Benjamin die Grammatik des platonischen Ideen-Modells um den Aspekt der Objektivität beleibt<sup>45</sup> und ›Wahrheit‹ nicht einfach einen (nur möglicherweise erfüllten) *Begriff*, sondern eine *Idee* nennt. Begriffe verdanken sich »der Spontanität des Verstandes« in Erkenntnisversuchen; »Ideen [sind] der Betrachtung gegeben. Die Ideen sind ein Vorgegebenes«<sup>46</sup> – man *entdeckt*

41 John McDowell nennt den Gedanken einen »Truismus« (vgl. ders. [1994]: *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge, MA 1996, S. 27).

42 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 210.

43 Benjamin, Einleitung, S. 932. – *Dasselbe* Argument für die Undefinierbarkeit von Wahrheit führt, von der Benjaminforschung unbemerkt, zeitgenössisch Gottlob Frege [1918]: »Der Gedanke«, in: ders.: *Logische Untersuchungen*, hg. v. Günter Patzig, Göttingen 1994 (S. 30–53), S. 32.

44 Vgl. Stern, *The Fall of Language*, S. 137.

45 Benjamins ›Platonismus‹ besteht also nur in der Erinnerung, dass a) das Wahrsein des Gedachten nicht durchs Denken zustande kommt, man also b) das Wahrsein als *in diesem Sinne* unabhängig vom faktischen (seelischen) *Fassen* eines Gedankens begreifen muss, weshalb man c) Erkennen als ›Teilhabe am Wahrsein des Gedachten‹ beschreiben kann.

46 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 210.

etwa die Idee der Wahrheit, wenn man bemerkt, dass sie als Maßstab des Gelingens zum Begriff des Erkennens dazugehört: als die Vorstellung eines »aus Ideen gebildete[n] intentionslose[n] Sein[s]«<sup>47</sup>.

## 6.

Zwei Erinnerungen sind geboten. *Erstens* ist wichtig zu sehen, dass diese einfache Idee von Wahrheit das Ausgangsproblem nur umformuliert. ›P‹ denken heißt ja wohl, einen sprachlichen, begrifflichen Gehalt fassen; sagen, dass ›p‹ genau dann wahr ist, wenn *wirklich* p, scheint dann dasjenige, dessen Gegebenheit die Wahrheit von ›p‹ ausmacht, *selbst* in sprachlicher Gestalt zu fassen. Auch wenn man Wahrheit nicht korrespondenztheoretisch, als »befragbare« Relation zwischen Satz und Sachverhalt vorstellt (vgl. Abschnitt 2), bleibt doch fraglich, *ob* unser Sprechen die Welt tatsächlich trifft. Erst die Abschnitte 10 ff. werden zeigen, dass die Idee der Wahrheit, indem sie erläutert, wie ein solches Treffen vorstellbar ist, zugleich beinhaltet, dass es *grundsätzlich* unbezweifelbar ist.

*Zweitens* ist das Wort ›Idee‹ notorisch unklar<sup>48</sup>: Unterscheidet Benjamin nicht deutlich zwischen »Begriffen«, mittels derer wir Sachen zu »erkennen« versuchen, und »Ideen«?<sup>49</sup> Das Beispiel der einfachen *Idee der*

47 Ebd., S. 216.

48 Vgl. Hans Heinz Holz: Artikel »Idee«, in: Michael Opitz u. Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, Frankfurt am Main 2000, S. 445–478.

49 Vgl. Abschnitt 5. – Auch diese Unterscheidung ist in der Literatur als sortale Typenunterscheidung (oft analog zur Unterscheidung vermeintlicher Sprach-Typen, vgl. oben, Fn. 23) verbreitet. So Urbich (Darstellung bei Walter Benjamin, S. 90 f.) und Bröcker (Sprache, S. 753, und Die Grundlosigkeit der Wahrheit, S. 100–103). Bröcker scheint zu meinen: Daraus, dass man »Ideen« nicht *definieren*, sondern nur *darstellen*, *entfalten* kann, folge, dass sie irgendwie ›nicht-propositional‹ und darum nicht *sagbar* seien. Dass Ideen einer bestimmten *Darstellung* bedürftig sind heißt aber ersichtlich nicht, dass man nicht über sie reden könnte: Man kann (vgl. Abschnitte 5 f.) über die Idee der Wahrheit sprechen; Benjamins Trauerspielbuch ist die Darstellung der *Idee des Trauerspiels* – es sagt, was es für etwas heißt, ein *Trauerspiel*, eine Exemplifikation dieser Idee zu sein. Stellte man sich »Ideen« als prinzipiell weder in Reden vermittelbar noch (weil sie »verschieden von der Seinsart der Erscheinungen« – Erkenntniskritische Vorrede, S. 216 – sind) vermittelt über Erfahrung erkennbar vor, dann müsste man sich ihre Auffassung durch eine besondere »Schau«, eine intellektuale Anschauung o. ä. erklären. »Wenn [aber] irgendwo die Schwäche, welche jede



*Wahrheit* hilft, hier deutlicher zu sehen. ›Wahrheit‹ ist, eine Sache so zu denken, wie sie ist; sie urteilend unter Begriffe zu fassen, die die Sache erfüllt. Deshalb gilt umgekehrt: Denkt man eine Sache in Begriffen, unter die sie wirklich fällt, dann *exemplifiziert* der solcherart wahre Gedanke die Idee der Wahrheit; er stellt sie als erfüllt vor. So wird die faktive Rede von ›erkennen‹ endlich komplett (vgl. Abschnitt 4): Die einfache Idee der Wahrheit orientiert das Erkennen; sie markiert den Unterschied zwischen der Weise, in der eine Sache *selbst* erscheint, und der Weise, wie sie *uns* erscheint,<sup>50</sup> und damit den Unterschied zwischen ›(wirklich) Etwas erkennen‹ und ›Etwas (bloß) zu erkennen *meinen*‹. Etwas Wahres erkennt man, wenn das Erscheinen *der Sache* die Art erklärt, wie sie *uns* erscheint. Wenn man eine Sache in dieser Weise denkt, dann hat man eine *Idee*, eine wahre Konzeption von ihr. Man hat eine solche Konzeption, wenn man die Sache unter *jene* Begriffe fallen lässt, die das artikulieren, was ihr wesentlich ist – die man also mitdenken muss, wenn man *diese* Sache *richtig* denken will. Benjamin formuliert das so: Eine Idee ist »die objektive [also tatsächlich *zutreffende*] Interpretation« einer Sache vermittels eines »Stabs von Begriffen«<sup>51</sup>. Man fasst die Idee einer Sache, wenn man die für diese Sorte von Sachen relevanten begrifflichen Urteile fällen und sagen kann, was ein Individuum ausmacht, das diese Idee exemplifiziert. Man hat zum Beispiel die Idee der Katze, wenn man weiß, was es generisch-allgemein und typischerweise für ein Lebewesen heißt, eine Katze zu sein: ›Katzen haben vier Beine, sind dämmerungsaktive Lauerjäger, ...‹. Im Licht einer solchen Idee der Katze<sup>52</sup> identifizieren wir Individuen *als Katzen*, und beurteilen

Esoterik der Philosophie mitteilt, beklemmend deutlich wird, so ist es in der ›Schau‹ [...]. Das Sein der Ideen kann als Gegenstand einer Anschauung überhaupt nicht gedacht werden, auch nicht der intellektuellen« (ebd., S. 215).

50 Benjamin nutzt das Register der Unterscheidung von »Sein« und »Erscheinen«, um zu sagen, wie Erkennen und Wahrheit zusammenhängen: Eine Sache denken, wie sie wirklich ist, heißt – unvermeidlich – über sie urteilen, wie sie *mir erscheint*. Dass der »Gegenstand der Erkenntnis sich nicht deckt mit der Wahrheit« (Erkenntniskritische Vorrede, S. 209) muss nur deshalb so hervorgehoben werden, weil beide *im Gelingensfall* tatsächlich zusammenfallen oder koinzidieren: Eine Sache erkennen heißt verstehen, dass sie uns in einer bestimmten Weise erscheint, *weil sie so ist, wie sie ist*.

51 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 214.

52 Man kann auch sagen: der Lebensform der Katze; vgl. Michael Thompson: *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, MA 2008, Teil 1.

wir, ob und wie sie diese Idee erfüllen. So urteilen wir im Allgemeinen, wenn wir über Sachen urteilen, im Licht der Idee *von Wahrheit* – im Licht eines »aus Ideen gebildete[n] intentionslose[n] Sein[s].«<sup>53</sup>

## 7.

Resümieren wir drei Charakteristika von ›Ideen‹ und ihrem Verhältnis zur Erkenntnis.

(1) Ideen sind nicht durch unsere Versuche, eine Sache zu verstehen, konstituiert. Eine Idee ist nicht erfüllt, *weil* wir eine Sache erkennen, sondern *insofern* sie erfüllt ist, glückt unser Erkennen. Ideen sind aber über *erfüllte Begriffe* vermittelt. Die »allgemeinsten Verweisungen der Sprache« – generische Typ- oder Art-Ausdrücke – sind deshalb in Benjamins Terminologie bereits sedimentiertes und tradiertes *erfülltes* Begreifen: »Ideen«<sup>54</sup>. Dass man Ideen *einerseits* als »Vorgegebenes« begreifen muss, insofern sie der präsupponierte Maßstab für das Fassen eines wahren Gedankens sind, steht also in (der aus Abschnitt 2 bekannten) Spannung dazu, dass man sie *andererseits* nur in sprachlichen, mithin historisch bestimmten Begriffs-*ausdrücken* aktualisiert finden kann.<sup>55</sup>

(2) Ideen sind zwar nicht sinnvoll *Gegenstand* von »Erkenntnis«-Bemühungen, insofern sie das Maß bestimmter Erkenntnisse sind (so, wie die Idee der Wahrheit das Maß von Erkenntnis überhaupt ist); sie sind aber über Erkenntnisse, über richtig begriffene Erfahrung vermittelt. Als Teilnehmer\*in an natürlichen Sprachen kennt man die Begriffs-Ausdrücke, und beherrscht (wenigstens basal) die darin artikulierten Begriffe, die zur »Einsammlung der Phänomene«<sup>56</sup> taugen. So funktioniert die »erkennende« Haltung: Angesichts eines partikularen Phänomens, einer Erscheinung *a*, fragt sie ›*F(a)*‹; umgekehrt lernt man solche Begriffe an Beispielen *a*, *b*, ..., die den Begriff erfüllen. Benjamin bemerkt nun aber, dass sich die Allgemeinheit von Begriffen, die Ideen artikulieren, nicht als Quantifizierung

53 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 216.

54 Ebd., S. 214.

55 Ebd., S. 216: »Die Idee ist ein Sprachliches, und zwar im Wesen des Wortes jeweils dasjenige Moment, in welchem es Symbol ist«; vgl. auch Benjamin, Briefe, S. 329.

56 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 215.

über eine Individuenklasse relativ zu einem abstrakten »Durchschnitt[...]«<sup>57</sup> fassen lässt. Daraus, dass etwa zur Idee der Katze ihre typische Vierbeinigkeit gehört, der Kater Zorro aber seit seinem Unfall nur drei Beine hat, folgt ersichtlich *nicht*, dass Zorro nicht die Idee der Katze exemplifizierte.<sup>58</sup> Die Idee der Katze kann also nicht eine quantifizierende Zusammenfassung von Vierbeinigem sein. Zudem wären Begriffe, beruhten sie nur auf »Durchschnittlichkeit«, nicht mehr durch Erfahrung irritier- oder korrigierbar: Die Gewalt darüber, ob  $F(a)$ , läge *nur* beim Begriff, und *gar nicht* bei der Sache. Beides zeigt, dass der Sinn von Ideen über Erkenntnis vermittelt ist. Denn dem Erkennen geht es ja typischerweise gerade um Phänomene, die *nicht* problemlos und selbstverständlich, sondern irritierend und erläuterungsbedürftig sind: um »das Einmalig-Extreme«<sup>59</sup>. Die Ideen »treten [...] ins Leben erst, wo die Extreme sich um sie versammeln [...]. Als Gestaltung des Zusammenhanges, in dem das Einmalig-Extreme mit seinesgleichen steht, ist die Idee umschrieben«<sup>60</sup>: Man hat die Idee von »Katze«, wenn man versteht, dass selbst der »extreme«, scheinbar außerhalb ihres Gegenstandsbereichs liegende Kater Zorro sie exemplifiziert. Man braucht eine Idee von Katzen, um einzelne Katzen »erkennen«, identifizieren zu können. In diesem Sinn sind die Ideen »vorgegeben« und »in der Welt der Phänomene nicht gegeben«<sup>61</sup>, sondern das *Prinzip der Einheit* solcher Phänomene.<sup>62</sup> Ihre *Wahrheit* aber hängt an den Phänomenen, die sie umfassen. Sagen, welche Begriffe die Idee ausmachen, heißt also, gerade über »extreme« Phänomene so sprechen, dass sich daraus erklärt, inwiefern sie diese Begriffe erfüllen. Benjamin umschreibt das so, dass man urteilend am »rohen empirischen Bestande« der Phänomene diejenigen »Elemente« heraushebt, die erklären, warum sie uns so erscheinen – sodass die Phänomene »in ihren Elementen [...] gerettet [...] in das Reich

57 Ebd.

58 Es folgt nur, dass der Kater Zorro in erläuterungsbedürftiger (und durch den Hinweis auf seinen Unfall hinreichend erläuterter) Weise von dem abweicht, was für Katzen typisch ist.

59 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 215.

60 Ebd., S. 215.

61 Ebd.

62 Deshalb sind Ideen »ewig« (ebd.), das heißt in ihrem Anspruch zeitenthoben: Sie betreffen weder nur die Sachen noch nur uns (unser Denken und Erkennen), sondern *unser Verhältnis zu den Sachen*.

der Ideen eingehen«<sup>63</sup>. Man hat eine Idee von einer Sache, wenn man sagen kann, weshalb selbst das scheinbare Extrem Zorro die Idee des Katzeseins von Katzen vorstellt; wenn man Zorro nicht trotz, sondern *in* seinem extrem erscheinenden Abweichen als Katze »retten« kann.

(3) Diese »Zerteilung, die sich kraft des unterscheidenden Verstandes in [Begriffen] vollzieht, ist um so bedeutungsvoller, als in einem und demselben Vollzuge sie [...] die Rettung der Phänomene und die *Darstellung* der Ideen«<sup>64</sup> vollendet. Die »Methode«, eine Idee zu verstehen, ist die »Darstellung ihrer selbst und daher als Form mit ihr gegeben«<sup>65</sup>. Entscheidend ist die reflexive Formulierung: eine Idee darstellen heißt, sie so entfalten, dass *sie sich* dabei *selbst darstellt*. Das ist nicht so geheimnisvoll, wie es anmutet. Eine Idee, sagt Benjamin, ist eine »Konstellation«<sup>66</sup>, ein Ensemble begrifflicher Beschreibungen, die ihre Sache treffen. Dass sie wahr sind, ergibt sich daraus, dass sie ihre Sache denken, wie sie ist (vgl. Abschnitt 5); und *dass* das so ist, gehört zum faktiven Sinn der Idee einer Sache. Sie richtig darstellen heißt, sie an den Sachen entfalten, die sie erklärt (vgl. Abschnitt 6): »einzig und allein in einer Zuordnung dinglicher Elemente im Begriff stellen die Ideen sich dar. Und zwar tun sie es als deren Konfiguration.«<sup>67</sup> Einen sachlichen Zusammenhang *wahr* darstellen heißt, ihn in der richtigen Konstellation von wahren begrifflichen Urteilen darstellen. Das ist nichts anderes, als ihn darstellen, *wie er ist* – wie er sich selbst darstellt. »Indem die Rettung der Phänomene vermittels der Ideen sich vollzieht, vollzieht sich die Darstellung der Ideen im Mittel der Empirie«<sup>68</sup>: im treffenden Urteilen zum Beispiel über das Katzesein dieses Katers, oder über das Trauerspielsein jenes Dramas.

63 Ebd., S. 213.

64 Ebd., S. 215; Hervorh. J.M.

65 Benjamin, Einleitung, S. 931.

66 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 215.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 214.

## 8.

Das erklärt, weshalb das »philosophische[...] Schrifttum [...] mit jeder Wendung von neuem vor der Frage der Darstellung«<sup>69</sup> steht, und wie es sie beantwortet.

Philosophieren heißt: angemessen über seine Gegenstände nachdenken, und philosophische Gegenstände sind typischerweise *Begriffe*. So ist Philosophie im Gelingensfall *Darstellung von Ideen* im eben skizzierten Sinn. Also wird »[p]hilosophisches Schrifttum [...] in seiner abgeschlossenen Gestalt Lehre sein, solche Abgeschlossenheit ihm zu leihen aber liegt nicht in der Gewalt des bloßen Denkens«<sup>70</sup>. Den Ausdruck »Lehre« borgt Benjamin aus religiösem Zusammenhang: Eine *religiöse* »Lehre« ist ein Ensemble von Gedanken, deren Wahrheit durch die Autorität der *Offenbarung* garantiert ist. Eine »philosophische Lehre« wäre ein Ensemble von Gedanken, in denen Wahrheit *sich zeigt*: eine hinreichend vollständige Darstellung von Ideen. Nun lassen sich Ideen nicht sinnvoll bezwecken; bezwecken lassen sich allenfalls *Umstände*, unter denen sie *sich darstellen*.

Ein Modell für solche Umstände ist das (abermals religiöser Praxis entlehnte) Verhältnis von Lehren und Lernen<sup>71</sup> – sofern man es nicht *didaktisch* als »vermittelnde Anleitung zum Erkennen«<sup>72</sup> versteht, als instruierendes Vormachen, dem die Belehrteten sich nachmachend anschließen, und das auf durchschau- und nachvollziehbare Präsentation achtet. Eine solche »Unterweisung« ist unmöglich, wenn es um das Lehren und Lernen sprachlich vermittelter Einsichten geht:<sup>73</sup> Jemandem lehrend eine Idee mitzuteilen heißt, der Lernenden denjenigen Gedankengang vorzuführen, in dem sich nach allem, was die Lehrende sich denken konnte, diese Idee zeigt. *Erfolgreich* ist das Lehren, wenn die Lernende sich diese Idee denkend *selbst* anverwandelt – wenn sie die die Idee ausmachenden Gedanken *selbst* fasst. Dabei muss es vorkommen können, dass die Lernende ihre Einsicht *anders* rahmt und artikuliert, als es die Lehrende vorgemacht hat.

69 Ebd., S. 208.

70 Ebd., S. 207.

71 Vgl. Eli Friedlaender: *Walter Benjamin. A Philosophical Portrait*, Cambridge, MA 2012, S. 31 f.

72 Benjamin, Erkenntniskritische Vorrede, S. 207.

73 Vgl. Benjamin, Briefe, S. 145.