ZWISCHEN OFFENBARUNG UND LEERE. WALTER BENJAMINS ZEICHENBEGRIFF MIT EINEM AUSBLICK AUF THEODOR W. ADORNO

Einleitung.: Walter Benjamin und Theodor W. Adorno. Ihre Denkansätze im Lichte des Zeichenbegriffs

Theodor W. Adorno und Walter Benjamin lernten sich im Jahr 1923 in Frankfurt am Main kennen. Walter Benjamin war elf Jahre älter. Er hielt sich dort zum Habilitieren im Fach Germanistik auf, während der zwanzigjährige Adorno noch ein junger, hochbegabter Student war. Benjamins Freund Gershom Scholem wanderte zu der Zeit gerade nach Palästina aus. Siegfried Kracauer, Adornos Mentor, könnte das erste Treffen arrangiert haben. Daraus entwickelte sich ein intellektueller Austausch, der bis zum Tode Walter Benjamins nicht abriß, was der z.T. erhaltene Briefwechsel zwischen beiden eindrucksvoll dokumentiert. Eine persönliche Note bekam die Beziehung noch durch Adornos Ehefrau Gretel, die mit Walter Benjamin eng verbunden war und zwischen Adorno und Benjamin gelegentlich vermittelte. Adorno sah sich anfangs auf Grund seines Alters eher als der Nehmende als der Gebende. Später versuchte er durch Kritik Benjamins Arbeiten zu begleiten und anzuleiten. Nach Benjamins Tod 1940 setzte sich Adorno dafür ein, daß Benjamins Schriften zugänglich wurden. Ohne sein Tun wäre er vielleicht heute ein vergessener Autor. Zugleich prägte er das Benjamin-Bild der Nachkriegszeit mit, in dem Benjamin als eine Art Vorläufer seines Denkens wiederzuerkennen war, das er weiterentwickelte. „Adornos Philosophie des Nicht-Identischen, die sich in der Begegnung mit Benjamin geformt hatte, bildete im Rückblick den Schlüssel zur Gedankenwelt Benjamins.“¹ Adorno war es auch, der die Gegensätze in Benjamins Denken dialektisierte und dadurch bestimmte Zusammenhänge sichtbar machte. Jedenfalls ist der Einfluß Benjamins auf Adornos Denken unbestritten groß gewesen. Aber die Rezeption Benjamins ging noch weit über die Frankfurter Schule hinaus. Anders als Adorno, der außerhalb seiner Schule nur wenig Resonanz fand, werden Walter Benjamins Schriften heute international diskutiert, auch wenn Benjamin zeit seines Lebens ein akademischer Außenseiter blieb, während Adorno schon sehr früh institutionelle Macht besaß, die dazu führte, sich abzugrenzen. Beide teilten das Schicksal der Emigration. Benjamin überlebte sie nicht, Adorno fand auch in den USA mit Max Horkheimers Hilfe Arbeitsmöglichkeiten vor. Benjamins Philosophie hatte „etwas völlig Inkommensurables“, wie Adorno selbst feststellte². Das Fragmentarisch an ihr blieb offen für vielfältige Deutungen. Das schadete ihm zu Lebzeiten, bewirkte aber sein Weiterleben im akademischen Diskurs.

Mein Zugang zu Adorno und Benjamin soll der Zeichenbegriff sein. Ich möchte im folgenden versuchen, beide Philosophen aus einer semiotischen Perspektive kenntlich zu machen, obwohl die Semiotik bei ihnen keine Rolle spielte, im Gegenteil, man grenzte sich von ihr ab, da die signifikative, kommunikative und rationale Funktion von Sprache und Zeichen weder den Dingen in ihrer Unmittelbarkeit gerecht wird, noch dem Subjekt in seinen Ausdrucksmöglichkeiten, was aber die Aufgabe von Kunst und Philosophie ist. Dadurch wurde aber zugleich das Potential einer Semiotik unterschätzt, die nach Adornos Tod durch französischen und amerikanischen Einfluß immer stärker in das Zentrum der Diskussion rückte. Bei der Gelegenheit wurden auch historische Quellen wiederbelebt, mit denen ich mich im ersten Teil des Vortrags beschäftigen möchte, im zweiten Teil will ich versu-

¹Thomas Küpper und Timo Skrandies: Rezeptionsgeschichte. In: Burkhard Lindner (Hrsg.): Benjamin Handbuch. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart: Metzler 2006. S. 17-58. S. 23.

²Über Walter Benjamin. Mit Beiträgen von Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Max Rychner, Gershom Scholem, Jean Selz, Hans Heinz Holz, Ernst Fischer: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968. S. 14.

chen, eine eigene Systematik vorzustellen. Im dritten Teil diskutiere ich den Zeichen- und Sprachbegriff bei Walter Benjamin in einschlägigen Frühschriften, im vierten Teil beleuchte ich den Wiederhall bei Theodor W. Adorno.

Noch ein Begriff zum Titel. Beide Begriffe, Offenbarung und Leere, kommen bei Adorno vor. Kunst war für ihn die „Säkularisation von Offenbarung“³, von „leere[n] Zeichen“⁴ als „mythische Wesen von Abstraktheit“⁵ spricht er in seiner Habilitationsschrift über Kierkegaard etwa in Bezug auf den Schrecken. Adorno schreibt: „Das theologische Erbe der Kunst ist die Säkularisation von Offenbarung, dem Ideal und der Schranke eines jeglichen Werkes. Kunst mit Offenbarung zu kontaminieren hieße, ihren unausweichlichen Fetischcharakter in der Theorie unreflektiert wiederholen. Die Spur von Offenbarung in ihr ausrotten, erniedrigte sie zur differenzlosen Wiederholung dessen, was ist.“⁶ Auf der anderen Seite geht Kunst und insbesondere die Musik „auf den reinen Namen, die absolute Einheit von Sache und Zeichen, die in ihrer Unmittelbarkeit allem menschlichen Wissen verloren ist. In den utopischen und zugleich hoffnungslosen Anstrengungen um den Namen liegt die Beziehung der Musik zur Philosophie, der sie eben darum in ihrer Idee unvergleichlich viel näher steht als jede andere Kunst. Aber der Name erscheint in der Musik einzig als reiner Laut, losgelöst von seinem Träger, und damit das Gegenteil eines jeglichen Bedeutens, einer jeglichen Intention auf den Sinn.“⁷

I. Das Zeichen in der Geschichte der Philosophie

Erst im 20. Jahrhundert rückte eine Philosophie des Zeichens vermehrt von den Rändern ins Zentrum der Philosophie. Der amerikanische Pragmatismus unter Charles Sanders Peirce und der französische Strukturalismus standen dafür Pate. Zuvor war das Zeichen meist im Schatten einer Logik des Begriffs angesiedelt, sozusagen als sein defizitärer Modus. Es bedeutete von sich aus nichts, sondern bezeichnete nur. Das σημεῖον war lediglich ein Hinweis auf Abwesendes, um dieses erkennbar zu machen, beispielsweise in der Medizin das Symptom x als Zeichen für die Krankheit y. Gleichwohl gab es eine breite und immer differenziertere Diskussion des Themas in der Antike und im Mittelalter, die erst in der Neuzeit, mit der Abkehr von der rhetorischen Tradition zu erliegen kam. Der Szientismus mit seiner Abkehr von der Sprache und der erneuten Hinwendung zum formalisierbaren und ahistorischen Zeichen, gedacht als Informationseinheit, belebte die Diskussion wieder, ohne dabei das Niveau der Vergangenheit komplett zu erreichen, da die Universalisierung und Radikalisierung des Zeichenbegriffs eben auch zur Beliebigkeit, ja geradewegs in eine Sackgasse führte. „Das ganze Universum ist von Zeichen durchdrungen, wenn es nicht gar ausschließlich aus Zeichen besteht“, heißt es beispielsweise bei Peirce. Augustinus bleibt in der Geschichte der Zeichenphilosophie bis heute der wichtigste Referenzpunkt. Seine klassische Definition lautet: „Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit [Zeichen ist etwas, das sich selbst dem Sinn und über sich hinaus etwas dem Geist zeigt].“⁸ Es kommen bereits alle vier Elemente vor, über die noch zu sprechen sein wird: Signum und aliquid, sensus (der sinnliche Teil des Zeichens) und animus (der kognitive,

³Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. S. 161.

⁴Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Gesammelte Schriften. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. S. 113.

⁵Ebd. S. 130.

⁶Adorno, *Ästhetische Theorie*, a.a.O., S. 161.

⁷Theodor W. Adorno: *Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik*. In: T.W.A.: *Musikalische Schriften* V. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. S. 149-176. S. 154.

⁸Augustinus, *De dialectica* V, S. 86. - Auch seine spätere, kanonisch gewordene Definition bestätigt das: „Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.“ (Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana*, II, 1, S. 32).

beide an sich unvollständig). Eine nahezu komplette Einteilung des Zeichenbegriffs finden wir noch vor Augustin und bis heute unübertroffen bei Sextus Empiricus: Er sprach von Dingen, die offenbar (πρόδηλα) oder verborgen (ἄδηλα) sind und wendete diese Dichotomie noch einmal auf sie selbst an. „Das Offenbare nun bedarf keines Zeichens [...]. Es wird ja aus sich selbst erkannt. Aber auch nicht das schlechthin Verborgene, weil es überhaupt nicht erkannt wird.“ Der Zeichengebrauch wird somit reserviert für die Fälle, wo Offenbares verborgen bzw. erinnert werden soll (ὑπομνηστικῶν) oder wo Verborgenes durch Anzeichen offenbar gemacht werden soll (δεικτικῶν). Ein Zeichengebrauch in Bezug auf Offenbares und Verborgenes hielt er für unnötig⁹. Stand in der Geschichte vor allem der Aspekt „aliquid stat pro aliquo“¹⁰ in der Vordergrund, „das Zeichen stellt das Gegenwärtige in seiner Abwesenheit dar“¹¹, verschiebt sich in der Gegenwart der Schwerpunkt in eine Wiedereinschreibung des Zeichens in vermeintlich Verstandenes, dessen Verständnis dadurch aufgeschoben wird, woran radikalhermeneutische Interpretationsphilosophien anschließen. Kognition wird durch eine Zeichenphilosophie unterlaufen.

II. Systematische Überlegungen zu einer Philosophie des Zeichens

Das Zeichen *ist* die Unterscheidung von Bezeichnendem und Bezeichnetem, es bringt sie hervor. Eine Semiotik als Wissenschaft appliziert diese Unterscheidung auf das Zeichen, das nun selbst zu einem Bezeichnenden wird. Beide Achsen stehen orthogonal zueinander, wobei die eine Achse das interne Verhältnis des Zeichens, also das eines Bedeutungsträgers zu einer Bedeutung, reflektiert, die andere das externe Verhältnis des Zeichens zum Nicht-Zeichen. Das Zeichen wird zur Bezugsmittel dieser vier Aspekte, die es als Zeichen repräsentiert und nach außen bezeichnet. Es kann als das Bezeichnende als Bezeichnetes Ausdruck sein, als das Bezeichnete als Bezeichnendes Anzeichen. Jenseits dieses instrumentellen Zeichenverständnisses blicken wir auf das Offenbare, das reine Bezeichnete ohne ein Bezeichnendes, Momente der erfüllten Gegenwart, einerseits - und das Nichts, das reine Bezeichnende ohne ein Bezeichnetes andererseits wie der Konsonant Aleph in der jüdischen Mystik. So, wie uns ein Gesetz gegeben ist, ohne erlassen worden zu sein. In beiden letzteren Fällen handelt es sich um transzendente Grenzzeichen, worin das Zeichen seine Erfüllung findet und seinen Ursprung erkennt. Sie sind erfahrbar, aber nicht kognitiv. Die Grenze verschiebt sich bei jeder Annäherung immer weiter. Der Zeichengebrauch wird mal immer konkreter, mimetischer, mal immer abstrakter, mystischer. Das Zeichen ist dadurch nicht mehr nur ὄργανον, sondern auch ἔργον, was es interessant für die künstlerische Anwendung macht, aber auch interessant für den οὐ-τόπος der gesellschaftlichen Veränderung. Die Reflexion auf das Zeichen selbst wiederum bildet den Abschluß einer Zeichentheorie, da sie potentiell offene Sinnordnungen zentriert, was sie in die Nähe zu theologischen Fragestellungen führt, ja das Zeichen selbst zu einem Theologoumenon macht. Greifen wir ein Bild von Pascal auf, kann man sagen, daß das Zeichen sich als die Mitte, also als die festzulegende Eins zwischen zwei Unendlichkeiten ($\infty > 1 > 0$) linear erstreckt¹². „Denn was ist schließlich der Mensch in der Natur? Ein Nichts gegenüber der Unendlichkeit, ein All gegenüber dem Nichts, ein Mittelding zwischen Nichts und All. Er ist von beiden Extremen unendlich entfernt, und sein Dasein ist nicht weniger weit vom Nichts, aus dem er hervorgegangen, als vom Unendlichen, in das er

⁹Vgl. Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Mit einer Einleitung von Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985. II.10, 97 ff. (S. 178).

¹⁰Zitiert nach Karl Bühler: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena: Gustav Fischer 1934. S. 27; XII.

¹¹Jacques Derrida: Die Différance. In J.D.: Randgänge der Philosophie: Wien: Passagen 1999. S. 31-56. S. 37.

¹²Vgl. Jean-Pierre Schobinger: Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen: ‚De l’esprit géométrique‘ und ‚De l’art de persuader‘. Mit deutscher Übersetzung und Kommentar. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1974. S. 69 ff.

verschlungen ist. [...] Alle Dinge kommen aus dem Nichts und gehen zur Unendlichkeit. [...] Diese Endpunkte berühren einander und vereinigen sich, gerade weil sie sich so weit voneinander entfernt haben, und sie finden sich in Gott und allein in Gott zusammen. [...] Dieser Zustand, der die Mitte hält zwischen den Extremen, kehrt in all unseren Fähigkeiten wieder. [...] Die extremen Dinge sind für uns, als ob sie nicht wären, und wir sind nicht in ihrem Betracht. Sie entgehen uns oder wir ihnen. Das ist unser wahrer Zustand. Das engt unser Erkennen ein in bestimmte Grenzen, die wir nicht überschreiten, unfähig alles zu wissen und alles absolut zu ignorieren. Wir befinden uns auf einer weiten Mitte; stets unsicher schwankend zwischen Unwissenheit und Erkenntnis [...].¹³ - Vorausgesetzt wird der Nullpunkt des Sinns, d.i. das Bezeichnende als Bezeichnendes, und die nicht zu fassende Unendlichkeit des Sinns als das Bezeichnete als Bezeichnetes. Das Bezeichnende als Bezeichnetes genommen, ist das Anzeichen ($1 > 0$), umgekehrt das Bezeichnete, vermittelt durch ein Bezeichnendes, ist der Ausdruck ($\infty > 1$). In der einen Richtung kommen wir der (phänomenalen) Sinnfülle näher, in der anderen dem (materiellen) Zeichen(träger), wo der Sinn aufgehoben ist, während die Eins als die Zeicheneinheit ideal vermittelt. Die beiden markierten Enden sind symbolische Zeichen, ohne das Bezeichnete bezeichnen zu können¹⁴. Sie sind semiotisch erfaßbar, sie können gedacht werden und sich zeichenhaft/symbolisch darstellen bzw. allegorisch zur Darstellung gebracht werden. Eine Semiotik, wie sie hier verstanden wird, ist daher der Abschluß einer Erkenntnistheorie und leitet über zu einer nomothetischen Ethik. Sie setzt jene voraus und reflektiert ihr Resultat aus übergeordneter Perspektive. Zugleich schließt sie unmittelbar an das Resultat der Pragmatik an, die Handeln in Kontexte einbettet bzw. -rahmt, die uns zur Verfügung stehen, stets auf der Suche nach dem sicheren Kennzeichen, dem τεκμήριον¹⁵, das eine zu treffende, praktische Entscheidung aus der Situation heraus stützt und trägt. Als Zeichenlehre löst sie aus übergeordneter Perspektive alle Begriffe und Entitäten in eine Unterscheidung auf. Wir bezeichnen das, „was durch die Form des Zeichens gespalten wird“¹⁶, und uns nichts mehr unmittelbar bedeutet. Alles hat dadurch einen doppelten Boden, nichts ist so, wie es erscheint. Das Reale wird verschoben, Symbole werden vieldeutig und müssen sich in Zusammenhänge einfügen lassen, wo sie imaginär, durch das eigene Vorstellungsvermögen, aktualisiert werden müssen.

III. Walter Benjamins Zeichenbegriffs

Walter Benjamins Fokus lag vordergründig auf dem Begriff der Sprache. Denn Sprache „meint ein System von Zeichen“¹⁷, also eine Grammatik. Allerdings war Zeichen der allgemeinere Begriff, der auch andere Ausdrucksarten umfaßte. Sprache war rückführbar auf Zeichen. „[...] die Sprache der Kunst [läßt] sich nur in tiefster Beziehung zur Lehre von den Zeichen verstehen [...]. Ohne diese bleibt überhaupt jede Sprachphilosophie gänzlich fragmentarisch, weil die Beziehung zwischen Sprache und Zeichen [...] ursprünglich und fundamental ist.“¹⁸ Eine Sprachtheorie wäre ohne eine Lehre von den Zeichen unvollständig, so wie Worte aus kleinsten bedeutungsunterscheidenden sprachlichen Einheiten ohne Bedeutung, den Phonemen, bestehen, aber eine Lehre von den Zeichen kommt auch

¹³ Vgl. Blaise Pascal, Blaise: Gedanken. Über die Religion und einige andere Themen. Stuttgart: Reclam 1987. S. 130 ff. (nach Brunschwig 72).

¹⁴ „Nullzeichen“ wäre hier der *Terminus technicus* nach Roman Jakobson. Vgl. hierzu Elena Esposito: Zwei-Seiten-Formen in der Sprache. In: Dirk Baecker (Hrsg.): Probleme der Form. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993. S. 88-119. S. 104 f.

¹⁵ Aristoteles, Analytica priora B 27, 70 b

¹⁶ Vgl. Niklas Luhmann: Zeichen als Form. In: Baecker (Hrsg.), 1993, S. 45-69.

¹⁷ Josef Simon: Philosophie des Zeichens. Berlin: Walter de Gruyter 1989. S. 7.

¹⁸ Walter Benjamin: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: W. B. Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften, Band II,1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 140-157. S. 156.

ohne Sprache aus. Alles kann zu einem Zeichen werden, aber eine Sprache bestimmt durch ihr Lexikon, was dazugehört und was nicht. Und da jede Sprache ihre eigenen Regeln kennt, kommt es zu dem Problem der babylonischen Sprachverwirrung. Mit der reinen, göttlichen Sprache wurden die Dinge erschaffen. Als Schöpfungssprache ist sie für den Menschen unerreichbar. Am Anfang war das Wort. Der Mensch empfängt seine Sprache von den Dingen, er benennt sie, und indem er das tut, spricht durch ihn die reine Sprache. Seine eigene Sprache ist aber weder die Sprache der Dinge noch die reine Sprache Gottes. Während diese adäquat ist, weicht die menschliche Sprache ab. So ist auch die Warnung aus dem Talmud an einen Thoraschreiber zu verstehen: „Mein Sohn, sei vorsichtig bei deiner Arbeit, denn sie ist eine Gottesarbeit; wenn du nur einen Buchstaben auslassest oder einen Buchstaben zu viel schreibst, zerstörst du die ganze Welt.“¹⁹ Aus diesem Grund ist auch nicht der auf Regeln basierende Satz, sondern das von Bedeutung gereinigte Wort, also das Zeichen, „das Urelement“²⁰ der Sprache. „Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin.“²¹ So Benjamins möglicherweise ironischer Schluß am Ende seines Textes mit dem zweideutigen Titel „Die Aufgabe des Übersetzers“.

Sprache ist nach Benjamin „nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren. Diese symbolische Seite der Sprache hängt mit ihrer Beziehung zum Zeichen zusammen [...]“²² Dieses selbst bleibt unartikulierbar, wie uns auch die Dinge in ihrer Wahrheit verborgen bleiben. Durch Zeichengebrauch versucht der Mensch sich die Welt zu erschließen, aber er wird dadurch weder dem reinen Zeichengebrauch des Schöpfers noch der Unmittelbarkeit der Schöpfung gerecht. Dies ist der Fall des Menschen. Zwischen Schöpfung (aus dem Nichts) und Erlösung bewegt er sich. Seine Sprache ist „empfangend“ geworden. Aus der „stummen Magie der Natur [strahlt] das Wort Gottes hervor [...]“²³ Zugleich ist die Sprache des Menschen aber auch benennend und erkennend geblieben, den göttlichen Akt wiederholend. Da die Unmittelbarkeit in beiden Richtungen verschlossen ist, bleibt nur noch der Weg der unendlichen Annäherung. Benjamin verwendet hier ein Bild aus der lurianischen Kabbala: „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 an bilden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen.“²⁴ Benjamin benutzte die Grenzzeichen zu kritischen Zwecken. Er übernahm theologische Denkmuster, aber lediglich um von einer transzendenten Perspektive aus die Dinge zu betrachten und das Profane mit dem Heiligen zu messen. Zu Beginn seines Theologisch-politischen Fragments heißt es: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel,

¹⁹Babylonischer Talmud, II 35. Zitiert nach Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. S. 28.

²⁰Walter Benjamin: Die Aufgabe des Übersetzers. In: W.B.: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Gesammelte Schriften. Band IV.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972. S. 9–21. S. 18.

²¹Ebd., S. 21.

²²Benjamin; Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, S. 156.

²³Ebd., S. 150.

²⁴Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, S. 18.

sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn.“²⁵ Das Messianische würde bedeuten, die Dinge so zu sehen, wie sie sind, als Offenbarung. Es würde aber auch das Band zwischen Schöpfung und Erlösung zerreißen, wenn der Mensch ohne Gottes Hilfe in einer Richtung selbst tätig werden würde, also entweder theokratisch oder revolutionär. Das reine Zeichen stand bei Benjamin für die Halachah, wovon der Mensch unausgesprochen seine Gesetze empfängt, wie in Benjamins Kafka-Arbeiten beschrieben²⁶. In der einen Richtung droht somit die Unterjochung unter das Gesetz, in der anderen die Willkür über dem Gesetz. Auch hier ist der Mensch gut beraten, sich von beiden Extremen fernzuhalten, das Gesetz zu achten und die Unmittelbarkeit von Liebe und Freundschaft auszuleben.

Es gibt bei Benjamin Begriffspaare, die versuchen, die Spannung aufrechtzuerhalten. Spur und Aura wären hier zu nennen: „Die Spur ist Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ. Die Aura ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der Aura bemächtigt sie sich unser.“²⁷ Die Spur verweist auf den Ursprung des Zeichengebrauchs, wobei „Ursprung [...] mit Entstehung [...] nichts gemein“²⁸ hat, die Aura auf das Nicht-Zeichenhafte: „An einem Sommermittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Betrachter wirft, bis der Augenblick oder die Stunde Teil an ihrer Erscheinung hat – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen.“ Die Spur wiederum verweist auf eine vergangene Anwesenheit, die sich dem Zugriff entzieht, aber uns einen Moment lang berührt hat. Ein anderes Begriffspaar, auf das hier nicht näher eingegangen werden soll, wäre Symbol und Allegorie. Kurz gesagt: Der Zeichengebrauch reduziert sich nicht auf Mitteilung, sondern läßt quer dazu auch dessen magische Seite hervortreten, die gleichfalls der Vermittlung bedarf, aber darin nicht aufgeht. Insbesondere die Ästhetik bringt diese Seite zur Geltung. Hier wird Adorno anschließen.

IV. Die Übernahme einzelner Motive bei Adorno

Adorno grenzt sich ab von der Signalsprache der Semiotik. Insbesondere Kunstwerke sind Ausdruck und Erscheinung einer Wahrheit, die sich nicht durch Zeichen erfassen läßt. „Das Absolute [...] wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging.“²⁹ Im Hinblick auf seine Kindheitserinnerungen an Amorbach evoziert Adorno die erfüllte Zeit: „[...] Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Man glaubt, wenn man hingehet, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre.“³⁰ - Auf der anderen Zeit gibt es bei ihm auch die entleerte, sich zu einem Nichts zusammenziehende Zeit: „Das Menschenleben werde zum Augenblick, nicht indem es Dauer aufhebe, sondern indem es zum Nichts ver falle, zu seiner Vergeblichkeit erwache im Angesicht der schlechten Unendlichkeit von Zeit selber. Im überlauten Ticken der Uhr vernimmt man den Hohn der Lichtjahre auf die Spanne des eigenen Daseins. Die Stunden, die als Sekunden schon vorbei sind, ehe der innere

²⁵Walter Benjamin: Theologisch-politisches Fragment. In: W. B: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften, Band II,1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 203-204. S. 203.

²⁶Walter Benjamin: Franz Kafka. Beim Bau der Chinesischen Mauer. In: W. B: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften, Band II,2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 676-683. S. 679.

²⁷Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. In: W.B.: Gesammelte Schriften, Band V. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 560.

²⁸Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: W. B: Abhandlungen. Gesammelte Schriften, Band I,1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 203-430. S. 226.

²⁹Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. In: TWA: Gesammelte Schriften. Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. S. 398.

³⁰Ebd., S. 366.

Sinn sie aufgefaßt hat, und ihn fortreißen in ihrem Sturz, melden ihm, wie er samt allem Gedächtnis dem Vergessen geweiht ist in der kosmischen Nacht.“³¹ Adorno kannte wie Benjamin beide Pole, fand dafür aber nur einen Begriff. Er dachte das Absolute wie Benjamin von den Dingen her und von der Theologie her, er sah darin wohl auch einen dialektischen Zusammenhang, aber die Differenz selbst blieb unthematisiert. Denn dann hätte er nicht nur von einem Nichtidentischen sprechen müssen, sondern von dem Identischen schlechthin, dem „Ich bin, der ich bin“. Allerdings war der Begriff der Identität schon als Kontrastbegriff zum Nichtidentischen etabliert, obwohl es ein Unterschied ist, von Selbstidentität oder Fremdidentität auszugehen.

In seiner Praktischen Philosophie wird Adorno dieser Unterscheidung gerecht, nicht aber in der Theorie der Negativen Dialektik. In der Ästhetischen Theorie wird das Nichtidentische positiviert, etwa durch Kategorien wie Mimesis, die auch unmittelbar an Benjamin anschließen, dagegen wird das Identische schlechthin negativiert, etwa durch das Scheinhafte., wodurch „ein nicht gegenwärtiges Wesen“ der Möglichkeit nach „mitgesetzt“ wird. „[...] Sinn inhäriert noch der Leugnung des Sinns.“³² „Deshalb ist der Scheincharakter der Kunst zugleich ihre Methexis an der Wahrheit.“³³ „Weder sind die Kunstwerke selbst ein Absolutes, noch ist es ihnen unmittelbar gegenwärtig. Für ihre Methexis daran werden sie geschlagen mit einer Blindheit, die ihre Sprache, eine von Wahrheit, sogleich verdunkelt [...].“³⁴ „Im Schein verspricht sich das Scheinlose.“³⁵ Auch der Rätselcharakter wäre als Kategorie in diesem Zusammenhang zu nennen. Es verweist auf das Einzelmomenten Übersteigende³⁶. - Die Mimesis dagegen zehrt vom Tod der Dinge, sie werden aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang gerissen, sie werden bewahrt und zugleich verloren. „Nur kraft ihres Tödlichen haben sie Teil an Versöhnung.“³⁷ Auch die klassische Unterscheidung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen kann hier untergebracht werden.

Zugleich werden die Pole aber auch aufeinander bezogen. Wie bei Kierkegaard projiziert das Ethische seine Vorstellung vom guten Leben in das Ästhetische, woraus das Religiöse hervorgeht, das diese Momente umsetzt. Deren Bilder öffnen sich für einen Moment der Erfüllung³⁸, während die verwaltete Welt und die Macht und Gier nicht lange warten und das Vorhaben konterkarieren³⁹. Die Hinfälligkeit unserer Unternehmungen tritt zutage. Der permanente Umschlag des Pendels wird zur geschichtstreibenden Kraft, der Nihilismus als Weltpolitik wird vermieden⁴⁰.

³¹Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. In: TWA: *Gesammelte Schriften*. Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. S. 188.

³²Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, a.a.O., S. 161.

³³Ebd., S. 166.

³⁴Ebd. S. 201.

³⁵Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 397.

³⁶Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, a.a.O., S. 190.

³⁷Vgl. Ebd., S. 202.

³⁸Vgl. Adorno, *Kierkegaard*, a.a.O., S. 200.

³⁹Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 371.

⁴⁰ Vgl. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, a.a.O., S. 204.