

---

Rolf Tiedemann

---

Studien zur

---

Philosophie Walter Benjamins

---

---

edition suhrkamp

---

SV

---

edition suhrkamp

Redaktion: Günther Busch

Rolf Tiedemann, geboren 1932 in Hamburg. Studium der Philosophie, Soziologie und Germanistik. Promotion bei Adorno und Horkheimer. 1959 bis 1965 Mitarbeiter am Frankfurter Institut für Sozialforschung. Herausgeber der Werke von Adorno und Benjamin. 1965 zuerst erschienen, blieb das Buch Tiedemanns bis heute die einzige umfassende Darstellung der Philosophie Walter Benjamins; seit längerem vergriffen, wird es jetzt unverändert wieder vorgelegt. Nach Tiedemann untersteht Benjamins Denken, so energisch es den Habitus aller Schulphilosophie abgestreift hat, dennoch einem spezifisch philosophischen Formgesetz. Mit der Einsicht in dieses Formgesetz, das in der Geschichte der Philosophie kaum schon vor Benjamin begegnet, fällt die in den Wahrheitsgehalt des Benjaminschen Werks zusammen. »Während Tiedemann sich auf einige zentrale Komplexe beschränkt und vor dem ominösen Ideal der Vollständigkeit hütet, ist es seiner Konzentration gleichwohl gelungen, die Einheit, den strengen Zusammenhang und die konstitutive Kraft des Benjaminschen Denkens darzutun. Nach dieser Arbeit wird es keinem mehr möglich sein, sich hinter das Argument zu verschanzen, das von Benjamin Inaugurierte sei aperçuhaft oder rhapsodischen Wesens.« *Theodor W. Adorno*

Rolf Tiedemann  
Studien zur Philosophie  
Walter Benjamins

Suhrkamp Verlag

Mit einer Vorrede von  
Theodor W. Adorno

2. Auflage 2015

Erste Auflage 1973

edition suhrkamp 644

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1973

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages  
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-10644-0

# Inhalt

## *Vorrede von Theodor W. Adorno* 7

### I. *Aspekte der Erkenntnistheorie* 15

Das »Sein« der Wahrheit S. 15 – Universalienstreit und kritizistischer Schlichtungsversuch S. 18 – Rettung der *metaphysica speculativa* S. 23 – »Geschenke« Wahrheit bei Kant; Utopie und Antiutopie seiner Ideenlehre S. 26 – Wahrheit: Bleibendes oder Konfiguration von Vergänglichkeit S. 30 – Idee, Begriff, Phänomen S. 34 – Kritik der Klassifikation; Nominalismus und Realismus S. 39 – Kritisches Medium Sprache S. 42 – Autonomie der Sprache, Gesellschaft S. 49 – Symbolisierte Intentionlosigkeit S. 50 – System als Symbol S. 52 – Name und Trauer S. 55 – Monade, Bruch des Bilderverbots S. 59 – Zur Geschichtsphilosophie der erkenntnistheoretischen Begriffe S. 62 – Subjektivität als Manifestation von Objektivem S. 66 – Begriff der Konstruktion S. 68

### II. *Zur Ästhetik und Kunstsoziologie* 71

Das »Dasein« der Wahrheit: Schönheit S. 71 – Der »Ursprung« der Schönheit: das Neue S. 76 – »Urphänomen« S. 79 – Natur und Geschichte S. 84

Kunst: Ereignis des Seins oder Widerpart von Mythischem S. 89 – Historische und tragische Zeit S. 91 – Tragödie geschichtlich gebunden S. 94 – Revision des Mythos S. 98

Gesellschaftlicher Gehalt einer Metapher S. 99 – Masse S. 101 – Erfahrung als Schockrezeption S. 103 – Verfall der Aura S. 106 – Warencharakter S. 108 – Regredierte Rezeption von Kunst heute S. 111 – Zur Dialektik der Entmythologisierung S. 115 – Mythos und Moderne S. 119 – Kunstwerk und Gesellschaft S. 124 – Erscheinende Wahrheit, Wahrheit des Scheins S. 126

III. *Geschichtsphilosophische Motive* 128

Überbau und geschichtliche Bewegung S. 128 – Augustinus, Vico, Geschichtsphilosophie des Idealismus S. 133 – Kritik des Fortschrittsbegriffs S. 135 – »Einführung« S. 138 – Surrealistische Umfunktionierung der Theologie; »Politik« S. 146 – Dialektische Bilder S. 155 – Naturgeschichte; Vergängnis und Glück S. 159

*Nachweise* 167

*Notiz* 188

## Vorrede

Walter Benjamin stand seit seiner Frankfurter Zeit in den frühen zwanziger Jahren dem Institut für Sozialforschung nahe; in der Emigration wurde er dessen Mitglied. Für seine Übersiedlung nach New York war Vorsorge getroffen, als er, von Organen der Franco-Regierung in Port Bou gezwungen, in den kollaborationistischen Teil Frankreichs zurückzukehren, Selbstmord beging. Danach bedarf es keiner Begründung, daß die erste größere Arbeit, die seinem Werk gilt, in den Frankfurter Beiträgen publiziert wird\*. Wie Benjamins eigenes Werk trägt sie wesentlich philosophische Akzente. Doch ist es der Konzeption des Instituts für Sozialforschung eigentümlich, die gängige wissenschaftliche Arbeitsteilung nicht starr zu befolgen; diese selbst drückt ein verdinglichtes Bewußtsein aus, dem die Erkenntnis seiner gesellschaftlichen Bedingungen entgegenwirkt.

Die Tiedemannsche Arbeit abzudrucken, ist aber um so mehr Anlaß, als die Bewegung von Benjamins Denken, in einem sehr langwierigen Prozeß, der anhub mit Zweifeln an der Möglichkeit des Systems, aus der eigenen Schwerkraft immer mehr an Sachgehalt gewann. Schließlich ging es in Gesellschaftstheorie, auch in ausgeführte material-soziologische, zumal ideologiekritische Untersuchungen über. Daß er in seinem als wichtigstes geplanten, unvollendeten Buch, den Pariser Passagen, glaubte, die theoretische Absicht durch die Montage soziologisch relevanter Materialien weitgehend einlösen zu können, manifestiert extrem jene Veränderung der Benjaminschen Position. Falsch interpretierte sie, wer sie, wie es der Sparte Philosophie naheliegt, als sogenannten Soziologismus verstünde. Nicht wollte Benjamin die Besinnung über die philosophischen Fragen durch die nach ihrer gesellschaftlichen Genese ersetzen; vielmehr hat er – ein Gedanke von unabsehbarer Tragweite – in der gesellschaftlichen Konkretion den Kern der philosophischen Wahrheit selbst aufgesucht, so wie

\* Die Arbeit erschien zuerst 1965 als Band 16 der von Theodor W. Adorno im Auftrag des Instituts für Sozialforschung herausgegebenen »Frankfurter Beiträge zur Soziologie«. – R. T.

es das provokatorische Fragment aus den Passagen-Entwürfen ausspricht, das Ewige sei eher eine Rüsche am Kleid als eine Idee.

Durch eben diese Wendung wird Benjamin einem Mißverständnis ausgesetzt, das sich trifft mit dem Interesse, Erkenntnisse wenigstens zu neutralisieren, deren Gewalt schwer einer sich entziehen kann, dem der Sinn für geistige Qualität nicht ganz verkümmerte. Seitdem die zweibändige Ausgabe der Schriften bei Suhrkamp vor zehn Jahren erschien, ist die Wirkung Benjamins fraglos sehr angestiegen, zumal in der Literaturwissenschaft, die seinerzeit sein Werk über den Ursprung des deutschen Trauerspiels ignoriert hatte. Dafür jedoch gilt der Öffentlichkeit Benjamins Gesamtwerk bis heute wesentlich als im engeren Sinn literarkritisch, womöglich essayistisch, so sehr auch die Einleitung zu den Schriften sich anstrenge, derlei Clichés wegzuräumen. Träfen sie zu, so ließe Benjamin entweder auf den einigermaßen spezialistischen Sektor sogenannter Geistesgeschichte sich beschränken, oder seine Produktion wäre gar, als addierte sie sich aus unverbindlichen Einfällen, mit jener Rancune gegen das Geistreiche abzufertigen, an der die deutsche Tradition krankt, seit Hegel die literarische Ausdrucksfähigkeit der französischen Aufklärung dieser verübelte. In Wahrheit intendierte Benjamin Theorie obersten Ranges, mag sie nun philosophisch heißen oder gesellschaftlich. Auch wo er dem Schein nach zum Kritisch-Ästhetischen sich beschied, säkularisierte er seine spekulativen Motive. Nur in deren durchgehendem, in allem Wandel sich erhaltendem Zusammenhang empfangen auch seine konkreten Analysen ihr wahres Gewicht; erst wenn sie auf die vielfach implizite Theorie durchsichtig gemacht werden, wird an ihnen die Evidenz verbürgt, die vorher bloß fasziniert. Es ist das große, schwer zu überschätzende Verdienst von Rolf Tiedemann, daß er dieser Aufgabe sich gestellt und erstmals eine Darstellung und Interpretation des Theoretikers Benjamin, gedrängt und gleichwohl in weit gespanntem Rahmen, ausgeführt hat.

Ihm geht es um die Konstruktion von Benjamins Werk, im Sinn des Schellingschen Konstruktionsbegriffs. Seine entscheidenden Abweichungen vom traditionell-philosophischen Denken werden gerade an den Stellen dargetan, wo er dessen

Impulse weitertreibt. Dabei übersetzt Tiedemann Benjamins in den Jugendschriften vielfach esoterische Sprache zurück in die traditionelle. Die Themenkreise werden zunächst den überkommenen Disziplinen zugeordnet: Erkenntnistheorie, Ästhetik, Kunstsoziologie, Geschichtsphilosophie. Solche Zuordnungen jedoch erweist Tiedemann als unzulänglich aus immanenten Gründen des Benjaminschen Philosophierens. Wie dieser den großen Wahrheitsgehalt im mikrologischen Detail aufsuchte, so beharrt die Untersuchung immer wieder vor den Details der Theorie; in ihnen allein erhofft sie sich den Zugang zum Ganzen. Sie entfaltet, nach diesem Programm, wie aus Benjamins Kritik an Idealismus und Systemdenken ein spezifischer Begriff von Konkretion sich herausbildet. Benjamin wird, Tiedemann zufolge, bewegt vom Willen, Transzendentes, Ansichseiendes, den von Kant als dogmatisch ausgeschiedenen Bereich durch Denken doch noch einzuholen, und zwar durch ein so sachgebundenes, daß es sich, paradox, empirischen Methoden, der »Erfahrung«, nähert. Das allzu geläufig gewordene Wort Goethes von der zarten Empirie gewinnt große Strenge.

In weitem Maß konnte Tiedemann sich auf unveröffentlichte Manuskripte stützen. Indem er auf die Materialien eingeht, wird sein Verfahren, dem Anspruch der Texte selbst gegenübergestellt, auch zur Kritik: an dem in seinen früheren Stadien unvermeidlich dogmatischen Versuch, aus dem Kritizismus hinauszugelangen. Prinzipiell gelungen scheint jener Ausbruch erst in der Erkenntnistheorie, mit der Benjamin das Barockbuch einleitete. Anstelle von Transzendentalphilosophie tritt, durch Benjamins Einspruch wider die klassifikatorische Begriffsbildung, Sprachphilosophie. Sie nimmt manches der Heideggerschen vorweg; zentral jedoch sind beide miteinander unversöhnlich. Nach Benjamins Lehre wohnt der Wahrheit selbst ein »Zeitkern« inne, der den Begriff eines ontologisch reinen Seins verwehrt.

Der zweite Teil der Untersuchung geht über zu den Schriften Benjamins zu einem materialen Komplex, der Kunst. Der dabei relevante Begriff des Ursprungs wird im Anschluß an eine handschriftliche Notiz aus dem Nachlaß als Übertragung des Goetheschen Urphänomens aus der Natur in die Geschichte gedeutet. Modell einer solchen Ursprungsergrün-

dung ist Benjamins Theorie der Tragödie. Der dritte Abschnitt des zweiten Teils, eine Analyse der späten soziologischen Arbeiten, bereitet die dritte Studie vor, die der Geschichtsphilosophie gilt. Während Benjamins Ästhetik den Wahrheitsgehalt der Kunstwerke als Widerpart zur mythischen Verfassung des Daseins bestimmt, in Kunst also gegenüber der geschichtlich-gesellschaftlichen Basis ein Moment hinausführenden Fortschritts entdeckt, schießt seine Geschichtsphilosophie zugleich gerade um eine Kritik des Fortschrittsbegriffs zusammen, wie er der neueren Geschichtsphilosophie von Vico bis Marx wesentlich war. Sie alle sahen den Fortschritt im immanenten Verlauf der Geschichte teleologisch angelegt. Benjamin jedoch besteht, ähnlich wie Kafka in einem später veröffentlichten Aphorisma, darauf, daß ein Fortschritt noch gar nicht stattgefunden habe. Zugleich unterwirft er die Grundhaltung der historischen Schule, die »Einführung ins Gewesene«, wie sie exemplarisch Wilhelm Dilthey vertritt, radikaler Kritik; er enthüllt sie als subjektivistisch-unzulänglich. Vor dem Hintergrund der idealistischen Geschichtsphilosophie auf der einen, des Historismus auf der anderen Seite gewinnt der Benjaminsche Begriff der Utopie Kontur. Er hält, in der Tradition des jüdischen Messianismus, daran fest, daß Erlösung innerweltlich zu denken, daß sie mit gesellschaftlicher Befreiung identisch sei; gerade deshalb jedoch verbietet er es der Theorie, Erlösung und Befreiung aus bloßer Subjektivität herstellen zu wollen, sie vorweg im Medium des Geistes zu erschleichen. Anhand einer Erörterung von Benjamins fragmentarischem Spätwerk entwickelt Tiedemann die Implikationen seines Utopiebegriffs, den er als Zentrum von dessen gesamter Theorie bestimmt.

Während Tiedemann sich auf einige zentrale Komplexe beschränkt und vor dem ominösen Ideal der Vollständigkeit hütet, ist es seiner Konzentration gleichwohl gelungen, die Einheit, den strengen Zusammenhang und die konstitutive Kraft des Benjaminschen Denkens darzutun. Nach dieser Arbeit wird es keinem mehr möglich sein, sich hinter das Argument zu verschanzen, das von Benjamin Inaugurierte sei aperçuhaften oder rhapsodischen Wesens.

Der gleichen Intention dient die große, mit unendlicher philo-

logischer Treue hergestellte Bibliographie\*. Wer immer wissenschaftlich von nun an mit Benjamin sich beschäftigt, muß ebenso von der Bibliographie ausgehen, wie die theoretische Arbeit Tiedemanns die Basis einer jeden weiterhin Benjamin geltenden abgeben wird.

Frankfurt a. M., Mai 1965

Theodor W. Adorno

\* Die Erstausgabe enthielt eine Bibliographie der Schriften Benjamins, die in der vorliegenden Ausgabe fortgelassen wurde, da der Autor inzwischen eine veränderte Benjamin-Bibliographie publizierte (vgl. Rolf Tiedemann, Bibliographie der Erstdrucke von Benjamins Schriften, in: Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin hrsg. von Siegfried Unseld. Frankfurt a. M. 1972. S. 225-279). — R. T.



# Studien zur Philosophie Walter Benjamins



*Das* sieht überall Täter und Tun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt ans »Ich«, ans Ich als Sein, ans Ich als Substanz und *projiziert* den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es *schafft* erst damit den Begriff »Ding« ... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Konzeption »Ich« folgt erst, als abgeleitet, der Begriff »Sein.« Nietzsche

Es läßt sich nichts finden, man muß den Dingen beistehen, daß sie sich finden lassen. Nestroy

Geht auf Wahrem dein Fuß nicht, wie auf Teppichen?  
Hölderlin

Arbeit und Anstrengung des Begriffs, das philosophische Verfahren gilt der Erkenntnis der Wahrheit von Seiendem. Seit Descartes' Unterscheidung zwischen denkender und ausgedehnter Substanz, vollends nach der Kantischen Wendung in Subjektivität als dem Organon von Denken ist diesem aufgegeben, sich mit seinem Objekt zu vermitteln; des Wahrheitsgehaltes von Wirklichem durch Reflexion aufs Subjekt, welches ihn entfaltet, sich zu versichern. Wahrheit als Sein, als subjektunabhängiger *κόσμος χωριστόν* ward zum verbotenen Haus, Ideen konstituieren sie nicht länger sondern sind zu regulativen Prinzipien des Erkennens geworden. Die Philosophie Benjamins scheint – ähnlich der Martin Heideggers, mit der man sie denn auch zusammenbringen wollte<sup>1</sup> – dahinter zurückzufallen. Die Insistenz, mit der Benjamin in der Einleitung zum ›Ursprung des deutschen Trauerspiels‹, seinem gewichtigsten methodologischen Text, das Medium philosophischer Wahrheit »einem Sein«<sup>2</sup> vorbehält, folgt scheinbar einer Tendenz der aktuellen Ontologien, welche, falsch auferstandener Platonismus, wiederum die Einsicht preisgeben, daß Kategorien wie Sein und Ursprung Reflexionsbestimmungen darstellen. Anders als der nach-Kantische Idealismus, dem Erkenntnistheorie und Metaphysik sich als durcheinander vermittelt erweisen, ebnet der Heideggersche die verbindliche Differenz von beiden schlicht ein. Benjamin dagegen

wäre der letzte, die Verdinglichung der Philosophie im Gefolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung durch Regression auf eine vorindustrielle Universalität heilen zu wollen. Weder handelt er – wie der Neothomismus, aber auch Nicolai Hartmann vorgehen – die Erkenntnisproblematik im Rahmen der metaphysischen ab, noch gar – der Fall der Existenzphilosophie – negiert er die Subjekt-Objekt-Spaltung in der Erkenntnis einfach; auch die Intentionen der Husserlschen Phänomenologie schließlich und ihre bloße Deskription einer »Seinssphäre absoluter Ursprünge«<sup>3</sup> stehen ihm kaum näher. Für Benjamin ersättigt »der Seinsbegriff der philosophischen Wissenschaft [...] sich nicht am Phänomen, sondern erst an der Aufzehrung seiner Geschichte«<sup>4</sup> – einer Aufzehrung durchs Subjekt, Aufzehrung in der Erkenntnis, welche implizite die ontologische Bestimmung von Sein als einem »Ereignis«: einem unabhängig von Erkenntnis und Erfahrung »Geschehenden« kritisiert. Anstatt das Tun des Subjekts aus der Philosophie zu eskamotieren, hält die Benjaminsche es mit der Hegelschen »List, die, der Thätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben, darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Moment des Ganzen machendes Thun ist«<sup>5</sup>. – Seit je stand Erkenntnistheorie im Dienst von Metaphysik, deren Möglichkeit macht das thema probandum jener aus. Der Zwang zur probatio läßt sich nicht brechen durchs Dekret, alles sei eines im Sein; dieses wird dann nur »die reine Unbestimmtheit und Leere [...], das unbestimmte Unmittelbare, [...] in der That *Nichts*«<sup>6</sup>. Mit dem Dispens von erkenntnistheoretischer Anstrengung löst zugleich jede substantielle Metaphysik sich auf. Soll diese aber konkret am Leben erhalten werden – und darüber läßt mit Benjamin schwerlich sich rechten –, dann mag, wie die »Erkenntniskritische Vorrede« zum Trauerspielbuch tut, der Titel Erkenntnistheorie immerhin aufgegeben werden zugunsten des älteren der Erkenntniskritik. Und die mag Erkenntnis als wissenschaftliche zwar in dem prägnanten Sinn kritisieren, daß an ihren Platz platonisch eine Wahrheit zu rücken habe, welche »jeder wie immer gearteten Projektion in den Erkenntnisbereich«<sup>7</sup> entgehe; darin jedoch verfährt Benjamins Kritik

nicht minder radikal, daß sie ihren Wahrheitsbegriff ebenso fern von jeglicher Identität mit der »Welt der Phänomene«<sup>8</sup>, dem Ontischen der Metaphysik hält, wie es hypostasiert in aller Ontologie wiederkehrt. Wenn Wahrheit nicht idealistische »Erzeugung im Bewußtsein« ist, noch überhaupt einem »Zusammenhang im Bewußtsein«<sup>9</sup> eignet, so bleibt doch auch »das Sein der Wahrheit verschieden von der Seinsart der Erscheinungen«<sup>10</sup>. Allererst in der philosophischen Arbeit und Anstrengung: als »Auslösung«<sup>11</sup> der Begriffe aus den Phänomenen und »Darstellung«<sup>12</sup> der Wahrheit im Medium der Ideen, als »objektive Interpretation«<sup>13</sup> von Geschichte wird für Benjamin das Sein in Wahrheit »sich selbst auflösendes Tun«, Subjekt und Objekt in einem. Nicht kennt die Philosophie Benjamins den Heideggerschen Gebrauch des Terminus Sein; als Ungeschichtliches, Ansichsein, *φύσει* fällt das Sein unter die Kritik, die, immanent, jeder Satz Benjamins übt. – In den Begriffen der Erfahrung und der Erkenntnis reflektiert die traditionelle Erkenntnistheorie ihr Verhältnis zur Metaphysik, ohne doch, bis zu Kant hin, beide vermitteln zu können: während der Empirismus Erkenntnis auf die Analyse des Inhalts sinnlicher Vorstellungen reduziert, erkaufte der Kritizismus die Apriorität von Erkenntnis durch die schmale gegenständliche Basis einer reinen Naturwissenschaft, auf der allein Metaphysik noch ihr Gebäude errichten kann. Der Anspruch, »die höchsten Bestimmungen, die Kant von der Erkenntnis gegeben hat, festzuhalten«<sup>14</sup>, und sie für eine Erfahrung, welche gleich der theologischen, »wenn auch in wechselbarer Fülle Gott nahe und göttlich«<sup>15</sup> ist, zu retten, macht die Emphase von Benjamins Wahrheitsbegriff aus. Wahrheit ist ihm wie Platon von höherer »metaphysischer Bedeutung«<sup>16</sup> als Erkenntnis, weil ihrer ohne den »wenn auch latenten Hinweis auf die Gegenstände der Theologie [...] nicht gedacht werden kann«<sup>17</sup>. Während das Heideggersche Denken des Seins, nicht weniger als Benjamins jenen Gegenständen, dem »Religiösen«<sup>18</sup> gewidmet, dieses als ein »Sichentziehendes«<sup>19</sup> mit dem Verdikt über Philosophie überhaupt, welche nicht nachkomme, opfert und ein für allemal einer schlecht mystisierenden, vorphilosophischen Erfahrung anheimgibt, besagt der Wahrheitsbegriff Benjamins, auch die Erfahrung von Ansichseiendem, der von Kant als

dogmatisch ausgeschiedene Teil der Philosophie solle noch von wissenschaftlicher Erkenntnis eingeholt werden; nicht stellt Benjamin die theologischen Gehalte in einen vom Logos ungeschiedenen, mythischen Bereich zurück sondern sucht sie in Profanität hinüberzuretten, darin dem zentralen Motiv der Aufklärung sein Recht gebend. Das von Benjamin der Wahrheit zuerkannte Sein ist, anders als der äquivoke Begriff bei Heidegger, das vom Ende der dialektischen Logik: »erfülltes Sein, der sich *begreifende Begriff*«<sup>20</sup>; wenn er es Idee nennt, so dürfte Benjamin so gut auf Hegel sich berufen, wie er Platon heranzieht und, in einem frühen Brief, Kant »als ein tradendum, zu Überlieferndes erfaßt«<sup>21</sup> wissen will.

In Benjamins erkenntniskritischen Erörterungen wird die Sprache der »gedrängten Positivität«<sup>22</sup> gesprochen, dennoch treten sie energisch in eine kritische Beziehung zur philosophischen Tradition ein. Weder braucht diese unmittelbar, im Zitat von Vorgängern sich zu artikulieren; kann hierin sogar irreführen – wie tatsächlich in der Einleitung zum Barockbuch geschieht, wenn mit der nachdrücklichen Apostrophierung einer Platon-Nachfolge und der eher beiläufigen Erwähnung von Analogien zu Leibniz, aber ohne auch nur den Namen Kants zu nennen, die an die überlieferte Problematik anknüpfenden Motive sich zu erschöpfen scheinen –, noch ist Tradition bloße Überlieferung, sei's die einer spezifischen historischen Doktrin wie der Kantischen, sei es als synkretistischer Ausgleich, als flache Vermittlung zwischen ihrer mehreren. Sachlich nimmt die Epistemologie Benjamins jene Polemik wieder auf, welche die europäische Philosophie auf Platon und Aristoteles zurückdatiert. Eine Antwort auf die seither anstehende Frage, ob den Ideen als den Gegenständen der philosophischen Forschung Seinscharakter zukomme, ob sie realistisch zu interpretieren oder ob sie, idealistisch, Produkte eines Bewußtseins seien, von einem solchen, mit Goethes Wort, »mitgebracht« würden; ob Philosophie vom Material oder von der Form, von Natur oder von Geist als von ihrem *πρῶτον* auszugehen habe; ob Induktion, der Weg von unten: von der Mannigfaltigkeit des phänomenal Gegebenen her, oder Deduktion, der Weg von oben, beim Reich der Ideen als einem noumenal Offenbarten beginnend, den Königsweg der Philosophen darstelle – eine Antwort darauf wird auch im

Trauerspielbuch versucht, wenn sie gleich nicht für die eine und gegen die andere Verfahrungsweise ausfällt. Ja wenn bei Benjamin »zuletzt« weder Platon noch Aristoteles »als Vater der Philosophie«<sup>23</sup> dastehen; wenn beider, durch die Tradition zu Gegensätzen hinaufstilisierte, in Wahrheit unterschiedene Positionen<sup>24</sup> heraklitesisch als »ein und dieselbe« sich erweisen können und mit der Idee der *prima philosophia* zugleich ihr Gehalt, sei er, welcher er wolle: Geist oder Materie, zergeht, so erscheint diese Schlichtung des Universalienstreites möglich überhaupt nur vor der Folie eines wissenschaftlichen Bewußtseins, in dem »die Prinzipien einer deduktiven und die einer induktiven Methode [...] so starr und ausschließlich [sich] gegenüber [stehen] wie die gegensätzlichen Gestalten von Platon und Aristoteles. Die Geschichte dieser Fixierung läßt sich durch die Jahrhunderte und Jahrtausende hin verfolgen: von der Patristik und Scholastik zu Rafaels ›Schule von Athen‹; von Leibniz und Locke bis zu Kant und Goethe hin.«<sup>25</sup> Wie der Universalienstreit weit in die Tradition zurückreicht, so haben auch die Versuche, ihm sich zu entheben, auf einen Standpunkt ober- oder außerhalb seiner zu gelangen, ihre Geschichte, von denen der wichtigste, der Kants, Benjamin stets gegenwärtig ist. Kritik der reinen Vernunft bedeutet Kritik dessen, dem die Philosophie je und je »allein Wirklichkeit« zuschrieb, worin sie »das Wahre« erkannte im Gegensatz zur »Einbildung« und zum »Schein«<sup>26</sup>. Auf den letzten Seiten der ›Kritik der reinen Vernunft‹, in seinem »flüchtigen Blick« auf die Geschichte der reinen Vernunft, konfrontiert Kant Platon und Aristoteles einander: in ihren Systemen wären die zwei Möglichkeiten von Metaphysik überhaupt in historischer Konkretion zu erfassen\*. Der Kritizismus argumentiert ganz ähnlich

\* »*In Ansehung des Gegenstandes* aller unserer Vernunftkenntnis« nennt Kant zwar Epikur den »vornehmsten Philosophen der Sinnlichkeit, *Plato* des Intellektuellen«<sup>27</sup>. Günter Ralfs hat jedoch nachgewiesen, daß die dieser folgende, den Ursprung reiner Vernunftkenntnis betreffende Gegenüberstellung von Aristoteles und Platon als streitender Schulhäupter sowie die, auch nur wenig später sich findende, uneingeschränkte Identifizierung des Lockeschen Sensualismus mit dem Empirismus des Aristoteles diesen »in eine bedenkliche Nähe zum ›bloßen Sensualismus‹«<sup>28</sup> rücke; mit dem Gegensatz von Epikur und Platon dürfe daher in Wahrheit der von Aristoteles und Platon gemeint sein, und die historische Forschung habe denn auch zu Recht nicht gezögert, die