

## GENIEKULT UND ROMANTIK

RAINER HABERMEIER

### I. *Der Geniekult um Walter Benjamin*

Es frommen die Schreckenssagen,  
Der Himmlischen Ruhm zu erhö'n.

Euripides: Elektra

Lebensgeschichten, die sich durch die Gefilde der Glückseligkeit oder die Höllenschluchten des gräßlichen Unglücks winden, ziehen bekanntlich unser Interesse an. Handelt es sich noch dazu um ein herausragendes Lebenswerk, so ist dem Autor die Zuwendung vieler Biographen sicher. Benjamins Leben verlief in seinem letzten Jahrzehnt hinreichend unglücklich, vor allem durch die faschistische Verfolgung, die ihn am Ende in einen verzweifelten Freitod trieb: hinreichend unglücklich, um sich zu einer Märtyrervita, in der modernen Form der Verkennung und Verfolgung des melancholischen Genies, zu eignen. Der Skandal seiner von stumpfsinnigen Frankfurter Ordinarien abgelehnten Habilitation 1925 paßt als Ouvertüre bestens in das Schema der Genie-Hagiographie, und im Rückblick läßt sich auch sein Leben von Geburt an als Vorübung der schicksalhaften Zusammenstöße des jüdischen Genies mit der dumpfdeutschen Spießermwelt konstruieren.<sup>1</sup> Der herkömmliche Geniekult, heutzutage sich endlich selbst problematisch geworden, läßt beim Thema Benjamin noch einmal alle mittlerweile angelernten Hemmungen fallen und feiert Urstände, als wären die Sechziger und Siebziger Jahre an der Literaturwissenschaft spurlos vorübergegangen. Die meiste Literatur über Benjamin, von dem Editionscommentar der Gesammelten Schriften bis zur ephemeren Dissertation, gefällt sich in einer so brünstigen Anbetung, daß alles, was nicht sich in die Ikonenreihe von des Genius' Erdenwallen zwischen Prophetie und Martyrium einfügt, ignoriert oder haarsträubend verdreht wird.

Es läßt sich leider annehmen, daß Benjamin andererseits über seine Ikone nicht unglücklich wäre. Denn er trieb von früh an Geniepolitik und mystifizierte gründlich seine Person, sein Leben und sein Werk; seine Briefe und manche Autobiographika pinseln eine exorbitante, tief sinnige Jugend des subtil leidenden Genies. Das alles nehmen die Hagiographen erfreut für bare Münze. Quellenkritik und skeptischer Abstand zu ihrem Gegenstand sind ihnen Anathema, geht es doch um die propaganda fidei. Die Weichen dazu, Benjamins Geniepolitik nach seinem Tode vonseiten der Forschung noch zu überbieten anstelle kritisch zu untersuchen, wurden von seinem Freund und Nachlaßverwalter Adorno gestellt. Dies

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Beispiel den Katalog der Ausstellung 'Walter Benjamin 1892–1940' des Th. W. Adorno Archivs Frankfurt am Main, bearbeitet von R. Tiedemann u.a.

fällt einem schwer zu sagen, war es doch Adorno, dessen Freundestreue in langjährigen Bemühungen das Werk Benjamins für die Nachwelt rettete. Ohne Adornos Anstrengungen seit 1950 wäre vielleicht Benjamin im Schattenreich der unzähligen Vergessenen geblieben, unter denen sich gewiß manche befinden, deren Taten oder Werke allgemeine Erinnerung verdienen. Adornos außerordentlich einflußreiche Aufsätze und Begleitworte zu Benjamins Schriften<sup>2</sup> schlugen einen Ton der gleichsam besinnungslosen Verhimmelung des Freundes an, der öfter in panegyrische Vergötzung abrutscht, ja manchmal beinahe den Eindruck satirischer Enkomastik erweckt. In einem vereinzelt Anflug von Selbstkritik sieht er sich selbst in Gefahr, „in Ausdrücke kitschiger Übertreibung zu verfallen.“<sup>3</sup> Benjamins Werke erscheinen im Spiegel Adornos wie der höchste Gipfel des neueren philosophischen Denkens überhaupt und seine Persönlichkeit wie eine Kombination aus Orakelpriester und philosophischem Alleskönner. Die Rache der Wahrheit vollzieht sich bekanntlich objektiv, durch das Vergessen oder Lächerlichwerden des Geniekultes, wenn die Nachwelt nicht mehr vom Rausch benebelt ist. Man fragt sich heute, wie einer der scharfsinnigsten Geister, der niemals um Sarkasmen auf lyrisierende Betbrüder und tremolierende Gegenaufklärer verlegen war, auf solche Panegyrik verfallen konnte. Sie klingt oft wie eine Fortsetzung seines Nachrufs auf Benjamin, einer Mischung aus der Überkompensation und Verhüllung des Rivalenhasses und der eitlen Selbstdarstellung, die sich in der Form hemmungslos ausläßt und im Inhalt von Identifikationswünschen angetrieben wird.<sup>4</sup>

Im Geniekult um Benjamin lassen sich einige wiederkehrende Grundmotive ausmachen. Erstens ist es die Vergötzung der Person: das vollkommen Inkommensurable, Menschenmaßstäben Entrückte Benjamins, die Quasi-Göttlichkeit der äußersten Vergeistigung, die, geschickt romantisiert, Medusenblicke wirft und Schrecken wie Glück verbreitet.<sup>5</sup> Wie bei jedem Heiligen kommen dazu natürlich der ehrfurchtsgebietende Abstand zur profanen Welt und die Verfolgung durch deren Gemeinheit. So setzt sich die Legende in die Welt, daß Benjamin von Natur aus, seiner Genialität gemäß, ein Einsamer war, von Melancholie umflort, ein Nonkonformist, unfähig zu jeglicher Anpassung und daher stets der Aggression, dem Nied, der „rancune“ ausgesetzt, die dem Genie den hochverdienten Erfolg raubten

<sup>2</sup> Von R. Tiedemann gesammelt und 1970 in Frankfurt/Main herausgegeben.

<sup>3</sup> Über Walter Benjamin, a.a.O., S. 70.

<sup>4</sup> Der junge Privatdozent Wiesengrund schlachtete für einen Frankfurter Universitätskurs Benjamins Trauerspielwerk, ohne ihn zu nennen, auf eine Weise aus, die Benjamins Plagiatverdacht und entsprechenden Unmut erregte. Die Kritischen Theoretiker pflegten gern die Psychoanalyse und die marxistische Ideologiekritik anzuwenden: auf andere, vor allem auf ihre Gegner; nur auf sich selbst nie. Vorgeblich waren sie immer „aufs strengste der Sache verpflichtet“, oder es ergab sich ohnehin alles „aus der Sache selbst“, wie die geläufig zitierte Hegelphrase lautete.

<sup>5</sup> A.a.O., S. 17, 21, 81 u.a. Das Vorurteil der Heiligung, das mit dualistischen Maßen mißt (quod licet Iovi non licet bovi), verzaubert alles, was zum Genie gehört, zu göttlichen Attributen und mysteriösem Fluidum und verklärt seinen Alltag und noch seine augenscheinlichsten Fehler mit überirdischem Glanz. Was immer das Genie tut, ist großbedelschön oder zumindest nicht ganz falsch, findet der Hagiograph doch stets triftige Entschuldigungen oder unausweichliche Determinanten, auch für solche Dinge, die bei anderen verdammt oder als adiaphoron beiseite geschoben werden. „Tat er auch das und das, so war es doch nicht im entferntesten so und so“ oder „Während er zuweilen so und so handelte, hat er sich doch keineswegs dazu beigelassen, so und so zu handeln“—dies sind Adornos bevorzugte Schemate der Apologie.—Der Autoritarismus des Geniekultes hat einen im Laufe der Neuzeit, von der Renaissance bis zur Spätmodernität des 20. Jahrhunderts, zunehmenden Faktor der Identifikation, wodurch er sich immer stärker von der Vaterreligion unterscheidet. Es steckt darin eine paranoide Bruderreligiosität, deren Ambivalenz am Ende in die Macht des Kultsubjekts, das sich im Übermenschen selbst zum Kultobjekt erhebt, und die Anbetung des schicksalserwählten Bruderführers ins faschistische Abenteuer auseinanderfällt.

und sein Erdenleben in ein Martyrium verwandelten.<sup>6</sup> Daß Benjamin selbst massive Geniepolitik betrieb, unter anderem sich früh in eine priesterlich präventöse Esoterik einübte—solche Ansichten kommen im Dunstkreis des Geniekultes einem Sakrileg gleich:

„Was Benjamin sagte und schrieb, klang, als käme es aus dem Geheimnis. Seine Macht aber empfing es durch Evidenz. Es blieb frei vom Gehabe der Geheimlehre und des Eingeweihtseins; niemals übte Benjamin 'privilegiertes Denken'. Zwar hätte man sich ihn gut als Magier mit hohem spitzen Hut vorstellen können, und er hat wohl auch seinen Freunden zuweilen Gedanken überreicht wie kostbare und zerbrechliche Zauberdinge, aber es war doch allen, noch den fremdesten und abenteuerlichsten, stets schweigend etwas wie eine Anweisung darauf beigesellt, daß das wache Bewußtsein eben jener Erkenntnisse mächtig werden könnte, wenn es nur wach genug wäre. Seine Sätze beriefen sich nicht auf Offenbarung, sondern auf einen Typus von Erfahrung, der vom allgemeinen einzig dadurch sich unterschied, daß er die Einschränkungen und Verbote nicht respektierte, unter die das zugerichtete Bewußtsein sich sonst beugt.“<sup>7</sup>

Die Fakten beugen sich freilich auch nicht dem Kult. Benjamin war kein vom Neid verfolgter Einsamer. Er befand sich vielmehr Zeit seines Lebens, außer in einigen kurzen Phasen der letzten Lebensjahre, in vielen, von ihm sorgsam geknüpften und gepflegten Netzen der Verwandtschaft, Freundschaft und Bekanntschaft, in denen seine Größe nicht verkannt, sondern mit entsprechenden Veröffentlichungs- und Verdienstangeboten honoriert wurde. Daß er keine Professur ergatterte und auf dem Kulturmarkt als freier Autor konkurrieren mußte, dieses Schicksal teilt er mit unzähligen anderen, deren Talente und Leistungen eine Professur verdient hätten, aber keine alma mater fanden (ihre Zahl wird nur noch von den Tröpfen und Narren übertroffen, die es nicht verdient hätten, aber dennoch eine fanden. Max Weber hat ja die Auswahlgerechtigkeit für die Hochschulprüfnde vernichtend charakterisiert). Und wäre er dem Rat und Drängen seiner Freunde gefolgt, Frankreich rechtzeitig vor der nazideutschen Invasion zu verlassen, so wäre ihm das schreckliche Ende im September 1940 erspart geblieben. Bis Anfang der Dreißiger Jahre kann man Benjamins Leben, alles in allem, als ziemlich angenehm und erfolgreich ansehen.<sup>8</sup> Er stammte aus dem Großbürgertum und führte, auch nachdem die finanziellen Zuwendungen seiner wohlhabenden Eltern geendet hatten und die beträchtliche Mitgift seiner Ehefrau verbraucht war, ein Leben auf der materiellen Ebene der oberen Mittelschicht, manchmal zwar von der Hand in den Mund, wie es bei freiberuflichen Literaten vorkommt, aber oft auf großen und damals kostspieligen Auslandsreisen und getragen von einem rasch wachsenden Renommé als Schriftsteller, inmitten vielfältiger Freundschaften und Bekanntschaften, seiner Ehe und einiger Liebschaften. Die langen Namensregister in seinen Briefausgaben und Bio-

<sup>6</sup> Immerhin muß Adorno einräumen, daß Benjamin „alles andere als ein jetzt erst wiederentdeckter Verkannter“ ist. „Seine Qualität konnte nur dem Neid verborgen bleiben; durch publizistische Medien wie die Frankfurter Zeitung und die Literarische Welt wurde sie allgemein sichtbar. Erst im Vorfascismus wurde er zurückgedrängt; noch in den ersten Jahren der Hitlerdiktatur vermochte er, pseudonym, in Deutschland weiter manches zu veröffentlichen.“ (A.a.O., S. 88 f)

<sup>7</sup> A.a.O., S. 34.

<sup>8</sup> Adorno, a.a.O., S. 87, nennt Benjamins Jahre bis zum Ausbruch des deutschen Faschismus „einigermaßen sorgenfrei“. Vgl. auch H. Mayer: Der Zeitgenosse Walter Benjamin, Frankfurt/Main 1992, S. 18. Die dort wiedergegebene Mitteilung M. Rychners, der in der Weimarer Zeit als Feuilletonredakteur in Köln Benjamin förderte und ihn öfter in Berlin besuchte, daß Benjamins Finanzlage nicht gerade dürftig war, deutet eher auf eine taktische Armutsfassade hin, die Benjamin zum Beispiel gegenüber der Finanzbehörde aufrichten wollte.

graphien legen ein beredtes Zeugnis ab. Er gehörte wahrhaftig nicht zu den wirklich Einsamen wie zum Beispiel der von ihm wiederentdeckte, auch in Paris lebende Emigrant C. G. Jochmann, dessen 'Rückschritte der Poesie' er einleitete und herausgab. Auch in seiner eigenen Pariser Emigrantenzzeit gehörte er nicht zu den vielen Namenlosen, die einsam und ohne Beziehungen, nur auf sich selbst gestellt, im Exil ums tägliche Überleben kämpfen mußten. Benjamin hatte auch damals, mit der einzigen und fatalen Ausnahme im September 1940, gute Freunde oder verfügte über Beziehungen, die ihn vor dem Absturz ins proletarische Dasein oder gar ins wirkliche Elend bewahrten. In den Pariser Jahren konnte er, wie Scholem berechnet,<sup>9</sup> auf bescheiden bürgerlichem Fuß leben, da ihm das Institut für Sozialforschung ein monatliches Gehalt zahlte.<sup>10</sup> Einsam kann man Benjamin nur in jenem abgegriffenen metaphorischen Sinne nennen, in dem sich viele Hochintelligente, Zartsensible und mehr fachlich Spezialisierte in der Gesellschaft der Laien oder Dilettanten fühlen. Jeder Künstler kommt sich einsam unter Spießbürgern vor und so auch jeder Spießbürger unter Künstlern. Benjamin verstand es aber schon früh, seinen Umgang so auszuwählen, daß er fast stets mit seinesgleichen, mit Genieanwärtern und minderen, aber doch passablen Intellektuellen und Schriftstellern, Verkehr pflog. Neben seinen exorbitanten Gaben hatte er auch eine nicht geringe für Kontakte und Beziehungen und nahm keinerlei Anstand daran, mit den Prominenten der verschiedensten, auch einander feindlichen Richtungen auf gutem Fuße zu stehen und sich um zukunftssträchtige Kontakte mit vielerlei Einflußreichen zu bemühen; und in Briefen an die einen sich kühl über die anderen auszulassen.<sup>11</sup> Üblicherweise heißt solche Personalpolitik Opportunismus. In der Hagiographie liest sich das so, nicht ohne unfreiwillige Komik: „Die Breite seiner sachlichen und privaten Kontakte war von keiner Politik beeinträchtigt. Sie reichte von Florens Christian Rang und Hofmannsthal bis Brecht; die Komplexion theologischer und gesellschaftlicher Motiv wird in der Korrespondenz durchsichtig. Vielfach hat er, ohne daß sein Eigentümliches darüber gemindert worden wäre, den Korrespondenten sich angepaßt; Formgefühl und Distanz, Konstituentien des Benjaminschen Briefes überhaupt, treten dann in den Dienst

<sup>9</sup> G. Scholem (Hg.): Walter Benjamin—Gershom Scholem Briefwechsel, Frankfurt/Main 1980, S. 301.

<sup>10</sup> Wobei einmal auch Freund und Feind die Rollen tauschten. Als 1939 Benjamin—voreilig, wie sich später erwies—fürchtete, daß ihm bald die finanzielle Lebensgrundlage entzogen würde, und, Suizidabsichten andeutend, an seinen Busenfreund G. Scholem, den wohlbestallten und gutbehausten Universitätsprofessor für jüdische Mystik in Jerusalem, zwei Hilferufe, die flehend zu nennen man nicht umhin kann, sandte, ließ sich Scholem zwei Monate Zeit, bis er seinem höchst verehrten Geniefreund mit der Schilderung politischer Unsicherheiten in Palästina die rettende Einladung verweigerte. Der Marx-Hasser und vehemente Antikommunist hatte seit Jahren, z.B. 1935 und wieder 1937, mit Benjamin brieflich einen Aufenthalt in Jerusalem besprochen, aber nach Benjamins Veröffentlichungen aus dem Passagen-Komplex, Scholems Besuch 1938 in Paris, als es zu heftigen Auseinandersetzungen um Benjamins Einstellung zum Marxismus gekommen war, mochte er sich wohl 1939 keinen Illusionen über die Apostasie des Freundes mehr hingeben. In der Hülle freundschaftlicher Sorge empfahl er ihm, sich an seinen Patron, das marxistische Institut für Sozialforschung in New York, zu wenden (Briefe Scholems an Benjamin vom 20.3. und 30.6.1939). Ein klassisches Exempel für ein sichvernichtendes pro domo liefert Scholem noch selbst im Vorwort der Briefausgabe: „Noch eine Frage wird sich für die Leser dieser Briefe erheben: Warum habe ich selber aus Benjamins zum Teil katastrophalen und erschütternden Darlegungen seiner finanziellen Situation keine direkten Konsequenzen gezogen, wie aus diesem Buche ersichtlich ist? Diese Frage kann ich beantworten, aber ich will sie nicht beantworten“ (A.a.O., S. 12). 1940, nach der Flucht aus Paris vor der nazideutschen Invasion nach Südfrankreich, wurde Benjamin von der Vichy-Regierung in ein Internierungslager eingeliefert. Auf Empfehlung u.a. Ernst Jüngers, der sich nach der Besetzung in Pariser Literatenkreisen feiern ließ und natürlich über effektive Beziehungen zu Vichy verfügte, wurde Benjamin freigelassen.

<sup>11</sup> Vgl. seine Äußerungen über die Mitglieder des Instituts für Sozialforschung in den Briefen an Scholem.

einer gewissen Diplomatie. Sie hat etwas Rührendes, vergegenwärtigt man sich, wie wenig die zuweilen kunstvoll bedachten Sätze ihm tatsächlich das Leben erleichterten; wie inkommensurabel und unannehmbar er dem Bestehenden trotz seiner temporären Erfolge blieb.<sup>12</sup> Es läßt sich leicht vorstellen, wie die Hagiographie auf den gegenteiligen Fall reagiert hätte. Wäre Benjamins Umgang von seinen Überzeugungen ausgewählt und auf die mit ihm in theoretischer und politischer Zusammenarbeit Verbundenen beschränkt worden, so hätte es dann geheißen, daß über seiner Kontaktwahl strengste moralische Askese waltete und der auf äußerste Distanz Bedachte niemals an opportunistische Beziehungspflege sich wegwarf usw. Panegyrik ist beliebig; sie dreht alles und jedes in einen Vorzug des Vergötzten.

Wie auch immer, als einen halbverkannten, sein Lebtage von Rancune verfolgten Einsamen, der um seinen verdienten Ruhm und das ihm zustehende Bürgerleben gebracht wurde, kann man Benjamin wirklich nicht betrachten. Auch geht aus seinen Briefen und den mittlerweile reichlich aufgetischten Erinnerungen an ihn nicht hervor, daß er ein Kind von besonderer Traurigkeit war, über das bei vielen Intellektuellen verbreitete Maß an Melancholie hinaus. Eher zeigen sich bei Berliner Intellektuellen häufig anzutreffende Charakterzüge wie Witzigkeit, Agilität im Nutzen von Gelegenheiten und Freude am materiellen Lebensgenuß. Die Trauer des in das Jammertal herabgefallenen Göttlichen gehört zu den notorischen Klischees des Geniekultes und rundet die Legende ab, die seit 1950 von Frankfurt aus propagiert wurde.

Das zweite Grundmotiv im Geniekult um Benjamin stellt das Werk als eine Verbindung von Mysterienorakel und Offenbarung der Sache selbst dar, die uns unwürdigen Lesern eine Art erleuchtende Glückseligkeit, einen Vorgeschmack auf die Erlösung, wenn nicht diese selbst, beschert. Von allen Krusten der Konvention befreit, spreche das Wesen höchstselbst aus diesem Werk, rundum in zitierfähigen Formulierungen. Und wer es nicht versteht und gar von Esoterik sich zu reden erfrecht, bekundet damit seine Ignoranz oder das für Adorno allgegenwärtige Ressentiment. „Ich habe das einmal so ausgedrückt, daß, was Benjamin sagte, klang, als ob es aus dem Geheimnis käme, aber daß er dabei keineswegs ein im fatalen Sinn esoterischer Denker war, sondern daß auch Einsichten, die den gewohnten vernünftigen Ansichten ins Gesicht schlugen, eine ganz eigentümliche Evidenz an sich selbst trugen, die sie dem Verdacht des Geheimnisses oder gar des Bluffs völlig entzogen, obwohl Benjamin manche Eigentümlichkeiten des Pokerspielers sicherlich auch in der Art zu reden und zu denken nicht ganz fremd waren. Daß es sich um eine beispiellose Kraft sowohl der geistigen Anschauung wie der denkenden Konsequenz handelte, daran konnte für einen Menschen, der überhaupt Sinn für Qualität hat und der nicht von Rancune verblendet ist,

<sup>12</sup> Adorno, a.a.O., S. 89. In seiner bekannten Abhandlung über Benjamin faßt Habermas die Heterogenität seiner Freundschaften und Bekanntschaften in einer Karikatur zusammen: „es ist wohl nicht bloß Geheimniskrämerei, die, wie Adorno berichtet, Benjamin veranlaßt hat, seine Freunde voneinander fern-zuhalten: nur als surrealistische Szene vollziehbar wäre etwa die Vorstellung, Scholem, Adorno und Brecht zum friedlichen Symposium am runden Tisch, unter dem Breton oder Aragon hockten, während Wyneken an der Tür steht, versammelt zu sehen, sagen wir zu einem Disput über den 'Geist der Utopie' oder gar den 'Geist als Widersacher der Seele.'" (Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins, in: Kultur und Kritik, Frankfurt/Main 1973, S. 304) Habermas rahmt dieses amüsante Vexierbild mit der lahmen Verteidigung, man sollte Benjamin nicht mit „unbilligen Konsistenzforderungen“ konfrontieren.

kein Zweifel sein.“<sup>13</sup> Die geistige Anschauung ist ein zur suggestiven Allerweltsformel herabgekommener Begriff aus dem deutschen Idealismus, wo er im Gefolge von Kant bei Fichte das absolute Ich auszeichnet und beim jungen Schelling auch die transzendental-philosophische Reflexion über die Grenzen des Verstandes in der Erscheinungswelt hinaushebt. Hegel dient der Begriff, nicht der Ausdruck, einer vagen Rechtfertigung seiner dialektischen Spekulation: ohne subjektives Zutun betrachten, wie sich die Sache selbst entfaltet. Benjamin scheut übrigens wegen der Nähe des Begriffs zum Neuplatonismus und zur Husserlschule davor zurück und verwahrte sich streng gegen alle „heidnische“ Schau. „Das Sein der Ideen kann als Gegenstand einer Anschauung überhaupt nicht gedacht werden, auch nicht der intellektuellen. Denn noch in ihrer paradoxesten Umschreibung, der als intellectus archetypus, geht sie aufs eigentümliche Gegebensein der Wahrheit, als welches jeder Art von Intention entzogen bleibt, geschweige daß sie selbst als Intention erschiene, nicht ein.“<sup>14</sup>

Auch die anderen Behauptungen des Adornoschen Enkomions sollten nicht ohne Widerspruch passieren. Die meisten Hauptwerke Benjamins sind weitgehend esoterisch, und ihr Autor ist bis in die Mitte der Zwanziger Jahre, bis zu seiner eigentümlichen Adaption des Marxismus, ein Esoteriker mit Absicht und Einübung. Erst danach, besonders unter Brechts Einfluß, vor dem er Adorno zufolge ängstlichen Respekt hegt, schwindet die Esoterik, läßt aber eine gewisse, selten sachlich bedingte Dunkelheit und gesuchte Apartheit des Denkdukts zurück.<sup>15</sup> Daß auch beim frühen Benjamin nicht jeder Satz esoterisch verdreht und sein Gehalt verschlüsselt oder verkürzt ist, versteht sich von selbst. Gleichwohl bieten die frühen Werke Musterbeispiele für den Stil und die Denkform der Intellektuellesoterik in der seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts wachsenden und nach der Jahrhundertwende sich voll entfaltenden Spätmodernität. Es lassen sich darin drei elementare Bestandteile ausmachen.

Erstens das Gravitätisch-Feierliche, geschraubt Erhabene, manchmal bis zum Pseudosakralen und falschen Hohepriesterton der wehevollen Verkündigung und linearinspirierten Auslegung überanstrengt, der auch vor gespreiztem und gestelztem Stil mit pretiosen Vokabular nicht scheut.<sup>16</sup> Damit soll die kritische Prüfung der metaphysischen und theologischen Inhalte abgeschreckt werden, deren Dogmatismus nicht mehr von den lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten verborgen oder in einer ausdrücklichen Argumentation verteidigt

<sup>13</sup> Adorno, a.a.O., S. 70 f. Adornos Ambivalenz zieht sich hier in einen Konzessivsatz zurück. Der Wahrheit kommt er vielleicht bis auf einen Schritt nahe, den die Negation vollzöge, die in einigen dieser Sätze einzufügen wäre. Stattdessen flüchtet er wieder in Geniesuperlative und versteigt sich zu der Einschüchterung, wer Zweifel hege, sei „von Rankune verblendet“.

<sup>14</sup> Ursprung des deutschen Trauerspiels, Vorrede, Gesammelte Schriften, Bd. 1, S. 215 f.

<sup>15</sup> Noch 1934 hält ihm Scholem in Bezug auf Teile des großen Kafka-Aufsatzes völlige Unverständlichkeit vor: „so viel Abkürzung ist aufreizend“ (Benjamin—Scholem Briefwechsel, a.a.O., S. 169).

<sup>16</sup> In einem späten Brief an Adorno schreibt 1965 K. Hiller, ein Protagonist des „Aktivismus“ der „Geistigen“ und des „freien Sozialismus“ und damals ein Bekannter des jungen Benjamin, über diesen: „Aphorismen und Essays aus seiner ‘Glanzzeit’, die ich viele Jahre später las, erschienen mir zwar sehr ‘niveauhaft’, aber todlangweilig, völlig überflüssig, richtige Knüppel zwischen die Beine des in die humanistische Verwirklichung ausschreitenden Geistes—typisch konterrevolutionär, wobei ich unter ‘Revolution’ nicht die der Diamateken verstehe. Und stilistisch [...] half er den Jargon der ‘Eigentlichen’ vorbereiten.“ (Benjamin: Ges. Schriften Bd. 2, S. 916 f) Die Herausgeber zitieren den Brief in ihren Anmerkungen mit stiller Ironie „als ein Stück Geistesgeschichte“ wohl wegen der Exorbitanz seiner dünnhäutigen Dummheit (daß diese nur noch von Hillers Selbstüberschätzung übertroffen wird, läßt sich schwerlich bestreiten). Aber seine Bemerkung über Benjamins Stil trifft trotzdem nicht allzu weit vom Ziel, was viele Werke des jungen Genies angeht.

werden kann.

Zweitens das Dezisionistisch-Dogmatische, das gegnerische Thesen begründungslos verneint, um mit überraschender Lehrautorität die eigenen zu statuieren.<sup>17</sup> Das Diktatorische und Arrestierende ergänzt den erstgenannten Ton der Erhabenheit, beide sollen den spätmodernen Mangel an Selbstverständlichkeit und Argumentation ausgleichen.

Drittens das Esoterische und Mysteriöse im engeren Sinne, teils aus Verschlüsselungen und Verrätselungen, Verdrehungen und Verkürzungen, teils aus schwer verständlichen Metaphern und archaisierenden Bildern, womit oft tiefe Gehalte eingekleidet, oft nur Triviale, Oberflächliches und Willkürliches verhüllt wird.<sup>18</sup> Viel neuhumanistische Ausstellungsware ist dabei im Verkehr, gelegentlich tauchen auch kitschige Bilder auf.<sup>19</sup>

Die Pseudosakralität, der Behauptungsautoritarismus und die Tiefsinnesesoterik entspringen freilich nicht nur der eitlen Genieprätention, sondern sind nicht ungewöhnliche Mittel in der erhitzten Konkurrenz der Intellektuellen, deren relative Zahl im Spätkapitalismus enorm zunimmt, während sie andererseits auf die ebenso rasche Schrumpfung des Unerforschten und noch Ungesagten, auf wachsende Berge der Forschungsergebnisse und auf die erlahmende Aufmerksamkeit des übersättigten und in steigenden Fluten der Kulturindustrie verschwindenden Bildungsbürgertums stoßen. Diese Lage drückt Adorno im Blick u.a. auf L. Klages und R. Pannwitz aus, ohne deren Namen zu nennen; manches trifft auch, vermutlich ohne Adornos bewußte Absicht, auf seinen Freund zu: „Der Philosoph als Schriftsteller, der seinen Lebensunterhalt erwerben will, muß in jedem Augenblick etwas Pikfeines, Erlesenes bieten, durchs Monopol der Seltenheit gegen das des Amtes sich behaupten. [ . . . ] Wenn der gute alte Schmock stöhnt unter der Forderung des Zeitungschefs, er solle lauter Brilliantes schreiben, so meldet er in aller Unbefangenheit das Gesetz an, das verschwiegen hinter den Werken über den kosmogonischen Eros und den Kosmos Atheos, den Gestaltwandel der Götter und das Geheimnis des Johannesevangeliums waltet. Der Lebensstil des verspäteten Bohémiens, der dem nichtakademischen Philosophen aufgezungen wird, bringt ihn ohnehin in fatale Affinität zu Kunstgewerbe, Seelenkitsch und

<sup>17</sup> Dieser Zug des theoretischen Führertums kraft charismatisch-irrationaler Inspiration taucht bei Benjamin auch später, auf verschiedenen Ebenen, auf, von der Kritik des akademischen Methodenrationalismus und der Begründungsferne des Traktats bis zur Seelenverwandtschaft mit Baudelaires theoretischen Auslassungen, ihrer Sprunghaftigkeit und Geheimniskrämerei, denen Benjamins träumerischer Scharfsinn eine Parallele im Gebaren der zeitgenössischen Diktatur Napoleons III. findet.

<sup>18</sup> Im strengen Sinne handelt es sich hier nicht um echte Esoterik, sondern, da die Veröffentlichungen für das allgemeine Publikum gedacht sind, um Pseudoesoterik. Echte Esoterik kennzeichnet nur das, was exklusiv für einen Kreis der Eingeweihten geschrieben ist und öfter von den exoterischen Schriften, denen für das allgemeine Publikum, begleitet wird. Die kritische Bedeutung des Ausdrucks 'Esoterik' zielt vielmehr auf die Eitelkeit des vorgeblichen oder auch tatsächlichen Tiefsinns. Der Autor stellt sich dem allgemeinen Publikum so dar, daß es aus der Schwerverständlichkeit stracks auf seinen Tiefsinn zurückschließen soll, weil er mit dem für dumm gehaltenen Publikum den Gemeinplatz zu teilen hofft, daß tiefe Gedanken schwer zu verstehen seien. Die höhere Darstellungsform allerdings, welche die Dialektik auszeichnet, entfaltet die Tiefe in die Klarheit empor, worin der Autor um der Sache willen auf seine Eitelkeit verzichtet.

<sup>19</sup> Die epigonale Benjamin-Mode, nicht nur im prätextiösen Feuilleton, sondern auch in der akademischen Benjamin-Forschung selbst, wo es von Benjamin-Imitatoren wimmelt, formalisiert seinen Stil zum Register und verbraucht ihn für geölt-beliebige Anwendungen, s. zum Beispiel N. Bolz und B. Witte (Hg.): *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts*, München 1984, besonders S. 12 ff. Als Kuriosum sei erwähnt, daß eine der ostentativen Stilmarotten, mit denen sich Benjamin abheben wollte, zwei enge Freunde so beeindruckte, daß sie diese Verschiebung des Reflexivpronomens zum Satzende hin übernahmen (Scholem: *Walter Benjamin, a.a.O.*, S. 18). Über Adorno färbte das dann auf eifrige Adornisten und Benjaministen ab.

sektiererische Halbbildung. Das München vorm ersten Weltkrieg war eine Brutstätte jener Geistigkeit, deren Protest gegen den Rationalismus der Schulen über die Kulte vom Kostümfest womöglich noch rascher in den Faschismus mündete als das verzagte System des alten Rickert. So groß ist die Macht der fortschreitenden Organisation des Gedankens, daß sie jene, die sich draußen halten wollen, zur Eitelkeit des Ressentiments, zur Geschwätzigkeit der Selbstanpreisung, schließlich die Unterlegenen zur Hochstapelei treibt. Wenn die Ordinarien den Grundsatz *Sum ergo cogito* aufstellen und im offenen System der Platzangst, in der Geworfenheit der Volksgemeinschaft verfallen, so verirren sich ihre Gegner, wenn sie nicht gar sehr auf der Hut sind, in die Gegend der Graphologie und der rhythmischen Gymnastik [ . . . ] Anstatt die Fakten zu begreifen, hinter denen die anderen sich verschanzen, rafft es davon zusammen, was in der Eile sich bietet, macht sich auf die Flucht und spielt mit den apokryphen Kenntnissen, mit ein paar isolierten und hypostasierten Kategorien und mit sich selber so unkritisch, daß dann auch noch der Verweis auf die unachgiebigen Fakten recht behält.“<sup>20</sup>

Die Neuromantik, und darunter möchte ich weit mehr als das verstehen, was herkömmlicherweise in der Literaturwissenschaft damit bezeichnet wird, verdankt sich zu einem gewissen Teil diesen institutionellen Lebensbedingungen der Intellektuellen und Künstler. Zu welchem unheimlichen Nebel sich dies schließlich in den Zwanziger Jahren verdichtet, so daß selbst solche Geister wie Benjamin und Adorno darin befangen bleiben, zeigt ein Gerücht aus dem Jahre 1923, das in leicht verschiedener Form in den Erinnerungen Scholems und Adornos auftaucht. 1919 lernt Benjamin durch Hugo Ball, seinen Hausnachbarn in Bern, Ernst Bloch kennen, dessen 'Geist der Utopie' zwar schon erschienen ist, aber von Benjamin erst ein halbes Jahr später gelesen wird. Er beschreibt Scholem „die höchst eindrucksvolle Erscheinung Blochs und erzählte, Bloch arbeite nun an seinem Hauptwerk, einem *System des theoretischen Messianismus*—wobei er große Augen machte.“<sup>21</sup> Adorno erinnert sich an Ähnliches aus dem Jahre 1923: „Benjamin hatte zu der Zeit, als ich ihn kennenlernte, wohl überhaupt nicht das, was man so mit Ruf zu bezeichnen pflegt. Aber er hatte dafür etwas, was in sein eigenes Vokabular sehr gut passen würde, eine Art von Nimbus. Es ging ihm eine Aura des Außerordentlichen voraus. Ich erinnere mich, daß damals, als er Kracauer und mir bekannt wurde—das geschah im Zeichen von Ernst Bloch, den ich selbst damals übrigens noch nicht kannte, sondern erst fünf Jahre später in Berlin zum ersten Male getroffen habe—, die Rede davon war, der eine wie der andere oder beide gemeinsam arbeiteten an dem Plan eines Systems des theoretischen Messianismus.“<sup>22</sup> Lassen wir die Komik des theoretischen Messianismus, sogar als System (vermutlich mit Einleitung, Fußnoten und Register), in der Epoche der kommunistischen Aufstände und der Spitzeninflation beiseite. Es weht das Gespenstische dieses Intellektuellenspleens aus der ganzen geistigen Atmosphäre jener Zeit. Es ist die überreife, faulende Neuromantik, aus deren Gärung sich am Ende die braunen Dämpfe ringeln. Die offenen oder unterschwelligten Hoffnungen auf die Apokalypse, den Weltuntergang, die Revolution, die absolute Wende und den chiliastischen Neubeginn, diese tief erregte Adventsstimmung grassiert unter vielen Intel-

<sup>20</sup> *Minima Moralia*, Frankfurt/Main 1962, S. 80 ff, Aphorismus 41.

<sup>21</sup> Scholem, a.a.O., S. 102.

<sup>22</sup> Über Walter Benjamin, a.a.O., S. 72. Diese Erinnerungen wurden erstmals 1966 gedruckt. Scholem kannte sie vermutlich, bevor er sie schrieb und 1975 veröffentlichte. Dennoch ist kein Zweifel an der Authentizität der Erinnerungen Scholem zu hegen.



lektuellen der Weimarer Republik. Die alte Vatermonarchie ist gestürzt, das kapitalistische System aufs schwerste erschüttert, in Rußland erhebt sich eine rote Geschwistergemeinschaft, wogegen Italien eine schwarze Bruderhierarchie errichtet. In solcher Lage wallt die Sehnsucht nach der „Aura des Außerordentlichen“, dem „Nimbus“ des Messianismus, dem Mysterium des esoterischen Genies, auf und verdichtet sich in der raunenden Erwartung des neuen Theorieheilandes, der das neue Evangelium in philosophischer Form, als neue Metaphysik, der Schar der Auserwählten, der extremintelligenten, sublimgebildetsten, allertalentiertesten Wenigen, in erlesenen Chiffren verkündet, die zu verstehen allein sie begabt sind. Die Arkanelite der höchsten Geister harrt wispernd auf das Erscheinen des neuen Führerphilosophen. Gewiß läßt sich die neue Offenbarung mit beliebigen Inhalten, mit progressiven, reaktionären usw., füllen. Die Einstellung jedoch, die sozialpsychische und die kulturelle Form, ist eindeutig. Was die Dialektik der Aufklärung der Neuromantik an Chancen schenkt, diese Schätze werden hier nur gehoben, aber nicht aufgehoben. Die intellektuellen Kräfte reichen zweifellos aus, aber die Faszination lähmt sie.

Der Geniekult um Benjamin, der jeder Aufklärung ins Gesicht schlägt, wurde von Adorno und seinen Schülern in die Wege geleitet, der Zionist Scholem, die Diamatler und andere schlossen sich dem Kult an, als er sich zu etablieren begann, und versuchten, den Frankfurtern das Priesteramt streitig zu machen. Daß Freunde, Herausgeber und Archivhüter die Weihrauchfäßchen schwingen, ist quasi eine *déformation professionnelle* und im Kulturbetrieb leider üblich. Daß es heutzutage noch Legionen der Benjamin-Forschung ihnen nachtun, ist weniger verständlich. Einige Werke Benjamins sind ohne Zweifel von höchstem Rang und verdienen wie alle dieses Ranges ein wiederholtes, sehr gründliches Studium—darüber dürfte sich kein Streit erheben. Daraus folgt aber keineswegs, daß eine der kritischen Vernunft verpflichtete Nachwelt der Genieselbstdarstellung Benjamins und dem Geniekult seiner Freunde Respekt zollen muß. Nachdem man jahrzehntelang tief in die Saiten gegriffen hat, ist nunmehr Zeit, die Harfe in den Schrank zu hängen. Anstelle des Wehe- und Weihegesangs schlage ich eine kleine Schocktherapie vor. Hegels Kammerdiener hat mittlerweile seine Wurmperspektive zu einer stattlichen Psychologie ab *inferiori* entwickelt. Sie war im übrigen den Frankfurtern nicht unbekannt, als sie noch zu großen Taten auszogen.

## II. *Rationalisierung und Narzißmus*

Ich liebe das Geschlecht der  
kommenden Jahrhunderte.

Hölderlin: Brief an den Bruder

Seit den Siebziger Jahren übertrifft der Narzißmus, dessen wissenschaftliche Erforschung S. Freud 1914 begann, an Gewicht in der Forschungsthematik die klassischen Neurosen.<sup>23</sup> Darin spiegelt sich mit langer Verzögerung die Veränderung der allgemeinen Psycho-

<sup>23</sup> Bahnbrechend waren die Arbeiten von H. Kohut: *The Analysis of the Self*, New York 1971, dt. 1973, und O. Kernberg: *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York 1975, dt. 1978; in der Sozialpsychologie Th. Ziehe: *Pubertät und Narzißmus*, Frankfurt 1975, in abschreckendem Soziologengargon verfaßt. Mittlerweile ist die Literatur ins Uferlose angeschwollen.

struktur in der Spätmoderität. Mit Freud unterscheidet man einen primären und quasi normalen Narzißmus des Kleinkindes und einen sekundären der nachfolgenden Lebensphasen. Überschreitet der sekundäre die in einer Soziokultur festgelegten Grenzen, so spricht man vom neurotischen Narzißmus. In der Lebenspraxis des Einzelmenschen sind die Symptome daher, wie diffus oder (zum Beispiel sozialschichtenmäßig) variant auch immer, einigermaßen deutlich zu identifizieren. Bei ganzen Soziokulturen ist dies schon schwieriger, da die immanenten Kriterien fehlen. Darüber ist freilich schon so viel geschrieben worden, daß wir uns damit nicht weiter befassen müssen. Im Falle der Neuromantik bürgerlicher Intellektueller, in der Benjamin ein Paradigma abgibt, liegen die narzißtischen Schemata ihrer Werkinhalte so klar auf der Hand, daß sich eine methodologische Rechtfertigung an dieser Stelle erübrigt. Wenden wir uns zuerst den für die Untersuchung des Benjaminschen Denkens interessanten Symptomen des Narzißmus zu. Ich werde sie hier skizzenhaft anführen und lasse dabei die verschiedenen Formen und Stufen des Narzißmus außer Acht.

Die Grundstruktur der narzißtischen Phantasie ist dreistellig:

1. allmächtiges oder sonstwie grandioses Ich,
2. allmächtiges oder sonstwie grandioses Objekt,
3. die verderbte oder untergehende Welt zwischen dem grandiosen Ich und Objekt.

Fallweise kann sich die Phantasie auf (1.) und (3.) konzentrieren und (2.) marginalisieren oder verschwinden lassen: Ichnarzißmus; oder sich auf (2.) und (3.) konzentrieren: Objekt-narzißmus; oder kann zwischen (1.) und (2.) pendeln oder von (1.) über (3.) zu (2.) streben und zurück kreisen oder schließlich alle drei Einheiten in einem System vereinigen, was in einigen der größten Philosophien zu finden ist.

Das grandiose Ich kann unter anderem auftreten als: Gottheit (Selbstvergottung); Messias, Herrscher, Genie; Prophet, Hohepriester, Weiser, Wissender, begnadeter Könner, sonstiger Führer oder Auserwählter und durch (Jugend-) Schönheit, Tugend oder Kräfte Ausgezeichneter oder sonstwie (auch durch negative Phänomene) Außergewöhnlicher (Charismatiker), z.B. durch außergewöhnliches Leiden, tragische Erfahrung, extremes Erleben oder tiefste und lebenserschütternde Einsicht Gezeichneter; Mitglied einer Aristokratie oder Elite, die hoch über den Massen thront usw.

Das grandiose Objekt kann die gleichen Gestalten wie das Ich annehmen und darin Gegenstand der Verehrung, Anbetung, der Sehnsucht, auch des Strebens nach Nähe oder Vereinigung mit dem Ich werden. Beide können auch von einer reinen Welt, fern oder über der realen, einem Paradies, der ursprünglichen Schöpfung, der Gemeinschaft der geläuterten Auserwählten und anderen Utopika umgeben sein. Das Reich Gottes wird im wichtigen Geheimnis, im Geheimbund, in der Geheimlehre (Esoterik), Geheimsprache und -schrift, in Geheimzeichen und ebenso in allen manifesten Exklusionssymbolen vorweggenommen. Von den Riten der Mysterien bis zur persönlichen Geheimniskrämerei zieht sich eine Linie, auf der sich der Narzißmus den Nimbus der Auserwähltheit und höchsten Wichtigkeit verleiht und gegen die Ausgeschlossenen geltend macht.

Die schlechte Welt (3.) kann evaluativ negativ sein: die verderbte nach dem Sündenfall, das Jammertal, die entfremdete Realität, der bloße, armselige oder dämonisch vexierende Schein. Oder sie kann kognitiv negativ sein: ein unerkennbares Chaos, das Nichts als richtungsloses Werden oder wirre Bewegungen. Der Akosmismus wendet sich von ihr ab, bestraft sie mit dem Entzug der Aufmerksamkeit. Sie kann natürlich auch faktisch negativ

werden: untergehen, in die Hölle stürzen, ins absolute Nichts zerstäuben. Der Messias kehrt sie um: ihre Katastrophe im ursprünglichen Sinne. Die Kunst durchbricht die entfremdete Welt und macht den Ursprung wieder sichtbar; die Kunstkritik zerstört die ästhetisch gewordene Erscheinung vollends, indem sie diese für das Aufleuchten der Idee verbrennt.

Manchmal verbindet sich der Ich-Narzißmus mit ödipalen Motiven, zum Beispiel wird der Ödipus-Konflikt durch das Ausweichen in den früheren Narzißmus gelöst, so daß der Narzißmus autoritäre Elemente aufnimmt: der junge Rebell stürzt, reinigt, revolutioniert oder opfert die verkommene Vaterwelt der Gottheit oder setzt sich selbst als neuen Herrscher ein; die Vaterwelt geht unter, um für die edle Ordnung der Jugend, für die neue Utopie, endlich Platz zu machen. In jedem Jugendkult steckt Rebellentum,<sup>24</sup> und dem Jugendkult verwandt ist der Geniekult. „Naiv muß jedes wahre Genie sein, oder es ist keines.“<sup>25</sup> Das Genie ist die spontane Ichmacht des jungen Schöpfergeistes, ohne Mühe und Lernanstrengung d.i. Nachahmung, nur kraft seiner unmittelbaren Qualität, der Jugend, umstürzend Neues zu schaffen, das die Vätertraditionen überwindet. Lange Reifung und Alter sind Bedingungen, die sich mit dem Geniekult nicht allzu gut vertragen, ungeachtet daß die Geistesgeschichte nicht gerade wenige Höchstleistungen in den späten Lebensjahren verzeichnet, denen die Jugendjahre des Schaffenden nichts Ebenbürtiges zur Seite stellen. Am meisten erheben natürlich die Genies der Romantik Anspruch auf Jugendlichkeit, und die Helden ihrer Fiktionen sind dementsprechend in der Regel taurisch. Ihre leichtfüßigen Reflexionen und agilen Umkehrungen, phantastischen Abwendungen oder affektgetriebenen Rebellionen gegen die Elternwelt entspringen alle der Mentalität des gewollt Jugendlichen. Wenn die frühromantische Ironie und Kritik die altersstarre Erscheinungswelt relativiert oder durchstößt, läßt sie in der Tiefe des Hintergrundes die Wahrheit Gottes aufblitzen: das Genie der je und je durchstoßenden Blitze ist alterslos wie Gott, weder reifend noch verfallend, da je und je der ablaufenden Zeit der Erscheinungswelt enthoben.

Das Grundschema der Geschichtstheologie und der klassischen Geschichtsphilosophie hat ebenfalls hier seinen tiefenpsychischen Ursprung. Das Schema umfaßt fünf Phasen: 1. Gottes ursprüngliche Schöpfung, das Paradies, 2. der Sündenfall durch die menschliche Subjektivität, 3. das Jammertal, die entfremdete Erscheinungswelt, die „Naturgeschichte“ des Kreislaufs von Leben und Tod, 4. die Gegenwart als Nadir, wo das größte Elend in die Umkehr, Revolution, Ankunft des Messias, Apokalypse oder Weltuntergang usw. umschlägt, 5. das wiedergewonnene Paradies.

Anstelle der gewöhnlichen Teleologie dieses Prozesses, die sich leicht in eine Evolution der Immanenz oder Selbstvergötzung der Menschheit als sich selbstbildendes Subjekt des Geschichtsprozesses säkularisiert, läßt sich das Schema durch eine Transzendenz-Immanenz-Dichotomie verhärten (und der damit notwendig gewordene Messianismus dramati-

<sup>24</sup> Noch der konsumistische Jugendkult des gegenwärtigen Spätkapitalismus appelliert, außer an die allgemeinen narzißtischen Wünsche nach sexueller Schönheit, roher Energie und Gesundheit, an den Groll der Jugend gegen die, älteren, Inhaber der Hierarchieposten, die ihrer Willkür und Karriere im Wege sitzen und deren wachsende Abstumpfung gegenüber den Konsumangeboten des überproduzierenden Kapitalismus andererseits eine absatzhemmende Sparsamkeit fördert.

<sup>25</sup> F. Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung, Sämtliche Werke, München 1962, Bd. 5, S. 704. In der Neuromantik spätestens lernt allerdings das Genie auch die Reflexion und kalkulierende Selbstreflexion. Es gibt dann kaum noch eines ohne planvolle Geniepolitik. Sie reicht gewiß nicht aus, aber ist eine notwendige Bedingung für das Genietum in der mörderischen Konkurrenz der spätmodernen Kultur.

sieren) oder romantisch modifizieren: der Künstler und/oder der weise Priester oder Philosoph warten nicht die Umkehr der Menschheit, den Untergang der Erscheinungswelt, ab, sondern nehmen diese in ihrem Werk vorweg, indem sie die Erscheinungswelt als Scheinwelt erweisen und das starre empirische Ich als weselos zerfließen lassen oder in einem „romantisierten“ vormodernen Zustand die wesentliche Subjekt-Objekt-Harmonie auferstehen machen, die als Reminiszenz des Paradiesischen in allen Dingen schlummert. Das romantische Werk nimmt die Erlösung von der Erscheinungswelt vorweg, wenngleich nur flüchtig in der Sphäre der Kultur. Es ist ein Vorbote des Auftretens des Messias aus der spontanen Eigenmacht des Genies, die ineins ein unbegreiflicher Gnadenakt Gottes ist. Darin liegt der Abglanz des Messianischen, das ebenso unbegreiflich, aus Prozessen der Immanenz, der Entwicklung, des Fortschritts usw. unableitbar auftreten wird. Darin liegt aber auch ein Subjektivismus, der die Flucht in die Sicherheit einer traditionellen Vaterreligion, des Katholizismus oder des Judentums, schließlich auslöst. Die aus der blendenden Machtfülle der genialen Subjektivität auf die Realität niederzuckenden Dezierungen treffen irgendwann, aber unweigerlich einmal in eine furchtbare Irre (z.B. in die Kaserne der preußischen Kavallerie im August 1914), oder, so das Genie die Realität meidet, erkrankt es an der melancholischen Langeweile der wesenslosen Spielerei mit sich selbst. Vor allen Gefahren scheint das „alte Wahre“ Zuflucht zu gewähren—man muß es nur „anfassen“, so einfach bietet es sich auch selbst an; durch eine leichte Dezierung tritt man in seine heiligen Gewölbe ein. Und wenn sogar ein Goethe dazu auffordert, kann es einem Romantiker nicht übel anschlagen. Unter dem Schutz Gottes, des allerhöchsten, unfehlbaren Führers, kann das sich an dessen Traditionen ausrichtende, besonnen gewordene Schrumpfgenie nicht mehr in die Irre gehen.

Der dritte und noch engere Pfad im Bereich der Fortschrittsauffassung der Geschichte läßt den objektiven Prozeß der Menschheit zum Heil ganz links liegen. Es ist der buddhistische, pythagoreische, (neu-)platonische und gnostische Weg der wenigen Erwählten zum Erlösungswissen, das in der mystischen Schau des göttlichen Jenseits (bzw. der Vernichtung des Subjekts im seligen Nichts) gipfelt. Das elende Diesseits ist zum Beispiel in der Gnostik das Ergebnis des Abfalls oder der immer schlechteren Emanationen aus der Lichtfülle des göttlichen Ureinen bis hinab zur düsteren Materie, dem Bösen schlechthin. Die Menschen sind durch astrale Prädestination in drei Klassen geteilt: die massenhaften Hyliker (oder *Χοιραίοι*), die an die Materie (*ἔλη*) gekettet, mit ihrem materiellen Leib untergehen; die ein wenig besseren Psychiker, deren Seele es immerhin bis zum Glauben bringt, aber doch niemals über ihre Gefühle hinausreichen kann; und die Pneumatiker, deren Geist (*πνεῦμα*) allein begnadet zum Aufstieg in das erlösende Wissen ist. Nur diese Elite darf zum Pleroma des göttlichen Lichts aus dem Elend der von tyrannischen Natur- und Moralgesetzen durchwalteten Welt zurückkehren. Und die Erlösung belohnt diese Abwendung von der Welt: die Askese (bei manchen Gnostikern nimmt der Akosmismus aber die Form einer libertären Anarchie an), die Aufnahme des Arkanwissens und die sich meistens im mystischen Nu auftuende, intuitive Vision des göttlichen Ursprungslichtes, aus dem jeder Menschengestalt einst in die materielle Welt hinabstürzte.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Die Gnosis, die machtvollste Bewegung und Erbin der anderen, in den Erscheinungsformen von der abstrusen Neomythologie bis zur ausgebildeten Theologie reichend und in enger Wechselwirkung mit dem jungen Christentum und dem synkretistischen Judentum, auch den Neuplatonismus und den Manichäismus beeinflussend, wirkte durch die christlichen Jahrhunderte in mannigfachen Gestalten der Häresie. Seit dem 19. Jahrhundert Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung, hat sie vielerlei kontroverse Deutungen an-

Sehen wir nun, wie die narzißtische Phantasie die Vorstellung der verderbten Welt variiert. Wie Freud zuerst, ebenso beiläufig wie charfsinnig, entdeckt,<sup>27</sup> gibt es zwei Typen des Weltuntergangs. Der erste geschieht, wenn sich alle Libido und Interessen auf ein einziges Objekt, zumeist ein Ideal, konzentrieren. Der zweite Typ vollzieht sich, wenn sich umgekehrt das Ich ganz auf sich selbst zurückzieht.

1. Das Ich kreist oder ruht selig und vollkommen in sich selbst wie Gott vor der Schöpfung oder Buddha im Nirwana. Die Neigung, die Ekstase oder den Rausch durch Drogenkonsum künstlich herbeizuführen.

2. Zwillingsmotiv, narzißtische Homosexualität, Geschwisterinzenstmotiv, Menschheitsliebe, besonders die Sehnsucht nach der Zukunftsmenschheit, gelegentlich auch nach ihrem vergangenen Ursprungsideal. Als Abwehr der Ekel vor gleichgeschlechtlichen Leibern, Leibdistanz, Sauberkeitszwang, Reinheitsmetaphorik.

3. Akosmismus, „Entweltlichung“, völlige Abwendung von der Welt oder Entwertung der Welt; Hinwendung zu Jenseits, auch zu Zeichengebilden, da über sie das Ich Allmacht ausüben kann. Utopismus.

4. Distanz gegen die Welt:

—Angst vor dem Erwachsenwerden, Reifen und Altern; Jugendkult, Verehrung der Unfruchtbarkeit und Reinheit, abstrakter Idealismus;

—Fixierung auf Spiel, Phantasie, Fiktion, Literatur und Kunst, Reisen; Ästhetizismus, Konsumismus;

—Intellektualismus, Idealismus; Vergötzung der Abstraktion, der Form, des Zeichens; Bibliophilie; demonstrative Höflichkeit, affektierte Sprache;

—Antispezialismus, Rousseauismus, Übereinfachung, Ganzheits- und Allheitskult, Fixierung auf Systematik und Synopse gegen Komplexität, Disparatheit, Kontingenz und Heteronomie (die Macht über die Weltkomplexität in der Religion, Kunst und Metaphysik, weshalb die überkomplexe Welt, die sich der Macht nicht beugt, als böse erscheint), andererseits

—vom Ich erzeugte oder beherrschte Komplexität gegen die dummen Massen; Esoterik;

—Apraxie, Hochschätzung der Kontemplation, Verschmelzung mit dem Ideal, Zwillingsmotiv;

—Selbstisolation, Eremitentum, Menschenscheu, Organisationsscheu, demonstrativer Individualismus und Nonkonformismus, Geheimniskrämerei, Mystifikation, demonstrative Höflichkeit, extreme Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle;

5. Exhibition des Ichs im Kampf gegen die Welt:

—Manie, dauernder Enthusiasmus, brennender Eifer, Tatendurst, Aktivismus, monomanische Konzentration;

—Voyeurismus des Wesens, der nackten Wahrheit, der Weltstruktur;

---

geregt. Seit E. Voegelin und H. Jonas sowie einer groben Variante bei E. Topitsch ist es auch üblich, den Gnostizismus als defizienten Grundtyp des Denkens einzuschätzen, der in den dominanten Ideologien der Modernität, vor allem natürlich in der Aufklärung und im Marxismus, aber auch im Existentialismus und sogar im Nationalismus und Faschismus wiederkehre. Daß dieses Thema auch auf die Theorieschickeria noch Anziehung ausübt, zeigt die voluminöse Chrestomathie, mit der kürzlich P. Sloterdijk und Th. Macho aufwarteten: „Weltrevolution der Seele“. 2 Bde, Zürich/München 1991.

<sup>27</sup> Ges. Werke, hg. v. A. Freud u.a., Frankfurt/Main <sup>3</sup>1961, Bd. 10, S. 142 Anmerkung.

—Eitelkeit und Anmaßung, Schauspielerei, gestelzter Stil, Genie-Darstellung, Massenverachtung;

—Herrschaftsucht, Autoritätssucht, Rebellentum; Unfähigkeit, andere längere Zeit als Führer anzuerkennen: Verleugnung der Lehrer und Quellen; Pankritizismus, Allironisierung, -verspottung und -abwertung;

—Instrumentalisierung der Welt, technische Degradierung zum bloßen Material;

—als Abwehr: —starke Schamhaftigkeit, besonders Körperscham;

—Schüchternheit, Menschenscheu, Introvertiertheit;

—Arbeitshemmungen, Umständlichkeit, Vorbereitungsformalismus,

Ritualismus und Rigidität, auch in Mitteln; Verschrobenheit;

6. dualistisches Ich: hohe, rigorose Moral für den Dienst an der Idee und das Leben in der Elite vs. zynische Anpassung und Ausnutzung der verachteten Welt; Opportunismus unter den Opportunisten. Verachtung der Welt durch die von der Welt Verachteten. Eine Art Negation der Negation, die, vage gehalten, dem grandiosen Ich in der Welt alles erlaubt.

7. Antisubjektivismus: zur Abwehr oder Verbergung der oben aufgezählten Subjektivismen werden diese verpönt, tabuiert oder durch Gegenbesetzungen überspielt, zum Beispiel durch ständige Betonung der eigenen Sachlichkeit (Objektivismus), durch die Hypostasierung des Werks oder die Bescheidenheit des bloßen Rezeptionismus.

Alle diese Vorstellungsschemata und Verhaltensweisen können selbstverständlich verschieden intensiv sein. Wenn aber das Ich von dieser Stufe des Narzißmus absinkt und ihm sein Zerfall zu drohen scheint, tauchen noch andere Bilder und Verhaltensweisen auf:

—extreme Rigidität, zwangshafte Gewohnheiten, Lebenseinengung auf wenige Gewohnheiten;

—Hypochondrie, zwangshafte Eigenkörperbeobachtung, Kränklichkeit;

—Selbstverdinglichung, vorgestellte Verwandlung oder erzwungene Mimesis an Objekte und umgekehrt;

—Dingverselbstung, die Auffassung der Objekte als bewußte oder unbewußte Subjekte;

—Vorstellung magischer oder mystischer Beziehungen, auch der Gedanken und Wörter untereinander und auf reale Objekte;

—individueller Aberglaube, Wahnsysteme.

Wir können die Geschichte der Menschheit, unter einem sozialpsychischen Gesichtswinkel zugespitzt, als einen Prozeß des wachsenden Narzißmus deuten. Das Subjekt im fundamentalen Sinne ist das Ich als „Verstand“ (instrumentelle Rationalität), der die inneren Empfindungen auswählt, ordnet, generalisierend erinnert, vorwegnimmt, somit stabilisiert, also daraus Wahrnehmung und diese wiederum zur Erfahrung konstituiert. Das Subjekt entsteht aus der Ablösung der Instinktschemata durch die reflexionale Anwendung der Kategorien. Der erste Schritt dazu mag die habituelle und dann strukturell gewordene Selbstbeobachtung gewesen sein, wie Freud in einer tief sinnigen kleinen Spekulation bemerkt,<sup>28</sup> die sicher nicht direkt von der klassischen Reflexionsphilosophie Kants und Fichtes inspiriert wird, aber aus dem Zusammenhang mit deren Erben, dem Neukantianismus und Psychologismus im späten 19. Jahrhundert, stammt. Für Fichte und seine Nachfolger ist die Erfahrung Reflexion im ursprünglichen Sinne, Sichsetzen des Ichs (und umgekehrt die

<sup>28</sup> A.a.O., S. 164.

transzendentalphilosophische Reflexion Erfahrung, worin ihm jedoch seine frühromantischen Schüler nicht mehr folgen wollten). Bei dem Empiriker Freud entstehen das Ich und Überich aus der Selbstbeobachtung, die sich zum intentionalen Gedächtnis und der inneren Zeitordnung (Kants „innerem Sinn“) entwickelt, den transzendentalen Bedingungen für Generalisierung, Abstraktion, Formalisierung und Semiosis, also für die Begriffs- und Regelbildung, die Gewissenszensur und Beurteilung.<sup>29</sup> Dies intelligente Lernen wird wahrscheinlich unter zufälligen Bedingungen einer gewissen Entlastung vom Druck der äußeren Natur erlernt, und in Wechselwirkung dazu entstehen miteinander verflochtene Medien, in denen sich das Subjekt mit den verschiedenen Bereichen der objektiven Realität vermittelt und stützt. Die Arbeit an der äußeren Natur erzeugt Produkte und reflexiv Produkte für die Arbeit, nämlich Werkzeuge. Die Interaktion mit anderen Menschen erfolgt in Rollen und Rollensystemen, Institutionen. Die Expression der unbefriedigten Triebe besänftigt diese in symbolischen Weltbildern.<sup>30</sup> Und als fundamentales Medium, dessen sich die anderen im Laufe ihrer Höherentwicklung bedienen müssen, wirkt die Sprache. Das Selbstbewußtsein stabilisiert sich vor allem, wenn wir Freud, G. H. Mead u.a. Glauben schenken, in der Rolleninteraktion, der sprachvermittelten Kommunikation, indem der Mensch die Beobachtung durch andere und das Angesprochenwerden, das Du, in das Mich übersetzt. Aus dieser Internalisierung wird das Ich, das unmittelbar gewordene, seiner Genesis nicht mehr bewußte Selbstbewußtsein, geboren. Und mit dem Verstand entwickelt sich auch die Selbstbeobachtung zur zensierenden Selbstkontrolle, zum Überich.

In der archaischen Gesellschaft beherrschen die anthropischen Medien, die Sprache, die Arbeitssysteme, Institutionen und Bilder, das Ich so tief, daß es im Durchschnitt über die einfache Differenzierung gegen die Medien nicht hinauskommt. Andererseits ist auch das archaische Subjekt schon die Rastlosigkeit des intelligenten Lernens unter dem ewig schmerzenden Gegensatz der inneren und der äußeren Natur, und die Medien müssen stets erneut verstanden und durch sie die Realität in der Grundform des Als gedeutet werden. Darin liegt der Grund des unaufhaltsamen menschheitlichen Wandels: der Geschichte.

In der traditionellen Gesellschaft sind die Arbeitssysteme so weit fortgeschritten, daß ihr Mehrprodukt nichtarbeitende, auf Herrschaft und Konsumtion spezialisierte Klassen ernähren kann. Die Macht über die äußere Natur, die logisch und semantisch weiter entwickelte Sprache und die, vor allem in den wachsenden Siedlungen und schließlich in den Städten wogende Vielfalt einander schwächender Rollen, Sozialkontakte und Informationen verändern, in schwierig zu rekonstruierenden Prozessen, die Subjektstruktur zu einem stärkeren Narzißmus hin. Das tiefste Fundament der traditionellen Gesellschaft ist darin zu sehen, daß dieser Narzißmus vom Ich weg auf Objekte gebogen wird: auf die Bilder müßiger, nur herrschender, konsumierender und abenteuernder Hochgötter und die Realität ihrer irdischen Deszendenten in Gestalt der Aristokratie; auf transfamiliale, transgentile Sekundärgruppen und weltbildlich-normativ begründete Großinstitutionen (Staat usw.).

Im Schoß der traditionellen Gesellschaft steigert sich die instrumentelle Rationalität

<sup>29</sup> Benjamins Subjektkritik, die übrigens vom Freudschen Text unterrichtet ist (s. Verzeichnis der gelesenen Schriften, GS Bd. 7, S. 441; vermutlich las Benjamin ihn 1918), aber auch vom Irrationalismus und der Lebensphilosophie darin beeinflusst wird, will ausdrücklich hinter das intentionale Erinnern zum unwillkürlichen Eingedenken, hinter die homogene Zeit zur paradiesisch-magischen und hinter die instrumentelle Sprache zurückgehen.

<sup>30</sup> Vgl. J. Habermas: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt/Main 1976.

in der sogenannten Achsenzeit vom 8. bis zum 6. Jahrhundert v. zur instrumentellen Vernunft, d.h. zu einer ihrer Form als Rationalität selbstgewissen, also reflexiven Rationalität, die als reflexive stabil ist und rascher wächst, wie sie sich in rationalem Wissen, in der rationalen Technik, Strategik der Organisation und des Militärwesens verkörpert, vor allem aber in der Rechenhaftigkeit, mit der sich der institutionelle Tauschverkehr, der Kommerz, über die Staatsgrenzen hinaus ins Überregionale und Interethnische ausdehnt. Die Entlastung von Naturzwängen, die vergrößerte Vielfalt der miteinander im Dauerverkehr verknüpften Soziokulturen, die weitere Schwächung der Institutionen, die Lockerung der Hierarchien usw., all dies öffnet den Spielraum, fördert, ja fordert die Individualisierung und als deren Ergänzung die Verbreitung des Universalismus. In der Achsenzeit liegen die Anfänge der Hochreligion, der Philosophie und der Wissenschaften, der autonomen Künste und der Ethik der gänzlich internalisierten, prinzipiengeleiteten Universalismal, die das Menschheitsuniversum, alle Menschen gleich einbezieht. Die Medien werden nun selbst reflexiv wie das Subjekt, eine ausdrückliche Subjektivität in der Objektivität. Der Subjektivismus, der sich in den am meisten von Natur- und Sozialzwängen entlasteten Oberschichten ausbreitet, aber auch in neureligiösen Protestbewegungen der Unterschichten aufschäumt, ist der erste große Ausbruch des von Objektesseln befreiten Narzißmus in der Gesellschaft. Manchmal tauchen die Individualität und ihr Universalismus aus den unentschiedenen Konflikten zwischen traditionellen Institutionen oder Gesellschaften auf, im Zusammenprall verschiedener Mächte hochgepreßt (wie die altisrealischen Propheten oder Zarathustra im Altiran). Meistens aber sind sie Früchte des Fortschritts der Rationalität, der anfangs einer traditionellen Gesellschaft bei der Festigung ihrer Klassenschichtung oder in der Konkurrenz mit anderen Gesellschaften zugute kommt und daher sogar zuweilen ihre Förderung genießt. Das Schicksal entwickelter traditionaler Gesellschaften ist dann ein Jahrhunderte langer, mäandernder Kampf zwischen ihren traditionellen Strukturen und deren Reformen einerseits und andererseits den nachtraditionalen Strukturen (Kommerz, Bürokratie, Individualismus, Subjektivismus und Universalismus) und den verwickelten Prozessen des davon hervorgerufenen Traditionsverfalls. Oft überwuchert der in Hedonismus und Nihilismus auslaufende Individualismus die administrativ-militärische Rationalität so weit, daß seine Gesellschaft von soziokulturell primitiveren Militärgesellschaften überwältigt wird.

Erst in der Neuzeit und vollends in der seit Ende des 18. Jahrhunderts anbrechenden Modernität erreicht das Subjekt im allgemeinen die Moral und im Leben der Oberschichten auch faktisch die Stufe des Individuums, d.h. des im Selbstbewußtsein seiner wirtschaftlichen, politischen und soziokulturellen (insbesondere kognitiven und moralischen) Autonomie lebenden Ichs. Wenn das Subjekt nicht mehr Moment in den Rollenstrukturen usw. ist, sondern die reflexiven Medien distant, impersonal, universell und fremd geworden sind, sich zum Teil zu reinen Funktionssystemen mechanisiert haben, dann wird sich das Ich, freigelassen und sich alleine findend, als Substanz setzen, Ursprung und Zentrum seiner Welt. Ein ungeheurer Ich-Narzißmus flutet in die Leerräume, welche die erschlaffenden Rollen und die zerfallenden Institutionen zurücklassen. Der Narzißmus hat die innere Tendenz zu grenzenlosem Wachstum und schießt dahin, wo die Befriedigung sexueller Triebe gehemmt ist. Unter seinen modernen Bedingungen sind hervorzuheben:

—die liberale Marktwirtschaft, das liberale Politiksystem, die autonome Kultur; die immense Konkurrenz, auch zwischen Intellektuellen, um Einkommen, politische Macht



und um Ansehen, und die entsprechende Vereinzelung und Isolierung der Menschen, das Überhandnehmen der strategischen Einstellungen;

—die Urbanisierung, der Schnellverkehr, die Zunahme der Bevölkerung, so daß das Leben in Massen und schnell wechselnden Kontakten alltäglich wird;

—der Rückzug der Institutionen und der Zerfall der Ideologien in Relativismus und Nihilismus; das Riesenwachstum der Funktionalsysteme;

—mit der Trennung der Erwerbs- und der Konsumwirtschaft, der Firma oder der Berufsstätte und des Haushalts, schrumpft die Familie auf den Kern, der aus dem tagsüber abwesenden Vater und der ihre Kinder dominierenden Mutter besteht. Die Kinder, und was den Narzißmus besonders verstärkt: speziell die Söhne können sich tendentiell immer weniger mit dem Vater identifizieren, ihn als Vorbild erleben und daher seine Rollen und Werte verinnerlichen. Behauptet der Vater eine starke Autorität, zumal mit kalten, starren oder aggressiven Aspekten, gegen seine Kinder, so ist die Verlängerung des ödipalen Rebellentums, der häufigsten Einstellung der Heranwachsenden, zur lebenslänglichen Charaktereigenschaft wahrscheinlich.

### III. *Rationalisierung und Romantizismus*

Diese beiden führen eine kuriose Ehe,  
und es ist manchmal betrüblich zu  
schauen, wie das arme hochadlige Weib  
dem trockenen bürgerlichen Gatten in  
seiner Wirtschaft, oder gar in seinem  
Käseladen, behülflich sein soll.

Heine: Die romantische Schule

Gegen die fortschreitende instrumentelle Rationalität und ihren beherrschenden Einfluß auf die Rationalisierung der Institutionen und Weltbilder reagiert mit jedem Schub und jedesmal mehr ein sich sozial und kulturell ausdrückender psychischer Widerstand. Es lassen sich darin zwei Komponenten unterscheiden:

1. der Konservatismus i.e.S., der an den früheren Stufen der Rationalität gegen die neueren, höheren festhält;

2. der Romantizismus i.w.S., der ein irrationalistischer Subjektivismus ist. Das Subjekt, das auf der neuen Rationalitätsstufe hervorgebracht ist, distanziert sich von den objektiven Zwängen und Entfremdungen durch die neue Rationalität und regrediert in eine, zumeist nur phantasierte oder zumindest idealisierte, Vergangenheit. Scheinbar paradox verrät sich darin ein fundamentaler Widerspruch in der Menschheitsentwicklung: zwischen dem zunehmenden Narzißmus und den wuchernden Medien, deren Wachstum von den Antagonismen zwischen der inneren und der äußeren Natur angetrieben wird (wozu heutzutage noch die pandemisch sich ausbreitende Zerstörung der menschenadäquaten äußeren Natur infolge des Wachstums der Medien, besonders der Funktionalsysteme, tritt).—Der Romantizismus verbündet sich im übrigen oft oder verschmilzt mit dem Konservatismus.

Die neuzeitliche Rationalisierung gerät in der Modernität in eine Dialektik, die in der späten Phase der Modernität offen ausbricht. Die von Horkheimer und Adorno so genannte Dialektik der Aufklärung zerstört in Form der positivistischen Kritik, der Entwertung und

Veraltung von Institutionen usw. die weniger rationalisierten Strukturen, geht dabei jedoch über den Prozeß auf den früheren Stufen hinaus, indem Wertsysteme, Weltbilder, Moralen und Institutionen überhaupt abgeschafft werden sollen, weil sie als solche nicht den Maßstäben der instrumentellen Vernunft entsprechen, also jeder Begründung durch die instrumentelle Vernunft entbehren müssen. Der daraus folgende Skeptizismus und Relativismus verschlingen natürlich auch den Positivismus selbst, da auch er nicht instrumentell-vernünftig, „wissenschaftlich“ zu begründen ist. Die von Selbstreflexion nicht gezügelte Aufklärung zerstört sich selbst, endet im Nihilismus und macht ihrem Gegensatz, dem Irrationalismus, Platz.<sup>31</sup>

Auf der Stufe der Modernität hat der Romantizismus somit nicht nur die aus der bisherigen Geschichte zu erwartenden Negativaspekte der neuen Rationalisierung zu kompensieren, sondern steht vor der weltgeschichtlich neuen Lage des radikalen Skeptizismus, Relativismus und Nihilismus, die sich nicht auf Intellektuellenzirkel beschränkt, sondern in Form der Anomie, der Kriminalität und des Konsumhedonismus die Massen durchdringt.<sup>32</sup> Der neuzeitliche Romantizismus steigert sich dadurch über die regressive Idyllik hinaus zu zwei Höhepunkten in der Modernität: die Romantik (und sog. Vorromantik) zu deren Beginn und die Neuromantik in deren Spätphase.<sup>33</sup>

An ihrer Oberfläche lassen sich die Realgehalte der Romantik leicht gruppieren:

- emotionaler Subjektivismus und extrem emotionalisierte Formen der Liebe, Freundschaft und anderer Intimkommunikationen,
- emotionale, idealisierte Primärgruppen (Familie, Sippe, Dorfnachbarschaft usw.) und traditionale Sozialstrukturen (Feudalität vor allem).

Diesem subjektivistischen Antimodernismus gesellen sich entsprechende Ideologien zu:

- der romantische Geniekult und Ästhetizismus (in gewissen Hinsichten verschieden von der humanistischen und klassizistischen Version),
- subjektivistischer Universalismus, vom vagen Enthusiasmus für die Französische Revolution bis zum Menschheitssozialismus,
- historistischer Nationalismus, Ethnizismus usw.,
- Feudal-, Archaik-Enthusiasmus,
- Restauration einer vormodernen Religion, zumeist in subjektivistischer, antirational-mystischer oder dezisionistischer Gestalt, um der modernen Kritik an der authentischen Gestalt der institutionellen Hierarchie auszuweichen.<sup>34</sup>

Öfter hat man, zum Beispiel Karl Mannheim in seiner bekannten Abhandlung über

<sup>31</sup> G. Lukacs: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923, entdeckt zuerst das geheime Einverständnis zwischen Positivismus und Irrationalismus.

<sup>32</sup> Es finden sich allerdings schon in früheren Gesellschaften, wo die instrumentelle Vernunft, die Warenwirtschaft und der Individualismus höhere Stufen erreichten (ohne freilich die traditionellen Kernstrukturen aufzulösen) Anfänge, teilweise deutliche Ausbildung der Dialektik der Rationalität.

<sup>33</sup> Mit 'Neuromantik' soll hier, wie schon oben S. 116 gesagt, weit mehr erfaßt werden, als der übliche enge Begriff der Literaturwissenschaft deckt.

<sup>34</sup> Die zum Teil gegensätzlichen Ideologien treten nebeneinander oder nacheinander, in verschiedenen Phasen der Romantik, auf oder erscheinen in nationalen Ausprägungen. Der Universalismus ist in Deutschland nur in der Frühromantik zu finden, in Frankreich und Britannien hingegen erfüllt er die halbe Romantik. Auf diesen Unterschied weist zum erstenmal Heine in seiner 'Romantischen Schule' 1835 hin, stellt aber die Sehnsucht der deutschen Romantik nach dem Mittelalter allzu sehr in den Vordergrund, so daß auch er zu dem topisch gewordenen Vorurteil beiträgt, daß die deutsche Romantik nur reaktionär traditionalistisch sei.

das konservative Denken von 1927, zur Sprache gebracht, daß die meisten Romantiker schichtmäßig nicht eindeutig zurechenbar und subjektiv gering sozialintegriert sind, so daß ihr „soziales Unverwurzelsein“ (Mannheim) sich einem extremen Narzißmus in Opposition gegen die spätrationalen, absolutistisch-bürokratischen Strukturen und gegen den anbrechenden Industriekapitalismus hingeben kann. Dieser irrationalistische Narzißmus ist der verborgene sozialpsychische Ursprung der Romantik. Von ihm aus gesehen lassen sich die romantischen Erscheinungen nun in eine dreiseitige Systematik ordnen:

1. emotionaler Subjektivismus, von der Sentimentalität und manisch-rauschhaften Emotionalität bis zu den Eruptionen des Unbewußten, Psychotischen, und der damit einhergehenden Auflösung der rational-empirischen Realität;
2. Vormodernismus: Archaismus und Traditionalismus (und deren Religionen), Exotismus;
3. die antikonventionalistische Hochschätzung des Unmoralischen, Untersten, Sozial-Marginalen, Satanischen, Destruktiven, Unästhetischen, Grotesken, Verkehrten, konventionell Wertlosen, Kindlichen, Animalischen (sog. schwarze Romantik).

Gegen den flüchtigen Anschein sind auch der Vormodernismus und die schwarze Romantik aus der narzißtischen Phantasie geboren. Während der erstere das Idealobjekt, das verlorene Paradies, die göttliche Harmonie, in der Vergangenheit vorstellt, phantasiert die letztere die Rebellion gegen die bestehende Gesellschafts- und Wertordnung oder nimmt deren Untergang vorweg.<sup>35</sup>

Dem genialen Subjekt, dem Künstler und dem Philosophen (und in geringerem Maße ihren kongenialen Rezipienten), wird in der Romantik messianische Vollmacht erteilt. Und dabei geht sie weit über ihren spiritus rector, den frühen Fichte, hinaus. Die Ich-Setzungen Fichtes finden ein Echo in der romantischen Auffassung, daß das Wesen der Welt ein sich durch seinen Gegensatz Erkennendes und sich durch seinen Gegensatz Wollendes, Ausdrückendes und Verwirklichendes ist, ein seiner selbst unbewußtes, gleichsam noch schlafendes Göttliches, dessen schon bewußte, aber noch weit vom vollkommenen göttlichen Selbstbewußtsein entfernte Spiegelung das geniale Ich des Künstlers und Philosophen ist. Das Ansich der Gegenstände, das sich freilich nur dem gesunden Menschenverstand als Ansich verbirgt, ist ein ebenso unbewußtes Sicherkennen, -wollen, -ausdrücken und -verwirklichen wie die Wesenstotalität. Die Einzeldinge sind einzelne Subjektteleologien wie das Weltganze die absolute Subjekttotalität ist, und beider Streben ist, zu Einem sich zu vermitteln. Dem steht der substantielle Gegensatz entgegen, den sie haben müssen, um sich durch den Gegensatz zu vollenden. Er ist die Erscheinungsrealität der empirischen Subjekte und Objekte, die entfremdete Welt der gefallenen Natur und des instrumentellen Verstandes.

Fichte bleibt darin dem Geist der Aufklärung treu, daß er wie Kant die Überwindung

<sup>35</sup> Der Einfluß der Romantik ist unabschätzbar. Der historische Materialismus zum Beispiel vereinigt das Ideal des wiedergekehrten Paradieses einer familiarisierten, fraternisierten Menschheit, den Sozialismus, mit der schwarzromantischen Rebellienlehre, daß die Untersten und Ungebildetsten, die verachteten Handarbeitermassen, durch den revolutionären Weltuntergang der bestehenden Ordnung das neue Paradies errichten werden, wobei den im Bestehenden machtlosen und von den Mächtigen entsprechend geringgeschätzten Intellektuellen die Messiasrolle zufällt. Diese einschlägige Säkularisierungsthese der Marxismuskritik seit M. Weber und Gogarten kann aber nicht wegleugnen, daß der historische Materialismus auch viele der tiefsten Einsichten in die Geschichte und den Kapitalismus erreicht, auch wenn er aus dem Labyrinth des narzißtischen (oder subjektivistischen) Totalitäts- und Universalitätsdenkens nicht hinausfindet.

des Subjekt-Objekt-Gegensatzes in der Erkenntnis (Objekt bestimmt Subjekt) und noch mehr in der moralischen Praxis (Subjekt bestimmt Objekt) einem unendlichen Menschheitsfortschritt zuweist, während die Gegenwart sich ihre ferne Vollendung in der Kunst und vor allem in der Religion vorwegnehmend vorstellen kann.<sup>36</sup>

Die Frühromantik, in der alle Motive, auch der späteren Romantik, wie in einem gläsernen Modellspiel paradiere, trennt sich hier von Fichte. Die universale Fortschritts-tendenz durch Erkenntnis und moralische Praxis wechselt ihr in den Hintergrund, und je später die Romantik, umso mehr sogar bestreitet oder bekämpft sie jene. Die Kunst, die Religion und die Philosophie, die jeweils echte selbstverständlich, sind ihr nicht bloße Vorwegnahmen subjektiver Art, also Fiktionen, unwirkliche Vorstellungen und abstrakte Ideen der vollendeten Totalität, des absoluten Subjekt-Objekts, zum Trost in der unendlichen Dämmerung des Fortschritts. Vielmehr bricht das Genie durch die empirische Welt der Entfremdung schon hier und jetzt, indem es unmittelbar das empirische Subjekt und/oder dessen empirische Objektrealität und Zeitstruktur im Ironischen, Unbewußten, Wahnsinnigen, Unteren oder Archaisch-Magischen, Heimatlich-Traditionalen usw. auflöst oder wenigstens für einen seligen Moment durchschlägt. In dem berühmten Fragment 1921 aus den 'logologischen Fragmenten' bringt Novalis diese romantische Prozedur der unmittelbaren Verkehrung in einer beinahe entlarvenden Weise zur Sprache: „Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts als eine qualitative Potenzierung. Das niedere Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identifiziert. So wie wir selbst eine solche qualitative Potenzenreihe sind. Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.—Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche—dies wird durch diese Verknüpfung logarithmisiert—Es bekommt einen geläufigen Ausdruck. Romantische Philosophie. *Lingua romana*. Wechselerhöhung und Erniedrigung.“<sup>37</sup>

Das Genie zermürbt sich nicht im Warten während des unendlichen Fortschritts, der nur Annäherung ans Ziel, aber keine Erfüllung bringt, sondern sprengt in seinem Kunstwerk, seiner philosophischen Reflexion oder in dem antithetischen und zugleich relativierenden Gespräch (einer dialogischen Dialektik im Sinne der antiken Skepsis, Sophistik und Sokratik) die versteinerte Erscheinungswelt auf oder macht sie zur durchsichtig erglühenden Hülle des Wesens, und diese romantische Geniemacht ist spontan, unvorhersehbar und inkommensurabel wie die Offenbarung Gottes oder das Erscheinen des Messias. Benjamin nennt sie daher selbst messianisch.<sup>38</sup> Zum mindesten fühlt sie sich als einen Vorboten des Messias, verbreitet und nährt sich wiederum von der adventistisch-eschatologischen Anbruchsstim-

<sup>36</sup> Der spätere Fichte hebt die Religion als Abschluß des Systems hervor und glaubt an den bevorstehenden Anbruch des Reichs Gottes: das selige Leben in der gottgewissen Moralität, wozu er Anweisung gibt, breitet sich aus und hat den Nadir der Weltgeschichte, die tiefste Verderbnis der Gegenwart, schon überwunden (das Klassenübergreifende Nationalbewußtsein gegen die napoleonische Fremdherrschaft erzeugt Fichte diese Illusion und verführt ihn dann zum Nationalismus der messianischen Rolle, die der deutschen Nation zufalle). Eine ähnliche Rolle schreibt auch Schillers 'Ästhetische Erziehung des Menschen' im Gefolge Kants 1795 der Kunst auf den Leib, und von diesem Ansatz bei Fichte und Schiller nimmt die Philosophie des Geistes bei Schelling und Hegel ihren Lauf.

<sup>37</sup> Werke, hg.v. E. Wasmuth, Heidelberg 1957, Bd. 2, S. 53.

<sup>38</sup> Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, Ges. Schriften, a.a.O., Bd. 1, S. 12.

mung, daß das Reich Gottes bevorstehe oder sich dessen Entfernung so sehr vermindert habe, daß aus allem Irdischen wieder der göttliche Ursprung zu funkeln beginne. Die Genietat braucht aber die empirische Realität als Material, wodurch sie das Wesen aufleuchten lassen kann. Ebenso braucht die kritische Reflexion die Kunstwerke. Da nach Kant die Erkenntnis Gottes nicht mehr statthaft ist, das Absolute nicht mehr dem Anspruch direkter Erkenntnis zugänglich ist, bleibt die endliche Realität das einzige Medium, in dem die absolute Wahrheit darzustellen ist. Die Geschichte ist die Form der neuen Religion, in der Gott, der absolute Inhalt, erscheinen muß. Die frühe Romantik glaubt zwar, die machtvolle Tendenz der Gegenwart zum Reich Gottes überwältigend zu fühlen, aber nicht im Sinne der Aufklärung, nämlich als unendliche, nie abschließende Annäherung. Davon will sich die Romantik ebenso fernhalten wie von der klassizistischen Vollendung des Werkes und Lebens, der offenen Selbstheiligung eines Individuums in olympischer Ruhe. Die unendliche Geschichte der Werke, Reflexionen und Gespräche wird je und jäh im blendenden Erscheinen der Idee, der Formidee der Kunst als Einheit von Begriff und Anschauung, Allgemeinem und Einzelnem, Subjekt und Objekt, durch die kritische Reflexion eines Werkes „annihiliert“ (F. Schlegel).<sup>39</sup> Während das Kunstwerk, die empirische Ordnung auflösend, die verborgene, doch ahnungsnahe Wahrheit der Dinge, deren geheime Selbstäußerungen, zur traumartigen Form erhebt, ist es Aufgabe der Kunstkritik, das Traumwerk durch destruktiv-fragmentierende Reflexion ins absolute Selbstbewußtsein hinaufzuschleudern. Und nach dem Herabstürzen die Fragmente in einer neuerlichen Reflexion aufzufangen. Es gibt nichts hoffnungslos Endliches, Abgeschlossenes, absolut Abgegrenztes, aber auch nichts Vollendetes auf Erden. Durch Übersetzung, Interpretation, Reflexion und Reflexion der Reflexion usw., in denen die Idee aufleuchtet, setzt sich die Geschichte fort und wird ineins immer wieder durch die Idee gesprengt.

Die aufklärerische Geschichtsteologie der gemütlichen und konturlosen Entwicklung fällt unter die romantische Kritik aus Gründen, die seitdem ins eiserne Repertoire aller Aufklärungskritik eingereiht worden sind:

1. Die Immanenzteologie der sich selbst bildenden Menschheit ist sich mit dem Klassizismus der individuellen Vollendung darin einig, daß die Immanenz des transzendenten Gottes, seiner Messiasse und Propheten nicht bedarf. Das verlockt zur humanistischen Selbstvergötzung des Menschen. Und schlimmer als im Klassizismus der aristokratischen Genies stehen in der aufklärerischen Geschichtsphilosophie die gewöhnlichen Massen, die Entwicklungen der anonymen Riesenaggregationen, d.h. der Gesellschaften, Klassen, Zeitalter usw. im Vordergrund. Das Unheroische, Atheistische und Amessianische, das Antigenialische dieser Auffassung, wenn nicht immer dominant, so doch in keiner Aufklärung zu ignorieren, hat stets die Antipathie der Romantik erregt.

2. Wie Nestroys defätistische Skepsis spöttelt, schaut der Fortschritt viel größer aus, als er in Wirklichkeit ist. „Les illusions du progres“ (Sorel 1908) täuschen über eine invariante Menschennatur hinweg, deren Oberfläche der Fortschritt nur flüchtig kräuselt. Und die einmal mühsam erreichten Hochsublimationen der klassischen Soziokulturen gehen den unvermeidlichen Weg des Verfalls, bis sie von den „neuen Barbaren“ (Vico) überwältigt

<sup>39</sup> Benjamin spricht am Schluß seiner Dissertation von der kritischen „Erzeugung der Blendung im Werk. Diese Blendung—das nüchterne Licht—macht die Vielheit der Werke verlöschen. Es ist die Idee.“ (Ges. Schriften, Bd. 1, S. 119)

werden. Die Selbstüberschätzung der Zivilisation wird daher immer wieder von den Aus- oder Einbrüchen der inneren oder äußeren Natur überflutet. Der Kreislauf der Zivilisationen verrät, daß deren sublimative Entfernung vom natürlichen Ursprung stets in Erschöpfung, Nihilismus und Dekadenz endet.

3. Die Geschichtsteleologie verstrickt sich in die Zweck-Mittel-Dialektik. Die Mediatisierung zu Vorstadien und -stufen legt diesen einen Dienst für die ferne Zukunft ohne Entlohnung auf. Umgekehrt werden die späteren ohne ihr Verdienst erhöht, und das letzte Stadium steigt gar ins Paradies auf einer Pyramide aus den Skeletten der früheren, objektive Ironisierung der biblischen Verheißung, daß die letzten die ersten sein werden. Ranke brachte den romantisch-historistischen Protest gegen die Mediatisierung auf die berühmte Sentenz, daß jede Epoche unmittelbar zu Gott sei.<sup>40</sup> Ein anderer Aspekt der Mediatisierung ist der Fanatismus des absoluten Zwecks, der alle Mittel heiligt, auch die unmenschlichen. Was eben nur Mittel und vorläufig ist, nicht Endzweck, Subjekt, kann beliebig gebraucht oder verbraucht und bei Widerspenstigkeit liquidiert werden. Der jakobinische Terror im Namen der Tugendherrschaft (und später der stalinistische im Namen des Weltproletariats) hat die romantische Kritik von Gentz bis Dostojewskij nicht Lügen strafen können.

4. Die eigentliche Dialektik aber vollstreckt sich darin, daß sich die Hybris, mit der sich endliche Subjekte vermessen, der gesamten Geschichte absolute Endzwecke zu setzen, in der Selbstverabsolutierung endlicher Subjekte aufs krasseste enthüllt. Subjekte, seien sie auch endlich, lassen sich nicht zu bloßen Mitteln erniedrigen, sondern benutzen die absoluten Endzwecke als Vorwand für die Verfolgung eigener endlicher Zwecke, machen also die Endzwecke zu Mitteln. Die geschichtsphilosophisch bezeichneten Mittel, die Subjekte und ihre Organisationen (die Partei, die Staatsbürokratie), werden Endzwecke, zuerst heimliche, am Ende aber ungeniert offenere. Darin zeigt sich die unheilvolle Kluft zwischen der Theorie und der Praxis, zwischen dem moralischen Universale und den konkreten Handlungssubjekten, der zuerst von Hegel begriffene Widerspruch der abstrakten Prinzipienmoral, daß sie nicht zwingend notwendig, sondern nur willkürlich, also unmoralisch konkretisiert werden kann.

5. Der Evolutionismus setzt eine leere Zeitkontinuität der Geschichte voraus, in der unendlich viele, beliebig-heterogene Ereignisse stattfinden. Der Evolutionsbegriff ordnet aus der Vielfalt einige zu seiner progressiven Tendenz. Aber da diese in der Ferne der unendlichen Annäherung an das Evolutionsziel verschwindet, kann sich das romantische Subjekt weder in der Leere der Zeitkontinuität noch in der mit Kontingenz belasteten Evolutionstendenz wiederfinden. Die Komplexität einer weitgehend offen konzipierten Weltgeschichte ist nicht ausreichend integriert, um die eschatologische Sehnsucht zu befriedigen.<sup>41</sup>

In der Kritik am Evolutionismus und Klassizismus entäußert sich das innere Paradox

<sup>40</sup> Heine gibt dem die selbstironische Fassung, „wir fühlen uns wichtiger gestimmt, als daß wir uns nur als Mittel zu einem Zweck betrachten möchten“ (Verschiedenartige Geschichtsauffassung, Sämtl. Schriften, München 1976, Bd. 5, S. 22).

<sup>41</sup> Der dem romantischen Denken teilweise verwandte Historismus begeht mit der Offenheit für beliebige Geschichtsercheinungen eine noch größere Sünde. Daher achtet jede echte Romantik auf Distanz gegen ihn. Dennoch verdankt der Historismus der romantischen Vergangenheitsbegeisterung einen guten Teil seiner Entstehung.

der Romantik. Denn in jeder (gelungenen) Reflexion leuchtet die Idee auf, also unendlich oft, aber jedesmal absolut. Erst in der Totalität der unzählbar vielen Reflexionen und Dialoge ist sie vollendet, entfalteter Gott. Die Selbstbewußtwerdung in jeder Reflexion kann von einer späteren übertroffen und gesteigert werden. Insofern sucht die Romantik die Geschichtsauffassungen der Aufklärung und des Klassizismus zu vermitteln: den unendlichen Fortschritt und die ruhende Vollendung zu synthetisieren.

Diese Konstruktion erweist sich auf die Dauer als brüchig. Das frühromantische Paradox fällt bald auseinander: in den offenen Subjektivismus der Geniewillkür, welche die Idee nach Belieben und selbst mit den Höllenblitzen des Wahnsinns herbeizuzitieren vermeint, und die davon ausgelöste Flucht in den Vormodernismus, vor allem in den Traditionalismus, wo die vom eigenen Subjektivismus, von der Furcht vor dem Wahnsinn verfolgte Egomane in den Wäldern der Geschichte, in der schattigen Ruhe fester Vergangenheit und einfacher Monumente verschwindet oder sich unter die Fittiche der überkommenen Autorität verkriecht. Der romantische Traditionalismus, aus emotionaler Dezsision geboren, bleibt natürlich, darin deutlich vom echten, konservativen Traditionalismus unterschieden, tief subjektivistisch und bereichert die dürre Überlieferung mit mystischen Erlebnissen, euphorischem Adventismus oder anderen Manien und Ekstasen. Eine amüsante, aber, wie aus den bisherigen Ausführungen vielleicht hervorgeht, strukturell bedingte Parallele zu den Konversionen prominenter Romantiker zum Katholizismus begegnet der Geistesgeschichte in den neuromantischen Regressionen zur Religion und Neomythologie nach 1900, teils in Jugendstil-Manier, teils aber auch in antiromantischer Entschlossenheit. Der Reigen reicht von Rosenzweigs und Bubers Erneuerung des Judentums bis Benjamins Hintergrund-Mystik, von Blochs religiösem Geist der Utopie bis zu C. Schmitts dezisionistischem Neukatholizismus, von Lukács' Theorie des Romans, die dem epischen Kosmos der alten Mythologie nachtrauert und nach Dostojewkijs Fußfall vor dem Heiligen Synod schießt, bis zu Klages' Umdeutung der Bachofenschen Mutterrechtslehre.<sup>42</sup> Auch die Aftermythen des Faschismus lassen sich in manchen Aspekten unter diesem Gesichtspunkt erklären.

Um sich vom Romantizismus abzusetzen, schreibt Schmitt eine langwierige Polemik, die in vielerlei Wendungen die Romantik als dekadenten Subjektivismus der Ästhetizisten schmäht.<sup>43</sup> Abgelöst von aller originalen Metaphysik und substantiellen Ordnung, in bloß epigonaler Aufwärmung des neuzeitlichen Subjekt Denkens von Descartes bis Fichte blähe sich der Romantiker zum ironisch-ästhetisch allreflektierenden Gott auf. Seine spätere Konversion zu Volk und überlieferter Religion sei nicht eine echte Entscheidung, sondern nur Schauspielerei, eine neue Maske des alten Subjektivismus, allenfalls wetterwendige Anpassung an den Zeitgeist. „Weder der Kosmos, noch der Staat, noch das Volk, noch die geschichtliche Entwicklung interessieren ihn ihrer selbst wegen. Alles kann zu einer handlichen Figuration des sich mit sich selbst beschäftigenden Subjekts gemacht werden.“<sup>44</sup>

Neben dieser Neuauflage der Wagnerkritik Nietzsches attackiert Schmitt unter anderem die romantische Zeiterfahrung, und sein Ertrag, ein Reversbild der romantischen Kritik der Geschichtsphilosophie, ist im Blick auf Benjamins Zeittheorie eines Hinweises wert.

<sup>42</sup> Auch der junge Adorno, vom Zerfall der Werte in der deutschen Nachkriegsinflation 1920–23 erschüttert, liebäugelt einmal mit einem Rückzug in den Katholizismus.

<sup>43</sup> Politische Romantik, Berlin 1919.

<sup>44</sup> A.a.O., S. 110.

Die traditionelle Metaphysik hat stets die Objektivität der Zeit hervorgehoben und damit die determinierende Macht der Zeitordnung über die menschliche Willkür. „Jeder Moment wird dadurch zu einem übermächtigen, irrationalen, gespenstischen Ereignis“ für die romantische Seele; „er ist die stets vorhandene, ununterbrochene Negation der zahllosen Möglichkeiten.“<sup>45</sup> Die Verwirklichung ist die besondernde und vereinzelnde Bestimmung, die absolute Festlegung, die Ankettung an das Vergangene, nie mehr zu Ändernde. Aus der Leichtheit, Überlegenheit und dem Selbstgenuß der souveränen Subjektivität, dem flinken Gedanken und der flüchtigen Laune, führt der kontinuierliche Zeitablauf zur Bestimmtheit, Spezialisierung, Arbeit an der Härte des Gewordenen, Gegebenen, zur mühsamen Selbstbildung und damit zu Reife, Alter und Tod. Der ontogenetische Zeitablauf findet hier im phylogenetischen seine Antwort, welche die Evolution und besonders deren Reifestadium, die Modernisierung, mit der ins Unabsehbare eilenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der sie begleitenden, ebenso zunehmend beklagten Entfremdung, Monotonie, Verkümmern, Entwirklichung und Funktionalisierung erteilt. Der davon verstärkte Narzißmus reagiert mit dem Romantizismus der jugendlichen Möglichkeitsuniversalität, der Subjektivität gegen Institution, Bürokratie, Maschine anführt, die lebendig-sensible Seele gegen die erstarrten Formen, den universalgenialen Geist, seine Kunst, seine Philosophie, gegen die berufliche Spezialisierung in der spießigen Alltagswelt usw. Oder in einer geschichtsphilosophischen Globalvision den heiligen Ursprung, sei es als göttlich-ureine Idee, sei es als archaisch-reines Edelmenschentum, gegen die säkulare Dekadenz und Degeneration der Gegenwart. Der Rousseauismus und der davon tief beeinflusste Sturm und Drang sind Beispiele im 18. Jahrhundert, die oft unter dem Begriff der Vorromantik zusammengefaßt werden. Schmitt sieht dies weniger vor dem gesellschaftlich-geschichtlichen Hintergrund als in einem geistesgeschichtlichen Zusammenhang, und bei der Romantik im engeren Sinne setzt er noch einen eher ahistorischen Akzent auf den ewigen Generationenkonflikt: „Die Romantik begann als Bewegung der Jungen gegen die Alten. Es ist natürlich, daß die heranwachsende Generation für ihre Opposition gegen die alte, im Besitz stehende, ein großes Schlagwort sucht. Sie kann es nicht immer von fertigen Leistungen hernehmen, darum beruft sie sich auf ihre Jugend als solche, auf das Lebendige, auf ihre Kraft und Vitalität, d.h. auf ihre Möglichkeiten. Sie ist immer Sturm und Drang, führt neue Ideale herauf und schafft damit Platz für ihre Leistungen, mit denen sie dann für die folgende Generation wieder zu den Alten gehört. Die romantische Generation, Ende des 18. Jahrhunderts, war nun in einer besonders schwierigen Lage. Sie hatte eine Generation vor sich, deren Leistungen klassisch waren und gegenüber deren größtem Vertreter, Goethe, sie keine andere Produktivität als einen gesteigerten bewundernden Enthusiasmus aufzuweisen hatte. [ . . . ] Die romantische Losung dieser Schwierigkeit besteht darin, daß die Möglichkeit als die höhere Kategorie hingestellt wird. Die Rolle des weltproduzierenden Ich konnten sie nicht in der gewöhnlichen Wirklichkeit spielen; den Zustand ewigen Werdens und nie sich vollendender Möglichkeiten zogen sie der Beschränktheit konkreter Wirklichkeit vor. Denn realisiert wird ja immer nur eine der unzähligen Möglichkeiten, im Augenblick der Realisierung sind alle anderen unendlichen Möglichkeiten präkludiert, eine Welt ist vernichtet für eine bornierte Realität, die ‘Fülle der Idee’ einer armseligen Bestimmtheit

---

<sup>45</sup> A.a.O., S. 102.



geopfert.“<sup>46</sup> Die Vergötzung der existenten Unbestimmtheit in Volk, Kind, Frau, Tier, Natur, Primitivität und Frühzeit bietet den einen Ausweg für die Romantik. In der Unbestimmtheit sieht der Subjektivismus ein Echo oder Ausfluß der wahren Unendlichkeit der göttlichen Schöpfermacht, die reine Negativität ist, das absolute Nichts, als welches manche Mystiker Gott denken, eine Auffassung, die auch, über Scholem vermittelt, Benjamin vertraut ist<sup>47</sup>: „Auch Kinder sind solche Träger irrationaler Fülle [ . . . ] das Rührende an einem Kind liegt darin, daß es noch nicht bestimmt, noch nicht beschränkt ist, alle zahllosen Möglichkeiten noch in sich hat, die der Mann bereits verlor. Die kindliche Menschheit, die primitiven Völker sind ebenfalls Träger solcher unbeschränkten Möglichkeiten [ . . . ] Die primitive Naivität ist der glückliche Zustand, aber nur negativ, nicht wegen eines positiven Inhalts.“<sup>48</sup>

Wie leicht zu bemerken ist, verengt diese kraftvolle Polemik die ganze Romantik aus durchsichtigen Beweggründen auf einige Grundzüge der Frühromantik (wobei sich gelegentlich die anständigen adligen Romantiker wie Arnim von den bürgerlichen Reflektierern wie Schlegel lobenswert abheben). Am weitesten fehl geht aber die eifertige Aburteilung des anderen Auswegs, nämlich der romantischen Reflexion und des Dialogs. Es mag auf vieles zutreffen, daß sich auch hierin nur die Bequemlichkeitsliebe des bei sich bleibenden Subjektivismus ausstreckt; „Der Romantiker weicht der Wirklichkeit aus, aber ironisch und mit der Gesinnung der Intrige. Ironie und Intrige sind nicht die Stimmung eines Menschen auf der Flucht, sondern die Aktivität eines Menschen, der, statt neue Wirklichkeiten zu schaffen, die eine Wirklichkeit gegen eine andere ausspielt, um die jeweilig gegenwärtige, begrenzende Wirklichkeit zu paralysieren. Ironisch entzieht er sich der beengenden Objektivität und schützt sich davor, auf irgendetwas festgelegt zu werden; in der Ironie liegt der Vorbehalt aller unendlichen Möglichkeiten. So wahrt er sich seine innere, geniale Freiheit, die darin besteht, keine Möglichkeit aufzugeben.“<sup>49</sup>

Mit der Wiederholung des Subjektivismus-Vorwurfs ist aber der romantische Protest gegen die versteinemde Ordnung der kontinuierlichen Zeit nicht völlig auszuloten. Die romantische Subjektivität der Reflexionen und Dialoge, der Übersetzungen, Interpretationen und Kritiken birgt in ihrer Tiefe einen Gedanken, den ans Licht zu heben sich Benjamins Dissertation bemüht: die Sprengung der leeren Zeit in der Annihilation der Erscheinungen, um in einem erfüllten Moment die Idee aufleuchten zu lassen. Wie sehr und oft auch immer das „Gerede“ der reflektierenden Romantiker diesen messianischen Durchbruch verfehlt —vermutlich immer—, seine Erwartung ruht als schimmernder Grund in ihren theoretischen Schriften. In leicht veränderter Gestalt findet sich der Gedanke noch bei Benjamin, von der Traktatversion der Philosophie bis zu seiner Kafka-Deutung. Die unendliche Umkehr-

<sup>46</sup> A.a.O., S. 97 f.

<sup>47</sup> Wenn Gott nicht mehr als Person mythisch und auch nicht metaphysisch als reines Sein, das mit dem Nichts identisch ist, so daß Hegel es ins Werden, den Naturkreislauf der Individuation und ihrer Vernichtung, übergehen läßt, gedeutet wird, dann folgt aus dem göttlichen Nichts evidentere als die Schöpfung ihre Vernichtung als wirklicher Gottesdienst, der die wahre Weltpolitik ist, „deren Methode Nihilismus zu heißen hat“ (Benjamin: Theologisch-politisches Fragment, Ges. Schriften, Bd. 2, S. 204). Gegen den relativen Untergang im Naturkreislauf, der die ewige Wiederkehr des Gleichen ist, führt Benjamin den ewigen Untergang des Irdischen im Glück an, mit dem Blick auf die höchste Lust, in der das empirische Subjekt und seine Welt zergehen. „Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt.“ (A.a.O., S. 204)

<sup>48</sup> Schmitt, a.a.O., S. 102.

<sup>49</sup> A.a.O., S. 105.

Iteration der Reflexionen, Auslegungen und Kritiken, nicht der Geradeausmarsch des evolutionären Fortschritts, sind die Stationen eines Studiums, mit dem die Hoffnungslosen, in deren Silhouette sich die vorbewußten Naiven ebenso wie die selbstbewußtesten Romantiken einfügen, der insgeheim wesenslose Gegensatz der Subjektivität, das heidnische Grauen der Naturgeschichte in eine rätselweltliche Schrift verwandeln und sich damit Aufschub des Verdammungsurteils durch ein selbst verschuldetes Gericht erlisten, bis der Messias kommen mag.<sup>50</sup> Jedes Aufleuchten der Idee in einer Kritik gewinnt glückliche Zeit, und neben der Verwandlung der Schreckenswelt in eine auszulegende Schrift verblaßt jede metaphysische oder anthropologische Sollensethik zu einem akademischen Ornament eben jener Welt, gegen die sie sich angeblich richtet.<sup>51</sup>

Schmitt will seinen dezisionistischen Neukatholizismus vom Odium der regressiven Romantik freihalten.<sup>52</sup> Es läßt sich aber schwerlich bestreiten, daß der romantische Narzißmus vielerlei Gestalten annehmen kann, auch solche, denen die Manie nicht ins Gesicht geschrieben steht wie dem restaurierten Katholizismus, der sich seiner rationalen Systematik und realistischen Ontologie rühmt. Der romantische Narzißmus ist, zusammenfassend gesagt, ein Produkt der Modernisierung und eine Reaktion gegen ihre entfremdenden Aspekte, von denen hier nur in Stichwörtern aufgezählt werden sollen:

- die Überkomplexierung der Gesellschaft und Kultur, die in ein Chaos der Impulse, Informationen und Gefahren abgleiten,
- die Verdinglichung, Mediatisierung, Kommerzialisierung und Funktionalisierung der Menschen, Institutionen und Dinge,
- die Entmythisierung, Entmagisierung, die das Leben banalisieren und veröden,
- die Auflösung der sinnstiftenden und handlungsorientierenden Weltbilder, die in Relativismus und Nihilismus übergeht und gleicherweise der sublim-kulturellen Katharsis den Boden entzieht.

Der magische Vormodernismus und die messianische Sprengung der modernen Welt vollziehen sich in Manie, Enthusiasmus, Rausch, Ekstase, aber ebenso in intellektueller Reflexion und nüchterner Kritik, bis hin zur Anpassung an die erneuerte Traditionalreligion, die gerade wegen ihrer Erneuerung nicht mehr die pure Traditionalität beanspruchen kann. Daher ist es bloße Willkür, wenn Schmitt bestimmt, daß die Romantiker, als sie endlich aus Religionsmimen zu echten Katholiken wurden, aufhörten, Romantiker zu sein.<sup>53</sup>

Die antimodernistische Opposition der Romantik bleibt, und darin ist Schmitt Recht zu geben, bloß kulturell-symbolisch, auf Poesie und Theorie beschränkt. Sie ist unpolitisch,

<sup>50</sup> Benjamin: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 436 f; vgl. Brief an Scholem vom 11.8.34, Briefwechsel, a.a.O., S. 167.

<sup>51</sup> In dieser Gegnerschaft scheint mir doch die rettende Kritik der bewußtmachenden verbündet, wenn nicht verwandt zu sein, gegen die Unvereinbarkeitsbehauptung in J. Habermas' Benjamin-Aufsatz, a.a.O., S. 341 ff.

<sup>52</sup> GleichermäÙen versucht er im übrigen den Historismus von jeder Abstammung aus der Romantik rein zu waschen. Diese habe jenen romantisiert, also für ihre subjektivistischen Zwecke mißbraucht. Benjamin weist hingegen öfter, unter anderem in der Jochmann-Einleitung, auf die Entwicklung der Romantik zum Historismus hin.

<sup>53</sup> Man kann andererseits die Romantik nicht platterweise dem Modernismus eingemeinden, wessen sich K.H. Bohrer's schlampige Antikritik der 'Kritik der Romantik', Frankfurt/Main 1989, befleißigt. Der antimodernistische Subjektivismus ist als funktionale Ergänzung der Modernität dennoch tief ambivalent, auch da, wo er mit Revolutionsparolen spielt oder im Namen der Menschheitsmoral die Feudalstrukturen flüchtig angreift.

aparaktisch, bestenfalls Mitläuferin oder wird, wie Schmitt darlegt, von der Politik benutzt. Der Romantiker geht wie jedes moderne Subjekt natürlich nicht mehr in seiner Kultur auf, wie es viele vormoderne, besonders archaische Menschen trotz der notwendigen Wirtschaftsethik fertigbringen, deren Leben sich in größtem Ausmaße von Magie, manischen und ekstatischen Zuständen und religiösen Rauschprozeduren bestimmen läßt. Die Rationalisierung, Differenzierung und Säkularisierung sorgen für die Diskrepanz zwischen Kultur und Gesellschaft, Feiertags- und Alltagsleben, im Maße der Evolution bis zum Gegensatz der modernen Kultur gegen ihre Gesellschaft, der sich schließlich innerhalb der Kultur als Konflikt zwischen der bürgerlichen Konventionskultur und der romantischen, ästhetizistischen usw. Ersatzkultur wiederholt. Die Romantik steht daher, und nicht nur sie, aber sie wohl am stärksten, vor einem peinlichen Gegensatz, der sich in einem moralischen Dualismus wegarbeiten, aber am besten hypokritisch ignorieren läßt: dem Gegensatz zwischen dem narzißtisch glühenden Idealismus in der Kultur und dem ebenso narzißtisch kalten, naiven oder zynischen Konformismus in der Lebenspraxis: „Man braucht nur festzustellen, wie weit sich die Ironie des Romantikers in der praktischen, ganz gewöhnlichen Wirklichkeit, nicht bloß in Literaturkomödien, gegen ihn selbst richtet. Schwerlich wird man einen mit geistigen Dingen beschäftigten Menschen zeigen können, bei dem weniger Selbstironie zu finden wäre als bei dem typischen Romantiker Adam Müller [ . . . ] Bei Friedrich Schlegel wirkt die Ironie der objektiven Situation oft so komisch, daß sie einem Herold der Ironie, der durch dieses Wort beständig den Vergleich mit Sokrates herauforderte, nicht hätte entgehen dürfen; gerade daß hier jede Selbstironie fehlt, macht dann seine Situation so peinlich, daß man gern darüber schweigt. Die Objektivierung, die in der Selbstironie liegt, der Verzicht auch auf den letzten Rest subjektivistischer Illusion, hätte die romantische Situation gefährdet; dem geht der Romantiker, solange er Romantiker bleibt, instinktiv aus dem Wege.“<sup>54</sup>

Die Diskrepanz ist nicht nur von der modernen Differenzierung bedingt, sondern paßt auch wie angemessen auf den modernen Narzißmus selbst. Denn er sieht sich aufgrund seiner Genialität oder geistesaristokratischen Auszeichnung der hohen Sphäre ohne weiteres berechtigt zur moralisch ungezügeltten Ansnutzung der unteren—geradezu pflichtgemäß, um der hohen Sphäre die leider nötige Naturbasis zu sichern. Wie im Fanatismus kehrt hier der vormoderne Moraldualismus von Binnen- und Außenmoral wieder. Der Zweck heiligt auch hier ungeniert die Mittel. Gott, die Idee, das hohe Ziel usw. fordern den rücksichtslosen Kampf gegen das Heidentum. Und wenn sich das narzißtische Ich um seiner Grandiosität willen weit genug mit der Idee identifiziert hat, kann es seine eigenen Lüste, Launen, Herrschbegierden und Aggressionen als Vollstreckungen im reinen Dienste an der Idee bemänteln. Ein Beispiel für diese Art der Heuchelei bietet ein Brief des Studenten Benjamin an eine sensible Freundin in dem bei ihm damals üblichen hochtrabenden Stil über einen Streit mit einem intimen Freund, der von Benjamins Meinung ein wenig abzuweichen und auf seiner Abweichung—Gipfel der Aufsessigkeit—zu bestehen wagt: „Mit diesem Gespräch, das ich Ihnen eigentlich in diesem Brief kaum sagen kann, haben wir beide die süßeste Versuchung bestanden. Er bestand die Versuchung der Feindschaft, und bot mir Freundschaft mindestens Brüderschaft von neuem an. Ich bestand, indem ich zurückwies, was ich—Sie sehen es—nicht annehmen durfte. [ . . . ] Noch kenne ich

<sup>54</sup> Schmitt, a.a.O., S. 106 f.

garkein Wort, das mein Verhältnis zu Heinle befaßt, aber inzwischen werde ich die reine Freude an dem reinen Kampfe haben. Ich weiß noch nicht viel von ihm, aber ich werde ihn bedenken. Denn es bleibt das Ziel: Heinle aus der Bewegung zu stoßen und dem Geist das übrige zu überlassen.“<sup>55</sup>

Die blaue Blume wuchert im Salon, den die Gattin des brutalsten Manchesterkapitalisten unterhält, manchmal am üppigsten. Wenn die Diskrepanz nicht als Mangel an Selbstironie, sondern als unbekümmerte Geschäftstüchtigkeit auftritt, wundert sich sogar der selber lebenspraktisch nicht gerade erfolgreiche Freund: „Mir hatten die Gedanken Benjamins eine strahlende moralische Aura; soweit ich mich verstehend in sie versetzen konnte, hatten sie eine eigene Moralität, die mit ihrer Beziehung auf die religiöse Sphäre zusammenhing, die damals ganz klar und offen im Fluchtpunkt seines Denkens stand. Dem stand aber in der Beziehung Benjamins zu Dingen des täglichen Lebens ein strikt amoralisches Element gegenüber, mit dem ich mich nicht abfinden konnte, obwohl er es aus der Verachtung des Bürgerlichen rechtfertigte [ . . . ] Es war um ihn etwas von Reinheit und Unbedingtheit, eine Hingabe an das Geistige wie bei einem Schriftgelehrten, der in eine andere Welt verschlagen und auf der Suche nach seiner ‘Schrift’ ist. Es war eine Krise für mich, als ich im nahen Umgang ihre Grenzen erkennen mußte. Sein Leben hatte nicht jenes ungeheure Maß von Reinheit, das sein Denken auszeichnete [ . . . ] Es ging mir auf, daß Benjamin und Dora zwar in der religiösen Sphäre der Offenbarung das Höchste anerkannten, und für mich war das mit der Annahme der zehn Gebote als eines absoluten Wertes in der moralischen Welt noch gleichbedeutend, daß dies aber für sie nicht galt: sie zersetzten sie dialektisch, wo es sich um ihre konkrete Beziehung auf ihre Lebensumstände handelte. [ . . . ] Benjamins Haltung zur bürgerlichen Welt war von einer Bedenkenlosigkeit, die mich aufbrachte, und trug nihilistische Züge. Moralische Kategorien erkannte er nur in der Lebenssphäre, die er um sich aufgebaut hatte, und in der geistigen Welt an. [ . . . ] Oft war, mir ganz überraschend, ein starker Schuß Nietzsche in seinen Reden.“<sup>56</sup>

Der moralische Dualismus, der hier mit dem dekalogisch-rigorosen Universalismus Scholems zusammenstößt, rechtfertigt sich damit, daß er eigentlich triadisch ist und nur zum Schein dualistisch. Die fundamentale Dualität ist nicht moralisch, sondern theologisch: Gott vs. abgefallene Schöpfung oder Natur, Ursprung vs. Geschichte, Transzendenz vs. Immanenz, Idee vs. Phänomen, woraus sich ableitet: Geist oder Genie vs. Materie oder Masse, Geisteselite vs. Spießbürgermenge; (Hoch-)Religion oder (idealistische) Philosophie vs. Heidentum oder Mythos, Erlösung vs. (Kreislauf-)Schicksal usw.<sup>57</sup> In der unteren, das Göttliche negierenden Sphäre entsteht in deren Extrem, im Untersten, das in der unteren Sphäre selbst als deren Unten verachtet wird, die Negation der unteren Sphäre, also die Negation der Negation, das Dritte, das allerdings keine Synthese ist. Die Dualität reflek-

<sup>55</sup> G. Scholem und Th. W. Adorno (Hg.): Walter Benjamin—Briefe, Frankfurt/Main 1966, S. 95 f. Nachdem der Freund im nächsten Jahr bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges in den Freitod gegangen ist, errichtet Benjamin einen Privatkult um ihn und seine nicht gerade erstrangige Lyrik.

<sup>56</sup> Scholem: Freundschaft, a.a.O., S. 70 f. Es handelt sich um Debatten in der Schweiz 1918. Schon 1916 äußert Benjamin zu Scholem den Privilegienanspruch des Geistesaristokratismus: „Die Wahrheit zu haben, genügt, um einen Anspruch auf Lebensführung zu berechtigen“ (A.a.O., S. 41). Vgl. oben S. 122.

<sup>57</sup> Kierkegaard, dessen ‘Entweder—Oder’ Benjamin 1913 voller Erregung neben Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’ liest (Scholem/Adorno (Hg.): Benjamin-Briefe, a.a.O., S. 47), führt über den Benjamin tief beeinflussenden Dualismus Kants, die Stadien des Ästhetischen und des Ethischen, hinaus in späteren Schriften als höchstes Stadium das religiöse auf.

tiert sich innerhalb der unteren Sphäre, aber umgekehrt: das Untere vertritt hier die ursprünglich obere Sphäre. Im Kampf Gottes oder des menschlichen Geistes in Gestalt des Genies, des von Gott Erwählten, gegen die ungöttliche Sphäre dient das Dritte, deren Negation, als Verbündeter, oder der Geist nimmt sogar die Gestalt des Dritten, des Unteren des Unteren, also des Untersten, an. Das Genie darf zum Beispiel die fluchbeladene Welt des Geldmaterialismus mit dem Zynismus der rücksichtslosen Ausnutzung bekämpfen. Die Zerstörung der Negation erfolgt dadurch immanent: die böse Welt geht am Extrem ihrer eigenen Bosheit, vom Genie gegen sie selbst gewendet, zugrunde.

Diese Idee der Negation durch das Extrem des zu Negierenden, eine notorische Figur der Dialektik, findet sich bei Benjamin schon in den Jugendschriften<sup>58</sup>; sie hat vielfältige Wurzeln:

1. Mit Hegel erreicht, verstärkt durch Kants Zertrümmerung der alten, transzendenten Metaphysik, das geschichtsphilosophische Denken den Punkt, wo sich die Geschichtsphilosophie als die wahre Theodizee ansehen darf, die Metaphysik das Dasein Gottes, seine Allmacht, Allweisheit und Allgüte gerade durch die Geschichte beweist, also durch jene Sphäre, deren keinen Gerechten verschonende Übel das Dasein Gottes in Frage stellen und die von der alten Metaphysik als strukturloser Bereich des ewigen Durcheinanders verachtet wurde. Das Absolute ist nur als Totalität, muß also seine Negation, das Kontingente, Endliche, Zeitliche, scheinbar Regellose, umfassen, sich durch dessen immanente Selbstaufhebung als Absolutes erweisen. Der Weltgeist verwirklicht sich durch die tätigen Leidenschaften, also durch das Menschliche, das traditionellerweise die Metaphysik als dem Göttlichen oder Absoluten am fernsten verachtet. Selbst die egoistischen Begierden und blinden Triebe, die platonische *επιθυμία*, die das Tierische im Menschen fortsetzt, dienen der List der Vernunft. Und nur die Mentalität des Kammerdieners nimmt die Übel der Menschennatur, das Allzumenschliche der weltgeschichtlichen Helden und Genies als Zeugnis gegen deren Erhabenheit.<sup>59</sup>

2. Wie oben dargestellt, gefällt sich die Romantik darin, gegen die verödende Alltagswelt der Modernität, gegen die entgötterte Realität des Bürgerverstandes, das Untere heraufzurufen, das Antirationale: das überholte Alte, das Dämonische, als Aberglaube Abgetane, das Grotteske, Unheimliche, Unbewußte, aber auch das Vorrationalale: das Naive, Volkhafte, Kindliche, scheinbar Wertlose usw. Darin träumt noch ein Erbe der göttlichen Schöpfung und des „adamitischen Namengebens“ (Benjamin), und das romantische Genie erweckt die paradisische Magie zum neuen Leben, wonach der Kritiker schließlich in deren Konfiguration die Idee aufleuchten läßt. Der Romantiker zerbricht die Realität, indem er ihr Unterstes, das magische Erbe, mit der transzendenten Idee zum erscheinenden Identitätspunkt zusammenzwingt.

Der Ästhetizismus der Schwarzen Romantik setzt sich im Artismus der Avantgardekunst des 19. Jahrhunderts und der Neuromantik fort. Das Exzeßgenie der Boheme pflegt in

<sup>58</sup> Vgl. 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' 1912 und 'Metaphysik der Jugend' 1914.

<sup>59</sup> Letztlich entspringt dieser Dialektikgedanke mit dem universalistischen Monotheismus in der Achsenzeit, bei Zarathustra oder der altisraelischen „ethischen Prophetie“ (M. Weber): die allgütige oder zur Erfüllung der vertraglichen Verheißungen verpflichtete Allmacht Gottes erfordert zu ihrer Apologie eine Theodizee der weltgeschichtlichen Übel, daß diese von der Menschheit selbst ethisch verschuldet (Erbsünde) oder als Mittel, Ansporn der träg-animalischen Menschennatur, zur Verbesserung der Welt, Herstellung der Güter, notwendig seien.

seiner gegenbürgerlichen Subkultur die ostentative Verachtung der Spießbürgerkonvention mit deren Ausnutzung zu verbinden. Und die extremen Kunstwerke werden seitdem erlebt, als ob sie eine messianische Chiffre seien.

3. Der Anarchismus der radikalsten Linkshegelianer wie des jungen E. Bauer und M. Stirners sammelt sich unter der Parole „Kritik als Zerstörung“. Dazu gesellt sich Bakunin, der auf eigene Art für den befreienden Sinn der Negation der Negation eintritt. Seitdem besingt der Anarchismus bis in die Gegenwart die Zerschlagung des schlechten Bestehenden als den Akt der Befreiung der Menschheit. Noch die Seitentriebe des Anarchismus bei Sorel und im Surrealismus, die Benjamin tief beeinflussen, setzen sich zum obersten Ziel die katastrophische Zerstörung, die der radikal moralische Mythos (das Reich Gottes oder der Generalstreik) bei seiner Verwirklichung oder der poetisch-direkte Ausbruch des Traumes der Realität bereiten, ohne daß an den Wiederaufbau oder auch nur an einen positiven Grundriß der Zukunft nach der Zerstörung ein Gedanke verschwendet werden soll. Darin ähnelt der Anarchismus einer Radikalisierung des Kantschen Moralismus, so wie ihn der junge Hegel in Jesu Protest gegen die zur schlechten Konvention und Korruption erstarrten Institutionen verkörpert sieht; und Sorel zieht eine Parallele zwischen dem Donnern der altisraelischen Propheten gegen Egoismus, Luxus, Götzendienst und der Zivilisationskritik Rousseaus.<sup>60</sup> Die Zerstörung der entfremdeten Formen, grotesk wuchernden Institutionen und drückenden Luxuslasten ist unmittelbar die Rückkehr zum Wesen der Menschheit, das sich in freier Assoziation entfaltet, die nur in steter Negation der empirischen Natur, auch der Menschennatur und deren Drang zur Verdinglichung, „a s'échapper vers la décadence“,<sup>61</sup> leben kann. Ein Wiederaufbau oder Neubau der komplexen Gesellschaft mit fortschreitender Arbeitsteilung und expandierenden Funktionalsystemen würde unvermeidlich Herrschaft und Entfremdung wieder einführen.<sup>62</sup> Eine ihrer selbstbewußt gewordene Menschheit konzentriert sich nicht auf die nebensächlichen Beschäftigungen mit Naturzwecken, die sich in Machterwerb, Machtbesitz, Machtausstellung und Konsumtion erschöpfen.<sup>63</sup>

4. Andererseits setzt seit jeher der Materialismus das höchste Gut nicht in die moralische Askese und ein jenseitiges Paradies, sondern in die irdische Glückseligkeit von der Hedone bis zu sublimeren Triebbefüllungen. Der Hegelianer Marx fügt dem hinzu, daß

<sup>60</sup> Sorel liegt es allerdings fern, sich dem pathetischen Zivilisationsprotest anzuschließen, denn der Moralismus der Propheten und Rousseaus Subjektivismus scheinen ihm selbst zur Dekadenz, zur schwärmerischen Aufweichung der hohen Zivilisation, zu gehören, zur spätzivilisatorischen „Barbarei der Reflexion“, wie er sie mit Vico nennt, die nach dem heilenden ricorso zur primitiven Barbarei verlangt.

<sup>61</sup> Sorel: *Matériaux d'une Théorie du Proletariat*, Paris 1919, S. 48.

<sup>62</sup> Der Anarchismus geht daher weit über die kühnsten Gedanken der Romantik i.e. S. hinaus. Für ihren adventistisch gestimmten Subjektivismus bleibt das Reich Gottes eine positive Zukunft. Soweit sie die Anarchie akzeptiert, wird sie sogleich betulich integriert, z.B. bei Friedrich Schlegel: „die Anarchie ward die Mutter einer wohlthätigen Revolution“ (Über das Studium der griechischen Poesie, in: *Kritische Schriften*, hg.v. W. Rasch, München 1970, S. 127).

<sup>63</sup> Vgl. Benjamins Spott gegen das Arsenal der „conspicuous consumption“ (Th. Veblen) im bürgerlichen Interieur und sein dazu entsprechendes Lob auf den „destruktiven Charakter“ (Ges. Schriften, Bd. 4, S. 396–398). Der relativistische Historismus erscheint als die Ideologie des Luxuswarenhouses, in dem der müßig-ästhetizistische Historist zwischen den aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang gelösten und damit ihrer Geltung verlustigen Traditionen flaniert. Dagegen stellt Benjamin der Weltpolitik, „deren Methode Nihilismus zu heißen hat“ (Theologisch-politisches Eragment, Ges. Schriften, Bd. 2, S. 204), die Aufgabe, die ewige und totale Vergängnis der Natur zu erstreben. Im Grunde ist aber der ästhetizistische Historismus schon ein seiner noch unbewußter Nihilismus.

die ganze Geschichte in erster Linie von „unten“, von den technisch-wirtschaftlichen Entwicklungen und Klassenkämpfen bestimmt wird und daß gerade die verachtete unterste Schicht seiner zeitgenössischen Gesellschaft, die bildungs- und besitzlosen Proletarier (die an die Materie auf immer geketteten Hyliker), mit dem Kapitalismus Elend und Entfremdung, aber auch den luxuriösen Troß des Bürgertums, nämlich seine hochgepriesene Kultur, beseitigen wird, um das klassenlose Reich der Freiheit auf der Basis einer mit höchster kalkulativer Nüchternheit und technischer Rationalität konstruierten Überfließwirtschaft für Alle zu errichten. Der nüchterne Geist der technischen Kalkulation, Gegensatz zu dem ihn zutiefst verachtenden Bildungshumanismus, wird den dämonischen Firlefanz des spätbürgerlichen Rokoko auf den Schutthaufen fegen.<sup>64</sup>

5. Noch weiter als Hegel rückt Nietzsche die Wahrheit in die Geschichte und ihren ewigen Wandel der Perspektiven, aber anders als der Historismus. Das Geschichtliche ist nicht mehr eine vorläufige Stufengestalt des Absoluten auf dem Wege zur reflexiven Totalität, sondern es *ist* vollkommen das Absolute, und je ephemerer umso mehr, läßt sich paradox sagen, denn in den Kreisläufen, welche die ewige Wiederkehr des Gleichen zeichnet, steigt jener Mensch über sich hinaus zum Übermenschentum auf, der das dionysische Leben bejaht und ihm den eigenen Stil aus seiner Perspektive aufprägt: dem steht die Zeit still, und seinem Machtwillen erschließt sich das Sein. Nichts ist daher dem Übermenschen ferner als die herkömmliche Ewigkeit der leeren Zeit.

Von Nietzsches Evangelium führen mancherlei Erblinien in bescheidenere Denklagen herab. Die in unserem Zusammenhang wichtigste ist die zur Neuromantik<sup>65</sup>: von Hofmannsthal, der den Tiefsinn an der Oberfläche verstecken will, über die damals wieder aufkommende Physiognomik, Rassenkunde und Graphologie, den Intuitionismus des seelischen Ausdrucks und des diskriminativen Äußeren, bis zu Simmels essayistischer Versenkung in die Oberfläche des Einzelnen. „Die philosophischen Begriffe sollen nicht immer nur in ihrer eigenen Gesellschaft bleiben, sondern auch der Oberfläche des Daseins geben, was sie zu geben haben“, heißt es in der bekannten Einleitung zu seinem späten Meisterwerk über Rembrandt.<sup>66</sup> Das Leben gipfelt in jedem gestalthaften, trefflich geformten Einzelnen, in dessen Perspektive sich eine Welt präsentiert, indem alle drei Zeitdimensionen konvergieren, und es verschlingt dies Einzelne in die unendliche Vielrelationalität und Vieldeutigkeit der Welt. Darin wird es zum dionysischen „Überleben“, die „Immanenz der Transzendenz“. Der Tod des Einzelnen, da er ihm die abgeschlossene Einmaligkeit sichert, macht die Größe der singulären Identität aus, auch wenn es sich nicht wie das Genie sein „individuelles Gesetz“ zu geben vermag.<sup>67</sup>

Wie weit sich in der essayistischen Suche der Neuromantik nach neuen Themen und

<sup>64</sup> Benjamin schließt sich nicht der seinerzeit aufkommenden Säkularisierungsthese von Gogarten und anderen an, die in der kommunistischen Gesellschaft ein Säkularisat des Gottesreiches entlarven will. Stattdessen skizziert er eine Dialektik, durch die das zu Recht nach irdischem Glück strebende Irdische seinen Untergang im Glück findet und so das Kommen des Gottesreiches befördert, das in einer anderen Richtung liegt und der profanen Glücksordnung nicht ähnlich ist (a.a.O., S. 203 f).

<sup>65</sup> Nebenbei erwähnt zu werden verdient hier aber auch Heidegger. Setzt er sich auch gegen Nietzsches Machtwillenslehre als der Spitze der abendländisch-subjektivistischen Seinsvergessenheit ab, so wird ihm nicht nur von Dilthey die Einsicht vorbereitet, daß allein dem durch Geschichtlichkeit ausgezeichneten und diese bejahenden Menschen-„Dasein“ der Zugang zum Verständnis des Seins offen steht.

<sup>66</sup> Berlin 1916, S. VII f.

<sup>67</sup> In dem 1918 posthum veröffentlichten Werk 'Lebensanschauung' trägt der zentrale Essay den Titel 'Das individuelle Gesetz'.

unverbrauchten Objekten, nach aparten und überraschenden Innovationen und in deren ideologischem Reflex, der neuromantischen Verherrlichung der Jugendvitalität und Lebensagilität, die wachsenden Konkurrenzzwänge des spätkapitalistischen Kulturmarkts auswirken, mag bei jedem Autor verschieden sein, gemäß seiner Abhängigkeit sowohl vom Kulturmarkt als auch vom Jahrmarkt der Eitelkeit. Gewiß drücken aber dieser Antikonventionalismus und irrationale Individualismus nicht nur die edle Rebellion der lebendigen Seele gegen die toten „Formen“, gegen die entfremdeten Institutionen und erdrückenden Funktionssysteme im Spätkapitalismus aus, die keine rationale Vermittlung zwischen dem Einzelnen und dem Gesellschaftlichen mehr zulassen.<sup>68</sup> Diese wohlwollende ideologiekritische Deutung, im Gefolge des späteren Lukács' verbreitet, sollte durch jene im Gefolge Adornos (vgl. oben S. 115 f) ergänzt werden.

6. Die engen Grenzen des Allgemeinen, vor allem die starre Abstraktheit und Beschränktheit des Begriffs sind die exponierten Bastionen des traditionellen liberalen Rationalismus, gegen die sich die wuchtigsten Angriffe der Lebensphilosophie richten.<sup>69</sup> Wie rasch dieses Rebellentum seine Sorelsche Gewaltsympathie in Ambivalenz verwandeln kann, zeigt in den Zwanziger Jahren Carl Schmitt, als ihm das Gegenallgemeine, der Ausnahmefall, die Gründe für seine Rechtfertigung der Diktatur liefert, und zwar nicht für die des Proletariats. „Gerade eine Philosophie des konkreten Lebens darf sich vor der Ausnahme und vor dem extremen Falle nicht zurückziehen, sondern muß sich im höchsten Maße für ihn interessieren. Ihr kann die Ausnahme wichtiger sein als die Regel, nicht aus einer romantischen Ironie für das Paradoxe, sondern mit dem ganzen Ernst einer Einsicht, die tiefer geht als die Generalisationen des durchschnittlich sich Wiederholenden. Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“<sup>70</sup> In diesen suggestiven Sätzen, deren schwungvolle Dialektik nicht über die Falschheit ihres argumentativen Gehaltes hinwegzutäuschen vermag, spricht sich die aus der Romantik bekannte gelangweilte Verachtung des Durchschnittlichen, der spießbürgerlichen Alltagsroutine und des liberalen Rationalismus aus, dem sich das juste milieu hingibt und der sich für Schmitt am ärgerlichsten in der sozialwissenschaftlichen Statistik, in der rechtsstaatlichen Sekurität und im parlamentarischen Kompromißbetrieb verkörpert. Die wissenschaftlichen Gesetze und moralisch-rechtlichen Normen der bürgerlichen Vernunft sind weltfremd, Fassaden oder hybride Konstrukte. Das „konkrete Leben“ erscheint in deren Perspektive fälschlich als Ausnahme, die Wirklichkeit als Extrem. In Wahrheit ist aber die Vernunft Akzidens oder sogar nur Schein. Wie sich im Ausnahme-

<sup>68</sup> „Die Gesellschaft will eine Ganzheit und organische Einheit sein, sodaß jedes ihrer Individuen nur ein Glied ist; in die spezielle Funktion, die es als solches zu üben hat, soll es womöglich seine gesamten Kräfte gießen, soll sich umformen, bis es ganz zum geeignetsten Träger dieser Funktion geworden ist. Allein gegen diese Rolle sträubt sich der Einheits- und Ganzheitstrieb, den das Individuum für sich allein hat. Es will in sich abgerundet sein und nicht nur die Gesellschaft abrunden helfen“ (Simmel: Die Religion, Berlin 1906, S. 64). Mit dieser an die neuhumanistische Modernitätskritik, z.B. Schillers, anklingenden These meint Simmel aber mehr eine sozialanthropologische Grundstruktur als deren spezielle Zuspitzung im Spätkapitalismus.

<sup>69</sup> Noch im Kernstück der negativen Dialektik Adornos hallt ein ziemlich ähnliches Echo dieser Kritik am unterdrückenden, das Einzelne verstümmelnden Allgemeinbegriff wieder, welche die Lebensphilosophie des späten Simmel vorträgt.

<sup>70</sup> C. Schmitt: Politische Theologie, München 1934, S. 22.



fall der wahre Inhaber der staatlichen Souveränität „offenbart“,<sup>71</sup> so enthüllt sich in der Ausnahmesituation das echte Leben der todgeweihten Existenz.<sup>72</sup> Die Normalität und Sekurität sind Ideologie, der Durchschnitt und die Masse feige Flucht vor der folgenschweren Entscheidung und die Allgemeinheit überhaupt Dekadenz oder bloße Mechanik. Kehren wir also die Perspektive um und ziehen den grauen Schleier der Regelmäßigkeit weg, so zeigt sich das Leben in seiner dionysischen Dynamik, aber zugleich seine Zucht erwartend durch den gefährlich lebenden und heroisch stilisierenden Übermenschen (Nietzsche) oder durch die traditionsgeweihte Hierarchie der Kirche (Schmitt). In jedem Falle übernimmt die nötige Disziplinierung des Lebens eine Diktatur über die bürgerlichen Individuen und das von ihnen hervorgebrachte Proletariat, die geistesgeschichtlich zwischen der Hierarchie und dem Übermenschen eingezwängt sind.

Eine radikale Konsequenz aus diesem Dialektikgedanken der Zerstörung des Negativen durch dessen immanentes Negatives, den wir in verschiedenen Wurzeln verfolgt haben, ist zweifellos der surrealistische Anarchismus des direkten Traumausdrucks. In ihm verbinden sich die Lust der befreienden Expression mit dem Umsturz der schlechten Welt. Soll jedoch diese Welt, anders als die Gnosis will, nicht am Schmerz zugrunde gehen und die Lust nicht allein den wenigen, wissenden Aktivisten zufallen, die sich in der action directe befreien, soll die ganze Menschheit, wie es die höchste Moral fordert, in irdischer Glückseligkeit vergehen, so werden Anstalten nötig, rasch immer komplexere, die uns allzu bald in eine andere, allerdings gnadenlos reale Dialektik verstricken, in die der Mittel und Zwecke, der Natur und abstrakten Gegennatur, vor der jener Anarchismus ahnungsvoll zurückschreckt. Zieht man sich aber von diesem Dilemma der moralischen Praxis überhaupt zurück und verharret in der Theorie, so zerfällt das dialektische Denken unmittelbar in die dualistische Ideologie. Es gleicht sich der ebenso infamen wie zählebigen Dualität in der bestehenden Gesellschaft an: die große Rebellion des radikalen Ideals in der Gegenkultur Hand in Hand mit dem zynischen oder heimlichen Konformismus in der realen Lebenspraxis. Es ist eine Dualität, die von Kants schmählicher Anpassung des kategorischen Imperativs an die Bürgerordnung in der 'Metaphysik der Sitten' und von Hölderlins Diskrepanz zwischen seinem lyrischen Protest gegen „die klugen Ratgeber“ der Anpassung und seinen eigenen klugen Ratschlägen an den Stiefbruder Karl, sich an das Spießerberleben anzupassen, bis zu den wohlbekannten Phänomenen der lebenspraktischen Klugheit der Frankfurter Schule reicht. Am Ende behält Schmitt im ungewollten Verein mit Marx und Freud, jeder in seiner Version, recht, daß die Rebellionen der abstrakten Universalitätsidee nur pathischer Ausdruck oder ideologische Verschleierung der wirklichen Praxis sind, also deren Stabilität dienen. Selbst die schärfste Dualität besteht nur an der Oberfläche; in Wahrheit geht sie aus ein und derselben schlechten Wirklichkeit hervor.

#### HITOTSUBASHI UNIVERSITÄT

<sup>71</sup> A.a.O., S. 20.

<sup>72</sup> A.a.O., S. 22. Schmitt zitiert hier Kierkegaard anonym. Man darf im übrigen die Grenze zwischen dieser lebensphilosophisch-dezisionistischen Ideologiekritik und der scheinbar ähnlichen Psychoanalyse nicht übersehen. Auch Freud entziffert an der Ausnahme das verborgene Wesen der Normalität, an der psychischen Krankheit die Tiefenstruktur der Gesundheit: die Krankheit ist nur ein extremer Grad der Triebdynamik, die eine Sozialkultur geschichtlich zufällig als gesund bestimmt. Ungleich Schmitt will jedoch die Psychoanalyse beide Seiten verändern: die Gesundheit zur höheren Toleranz erweitern und die Krankheit zur heilenden Selbstreflexion ihrer pathogenen Motive am Leitfadene allgemeiner Muster der Ontogenese anregen.