

Geist und Sexus. Benjamins Sprachphilosophie als Jenseits des Geschlechterprinzips

Karin Stögner

Institut für Soziologie, Universität Wien
karin.stoegner@univie.ac.at

Abstract In diesem Artikel wird die Entwicklung von Walter Benjamins Sprachphilosophie hin zur materialistischen Geschichtsphilosophie anhand allegorisch gefasster Weiblichkeitsbilder nachgezeichnet. Ideologiekritisch wird dabei das Spannungsfeld von Warenfetisch und *promesse de bonheur* beleuchtet, in welchem Benjamin die Figur der „Hure“ als widersprüchliche Verkörperung des bürgerlichen Tauschgesetzes und des Fetischcharakters der Ware situiert. Die „Hure“ wird ihm zum Aufhänger einer Gesellschaftsdiagnose, die um die Verstrickung von bürgerlichem Tauschverkehr, Sexualmoral und Geschlechterverhältnissen kreist. Die Allegorie des Engels der Geschichte steht dabei im Zentrum der Darstellung.

Keywords: Geschichtsphilosophie, Geschlechterverhältnisse, dialektisches Bild, Fetischcharakter der Ware, Sexualmoral

Immer bleibt der Sprechende von der Gegenwart besessen. Also ist er verflucht: nie das Vergangene zu sagen das er doch meint. Und was er sagt, hat schon lange die stumme Frage der Schweigenden in sich befaßt, und ihr Blick fragt ihn, wann er endet. Er soll sich der Hörenden vertrauen, damit sie seine Lästerung bei der Hand nimmt und sie bis an den Abgrund führt, in dem die Seele des Sprechenden liegt, seine Vergangenheit, das tote Feld, zu dem er hinirrt. Da wartet aber die Dirne schon lange. Denn jede Frau hat die Vergangenheit und jedenfalls keine Gegenwart. Darum behütet sie den Sinn vor dem Verstehen, sie wehrt dem Mißbrauch der Worte und läßt sich nicht mißbrauchen. (GS II-1:93)¹

Der Zyklus mit dem Titel *Das Gespräch*, dem obige Textstelle entnommen ist, stammt aus den Jahren 1913/14 und blieb zu Lebzeiten Benjamins unveröffentlicht, kursierte jedoch in Form von Abschriften im Bekanntenkreis des jungen Benjamin. Nach Rolf Tiedemann zeugen diese kurzen Texte von der „Intention des jungen Autors, etwas Bündiges – wie immer auch literarisch facettiert – zur Artikulation einer Metaphysik der Jugend beizutragen [...]“ (GS II-3:919) Sprache steht im Zentrum dieser Überlegungen, die Auseinandersetzung mit ihr jedoch kreist um eine

¹ Aus den Gesammelten Schriften Walter Benjamins wird wie folgt zitiert: GS Bandzahl-Teilbandzahl:Seite.

bestimmte Vorstellung der zeitgenössischen Geschlechterverhältnisse, festgemacht am Verhältnis ‚Intellektueller‘ – ‚Dirne‘. Beim ersten flüchtigen Lesen des eingangs zitierten Denkbilds ist das Urteil über Benjamin oft allzu rasch bei der Hand: die Reproduktion von patriarchalen Geschlechterstereotypen, die ‚sprachlose Frau‘ rückgebunden an die althergebrachte Rolle der Empfangenden (Hörenden), die dem männlichen Subjekt die Matrix seiner Selbstbestätigung abgibt (vgl. Stoessel 1983:76). Obendrein das ominöse Wort ‚Dirne‘, als welche ‚jede Frau‘ benannt zu werden scheint. Jedoch ist Benjamins Blick aufs Verhältnis von Männlichem und Weiblichem – nicht Mann und Frau! – doch um einiges komplexer, wenn auch nicht vorproblematisch. Er ist wesentlich in einer Kritik an den in der zeitgenössischen Jugendbewegung artikulierten Ideal der Geschlechterbeziehungen gebildet und setzt sich bei Benjamin durchaus provokant in seinen frühen sprachphilosophischen Überlegungen durch. In einem zeitgleich mit dem *Gespräch* geschriebenen Brief an Herbert Belmore wird Benjamin deutlich: Auf dessen „einfache Formeln für Mann und Frau: Geist-Natur/Natur-Geist“ entgegnet er:

ich allerdings vermeide hier konkret zu reden und spreche vom Männlichen und Weiblichen lieber: Denn wie sehr durchdringen sich beide im Menschen! Und so verstehst Du, daß ich die Typen ‚Mann‘ ‚Weib‘ für etwas primitiv im Denken einer Kulturmenschheit erachte. Warum bleiben wir allermeist bei dieser Teilung stehen (als Begriffsprinzipien? gut!) Aber wenn man Konkretes meint, so muß die Atomisierung weiter gehen, bis ins einzelste Individuum hinein. Europa besteht aus Individuen (in denen Männliches und Weibliches ist) nicht aus Männern und Weibern. (Benjamin 1978:65).

Ungezweifelt sind diese Darlegungen von der Jugendbewegung und den das fin de siècle charakterisierenden Debatten um die ‚Feminisierung der Kultur‘ geprägt, machen aber deutlich, wie Benjamins Rätselbild der ‚Dirne am Abgrund‘ zu dechiffrieren ist. Etwas sehr vermittelt Tatsächliches, keineswegs einen empirischen Befund, meint er wohl damit, vielmehr eine Figur, Allegorie des Unausprechlichen ebenso wie des Sprachzerfalls, die beide Erfahrungsverlust und Unfähigkeit zur Erinnerung meinen. Es ist damit ein früher Beleg für Benjamins allegorisches Verfahren, das in den Dreißiger Jahren in der Auseinandersetzung mit Baudelaire und Paris als „Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts“ (GS V-1:45) zur vollen Reife gelangen sollte. Mit Sigrid Weigel wäre zu sagen, dass für „Benjamins Theoriearbeit die Bilder des Sexuellen und der Geschlechter gleichsam die Allegorie seines allegorischen Verfahrens“ darstellen, wodurch es ihm gelingt, „auch die Genese verkörperter Vorstellungen und sprachlicher Figurationen“ in die Auseinandersetzung einzubeziehen (Weigel 1997:130f.). Benjamin errichtet keine starren Bilder, sondern rekurriert auf Konstellationen, stillgestellte Momentaufnahmen einer historischen Bewegung, durch welche die Einzelne – ‚Frau‘ oder ‚Hure‘ – aus dem sie einbettenden Zusammenhang gleichsam herausgesprengt wird und sich zur monadischen Figur kristallisiert. Die Zerstückelung und Entseelung des Konkret-Leiblichen, die dabei statthat, nähert Benjamins Konzeption der Allegorie an, die auf außerhalb ihrer selbst liegenden „differentiellen Sinn“ (Fürnkäs 1988:189) und „nichts signifikante Sprachmomente“ (Menninghaus 1995:15) verweist. Es wird jedoch das Verhältnis umgekehrt: die Allegorie als „andere Rede“ wird zur „Rede des Anderen“ (Weigel 1990:47), bei Benjamin zur Rede explizit *der* Anderen, genauer der

Schweigenden oder Verstummten, derer, die aus dem phallogozentrischen Universum von Herrschaft ausgeschlossen ist – Nicht-Identisches, Nicht-Herrschaftsfähiges, von der Gesellschaft ‚Verworfenes‘, ‚Unrat‘ der Weltgeschichte. Darauf konzentrierte Benjamin sich schon früh, wie selbiger Brief an Belmore mitteilt. Quasi in Reaktion gegen den romantisierend-ästhetisierenden Blick auf die „Hure“, welcher sie erst recht verdinglicht, greift er sie heraus und entfremdet sie als „Die Hure“ erneut. In solcher (künstlerischen) Entfremdung konvergieren Geist und Sexus: „Wenn wir selber so eine Art privater Persönlichkeitswürde uns reservieren wollen, so verstehen wir nie die Dirne. Aber wenn wir selbst all unsere Menschlichkeit als ein Preisgeben vor dem Geist empfinden und kein privates Gemüt, keinen privaten Willen und Geist dulden – so werden wir die Dirne ehren. Sie wird sein was wir sind.“ (Benjamin 1978:67) Bloßer Geist und bloßer Sexus als die beiden „lebenswidrigen Abstrakta“, wie Benjamin 1931 im Kraus-Aufsatz sie nennt, kommen „zur Ruhe“ nur, „indem sie einander erkennen“ (GS II-1:354). Dieses gegenseitige Erkennen findet nicht in der „Vergeistigung des Geschlechtlichen. Diesem köstlichen Männerinventar“ statt, wohl aber in einer „Vergeschlechtlichung des Geistigen: Dies ist die Sittlichkeit der Dirne“ (Benjamin 1978:67). Als getrennte, unvermittelte sind Geist und Sexus Abstrakta, die im „Geschwätz“ dem Menschen auf den Leib rücken und keine Distanz gewähren.

In dem 1916 entstandenen Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* schreibt Benjamin: „Die abstrakten Sprachelemente aber – so darf vielleicht vermutet werden – wurzeln im richtenden Wort, im Urteil. Die Unmittelbarkeit (das ist aber die sprachliche Wurzel) der Mittelbarkeit der Abstraktion stellte sich richtend ein, als im Sündenfall der Mensch die Unmittelbarkeit in der Mitteilung des Konkreten, den Namen, verließ und in den Abgrund der Mittelbarkeit aller Mitteilung, des Wortes als Mittel, des eitlen Wortes verfiel, in den Abgrund des Geschwätzes.“ (GS II-1:154) Benjamin spricht damit auf die Instrumentalisierung von Sprache an, die im Wissen nicht weniger statthat als in ihrer Unterwerfung unter den Warenfetisch – in der Reklame ebenso wie in der großstädtischen Prostitution. Im Geschwätz als der Abstraktion vom Konkreten als einem in sich Vermittelten wird dieses nicht aufgehoben, sondern negiert, vernichtet – es bleibt unvernommen, unerhört, erstarrt im undurchdringlichen Bild, das immer nur das meinen darf, was die herrschaftlichen Interessen ihm zuschreiben. Angesprochen ist damit nicht zuletzt der sprachliche Positivismus, dem – jede mimetisch-leibhaften Kommunikation mit Dingen als Metaphysik bannend – der betrachtete Gegenstand unter der Hand zum toten wird, über den er urteilt. Er benennt die Dinge nicht mit Namen – dem Konkreten, Erkennbaren (Schweppenhäuser 1992:92) –, sondern bezeichnet, kategorisiert und inventarisiert sie unter Absehung aller besonderen Qualitäten – sie werden zu Abstrakta. In solcher „Überbenennung“ ortet Benjamin den tiefsten sprachlichen Grund allen Verstummens (GS II-1:155). Die Mittelbarmachung der Sprache, ihre Reduktion aufs bloße Zeichen, wodurch sie sich *keinem* Inhalt und Zweck verschließt, macht Sprache eben darin den herrschenden Interessen verfügbar, die jenes ausschließen, was anders wäre – Sprache als ungebrochenes Instrument. Darauf spricht Benjamin wohl auch an, wenn er die Sprache „ein Weib“ nennt (GS II-1:352) – das, worüber Herrschaft je nur verfügt, das bloßes Mittel, nicht in sich selbst ruhender Zweck ist: das ‚Weib‘ als Inbegriff der Verdinglichung von Menschlichem in der kapitalistisch-patriarchalen Gesellschaft.

Verdinglichung aber zeigt gerade die Entfremdung von der Dingwelt an, Hervorkehren der Dinge in der Warenwelt zutage, in der sie als Abstrakta, Warenembleme, in den „Riesenapparat des gesellschaftlichen Lebens“ (GS IV-1:85) eingeschweißt sind. Das Abstrakte nimmt sich fürs Konkrete, das Konkrete fürs Abstrakte. Das Geschwätz ist die Sprache dieses Fetischcharakters der Ware, in ihm wird gerade vom Konkretesten – dem Gesellschaftlichen – abstrahiert, damit aber auch vom Vergangenen. Sprache als bloßes mathematisches Zeichen widersetzt sich der Erinnerung, ja diese ist in ihr gar nicht vorgesehen. Gerade in ihrer vollendeten Rationalität, der Angleichung ans mathematische Zeichen, ihrer Auflösung in eine Reihe von Partikeln, deren Aneinanderreihung willkürlich sei, wird Sprache wieder bannend magisch, Teil des undurchdringlichen mythischen Kreislaufs. Der Faktor der Zeit ist derart aus ihr ausgeschieden, alles bleibt befangen in unreflektierter, ewiger Gegenwartigkeit. „Immer bleibt der Sprechende von der Gegenwart besessen“, schreibt Benjamin in eingangs zitierter Textstelle, und scheint damit auf den Verlust der Erinnerung anzusprechen. Die ‚Frau‘ erscheint sodann in verschiedenen Rollen: als ‚Hörende‘ führt sie den Sprechenden an den Abgrund seiner Vergangenheit, als ‚Dirne‘ wartet sie ebendort schon lange. Sie wird zur Hüterin einer Schwelle, wacht übers Vergangene, das in der instrumentellen Sprache des Sprechenden keine Gegenwart hat.

Gerade jene Gestalt also, durch welche die Verdinglichung am unvermitteltsten hindurchgeht, mahnt an das ihr selbst entgegengesetzte Eingedenken des Sprachlos-Vergessenen. Das Vergangene ist das Sprachlose, ihm wird im modernen Leben so wenig Platz gewährt wie den realen Frauen, die dem Vergessenen, damit Vergangenen der Kultur angehören: „Denn jede Frau hat die Vergangenheit und jedenfalls keine Gegenwart“ (GS II-1:93) – die „Frau“ erstarrt in ihrem Bild, dem überkommener gesellschaftlicher Verhältnisse. Diese Frauengestalten sind nicht-herrschaftsfähig, zur Gesellschaft gleichsam exterritorial oder verquer. Indem Herrschaft sich über sie hinweg und durch sie hindurch vollzieht, haben sie daran mittelbar Anteil. Diese Zweideutigkeit, Teil des herrschaftlichen Zwangszusammenhangs zu sein und doch über ihn nichts zu vermögen, kennzeichnet die Unterdrückten der Gesellschaft, für sie stehen die Frauenfiguren in ihren variablen Facetten bei Benjamin ein. Ihre ‚eigentliche‘ Sprache aber ist unerhört, wo sie laut spricht, wird sie ebenso geschwätzig wie die sie umgebende Warenwelt, der sie doch mit stummer Stimme – hier berühren sich die Gegensätze auch lautlich – den Weg ins Abgeschiedene, Vergessene weisen sollte. „Sprechende Frauen sind von einer wahnwitzigen Sprache besessen“, heißt es deshalb an anderer Stelle in *Das Gespräch* (GS II-1:95). Der Wahnwitz jedoch ist die Männergesellschaft selber, die schließlich beide verstümmelt, den „Wissenden“ wie die „Dirne“: als bloßen Geist und bloßen Sexus stellt Benjamin sie einander gleich. Das im Urteil begründete Wissen zeichnet er auch andernorts nach, in einem kurzen, aus dem Jahr 1916 stammenden Text mit dem Titel *Sokrates*. Den Ausschluss des Weiblichen verfolgt er gerade in der unversöhnten Vergeschlechtlichung des Geistigen bei Sokrates, dessen Frage er eine „Erektion des Wissens“ nennt (GS II-1:131), wo Geist und Sexus zwar verbunden, nicht jedoch vermittelt werden. Dadurch wird die repressive Geschlechterdifferenz fortgeschrieben, die mit dem sprachlichen Sündenfall – der Reduktion von Sprache aufs bloße Mittel von Herrschaft – gesetzt ist (Weigel 1997:166). Wahre „Vergeschlechtlichung des Geistes“ aber müsste die

Genderkategorie in den Überlieferungszusammenhang von Wissen einführen, die in Benjamins Unterscheidung von Männlichem und Weiblichem als gesellschaftliche bereits eine frühe, wenn auch nicht ausgereifte Ausformung gefunden hat. „Das Dasein des Weiblichen verbürgt die Geschlechtslosigkeit des Geistigen in der Welt“ (GS II-1:130): in der unversöhnten Entgegensetzung – Geschlecht und Geist – wird der Widerspruch zum Existentialurteil über die unversöhnte Gesellschaft.

Eine (sprachliche und reale) Vermittlung tut not zwischen Geist und Sexus. Die Vergeschlechtlichung des Geistes verbürgt gerade sein Heraustreten aus dem Bann des bloßen Sexus und deutet hin auf ein „Jenseits des Geschlechterprinzips“ (Horkheimer 1991:192), in dem die Geschlechterdifferenz nicht sowohl negiert, als ihrer repressiven Momente entledigt, aufgehoben werden und so „zur Ruhe kommen“ (GS II-1:354) könnte. In der Vorstellung der sapphischen Liebe liegt Benjamin eine ferne Ahnung solcher Ruhe; in ihr leiblich-mimetisches Kommunizieren – das nicht länger die Mimesis ans Tote ist – legt er den Wegweiser der Möglichkeit zur Rettung der Erinnerung in der Sprache: „Wie sprachen Sappho und ihre Freundinnen? – Die Sprache ist verschleiert wie das Vergangene, zukünftig wie das Schweigen. Der Sprechende führt in ihr die Vergangenheit herauf, verschleiert von Sprache empfängt er sein Weiblich-Gewesenes im Gespräch. – Aber die Frauen schweigen.“ (GS II-1:95) Dieses Schweigen gilt Benjamin als Heraushebung aus der ratio, die irrational geworden ist. Das Dilemma, dass Denken und Erkenntnis im Logos, in der beschädigten post-adamitischen Sprache stattfinden, ist nicht zu lösen – wir haben keine erlöste/erlösende Sprache. Jedoch die Reflexion aufs Beschädigte ist möglich und notwendig, sie findet statt in der Mimesis ans Entfremdete (Adorno 1997b:39), die das Schweigen beredt macht. Die Reflexion setzt ein dort, wo der Sprachpositivismus Halt macht: bei dem, worüber man nicht sprechen kann. Solche Mimesis kennzeichnet auch jenes Verhältnis zwischen „Dirne“ und „Genius“, in dem bloßer Sexus und bloßer Geist gegenseitig sich aufheben im seligen Aufeinanderbezogensein, des Erkennens im Namen. Der Abgrund, an dem die „Dirne“ wartet, ist der nächtliche Ort, „wo Geist und Sexus sich zusammenfinden“ (GS II-1:350) und Eingedenken stattfindet. An der Schwelle dorthin, in der Abgeschiedenheit, stehen Frauenfiguren als stumme Mahnerinnen: Sappho ebenso wie die „Dirne“. Sie deuten dergestalt bereits auf den „Engel der Geschichte“ aus den 1940 entstandenen Geschichtsphilosophischen Thesen hin:

Es gibt ein Bild von Paul Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm. (GS I-2:697f.)

Dort aber, in der „Allnächtlichkeit“ (GS II-1:93), wartet schon die „Dirne“. Sie hütet die Nacht, in der die sapphische Liebe, die „ganz nächtliche“ (GS II-1:130), waltet. Die „weib-weibliche“ Liebe, die Liebe unter Gleichen, ist trotzdem, oder gerade deshalb, „die tiefste, die herrlichste und erotisch und mythisch höchst vollendete, ja fast strahlende“ (ibid.) Liebe. In ihrer mythischen Befangenheit noch enthält sie das Vorzeichen eines Utopischen, in dem Geist und Sexus zu einem Dritten sich amalgamieren, das mehr und anderes ist als die Summe beider: das in der Menschensprache unbenennbare, eingedenkende Ruhen im „Jenseits des Geschlechterprinzips“ (Horkheimer 1991:192), wo „von der Schmach der Differenz nichts überlebt als deren Glück“ (Adorno 1997c:82).

Nicht Stillstand würde indes solches Ruhen bedeuten, sondern erst wahrlich schöpferischen Fortschritt, Antipode zur blind und irrational gewordenen Selbsterhaltung, zum Über-Zeugen. „Für Männer“ schreibt Benjamin später in der *Einbahnstraße*: „Überzeugen ist unfruchtbar.“ (GS IV:87) Die Liebe ohne Zeugung wird zur wahrlich fruchtbaren, ‚Unfruchtbarkeit‘ gewendet zur eigentlichen Schöpfungskraft – ein Appell zum Widerstand gegen die blinde Reproduktion des Bestehenden. „Alle Frauen hatten mich geboren, kein Mann hatte mich gezeugt“, sagt das Genie bei Benjamin, „Niemand hat sie gezeugt und zu mir kommen sie, um nicht zu zeugen“, erwidert ihm die Dirne. (GS II-1:94) Beide wenden sich gleichermaßen gegen das bürgerliche Reproduktionsgesetz, das mit Phallogozentrismus aufs engste verquickt ist. Die sapphische Liebe – ohne Männer und ohne Zeugung – wird zur „Einbruchsstelle des Erwachens“ (Benjamin 1978:688) aus dem welthistorischen Traum des Immergleichen, dessen immanenter Bestandteil die instrumentalisierte Sprache, die ewige Wiederkehr bloßer, herrschaftlicher Zeichen ist.

Anders die sapphischen Frauen: „Die Liebe ihrer Leiber ist ohne Zeugung, aber ihre Liebe ist schön anzusehen. Und sie wagen den Anblick an einander. Er macht eratmen, während die Worte im Raum verhallen. Das Schweigen und die Wollust – ewig geschieden im Gespräch – sind eins geworden. Schweigen der Gespräche war zukünftige Wollust, Wollust war vergangenes Schweigen.“ (GS II-1:96) Die hier eingeführte Zeitstruktur ist dem Kontinuum der Geschichte, d. i. der perennierenden Herrschaft, gleichsam enthoben; sie bezeichnet ein „Gewesen-sein-Werden“, eine „Zeitstruktur des Begehrens“, mithin erst eigentlich „historische Zeit des Subjekts“ (Weigel 1997:141), das – von der Vorgeschichte im Marxschen Sinne emanzipiert – in die Geschichte eintritt. Dieser Schritt ist der ihrer selbst innegewordenen Menschheit vorbehalten, die ihre Verhältnisse bewusst gestaltet und, dem Bann sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft entwachsen, die Gegenwart nicht länger triumphieren lässt; die Stummes, Ausdrucksloses eingedenkend zum Sprechen bringt. Im Genius, dem „Strahlenden“, ist solche versöhnte Menschheit angedeutet: „Das Strahlende ist nur wahr, wo es sich im Nächtlichen bricht, nur da ist es groß, nur da ist es ausdruckslos, nur da ist es geschlechtslos und doch von überweltlichem Geschlechte.“ (GS II-1:130) Einstweilen jedoch ist es die „Dirne“, die „den Sinn vor dem Verstehen“ (GS II-1:93) hütet, d.h. vor seiner Zurichtung durch das von herrschaftlichen Interessen geleitete ‚Verstehen‘, dem Einverständnis. „Sie wehrt dem Mißbrauch der Worte und läßt sich nicht mißbrauchen“ (ibid.).

Warum ist es gerade die Gestalt der „Dirne“, die Benjamin so exponiert und zur auskomponierten Form der Allegorie enthebt? Erhellend wird dies aus der Sicht von Benjamins Spätschriften, in welchen die frühen Motive quasi materialistisch gewendet wiederkehren, herausgelöst aus der metaphysischen Überzeitlichkeit der frühen Schriften und eingebracht in die konkreten Konstellationen der Moderne. Diese haben ihr Zentrum im Fetischcharakter der Ware. Die Hure als Allegorie erscheint in diesem Zusammenhang bereits in der Dichtung Baudelaires, wo sie als entfremdetes Zeichen, Emblem einer in der Warenwirtschaft erstorbenen Erfahrung steht und das „Schreckbild einer Menschheit ohne Erinnerung“ (Adorno 1997a:230) repräsentiert. Benjamin greift diesen Strang auf, hebt die „Hure“ jedoch in den Stand des dialektischen Bildes. Denn als Allegorie steht sie vor allem für die Vergänglichkeit der Moderne, von der sie selbst getroffen ist. Nichts Rettendes ist daran, bloß ein Preisgeben, Wiederholung dessen, was ohnehin der Fall ist. Die Allegorie steht damit am entferntesten Gegenpol zum Namen, dem Konkreten, und bei Benjamin ist diese Entfernung so weit getrieben, dass die Pole erneut sich annähern – in der Monade. Die Bedeutungsgehalte des Bildes der Hure sprengt er dergestalt aus ihrem angestammten Überlieferungszusammenhang heraus, ruft sie, wie ein Wort gleichsam sie zitierend, beim Namen und rettet ihren progressiven Gehalt – vom Schein gereinigt – in die Aktualität herüber: „Erst der Verzweifelte entdeckte im Zitat die Kraft: nicht zu bewahren, sondern zu reinigen, aus dem Zusammenhang zu reißen, zu zerstören; die einzige, in der noch Hoffnung liegt, daß einiges aus diesem Zeitraum überdauert – weil man es nämlich aus ihm herausschlug.“ (GS II-1:365) Als solche Monade spiegelt die „Hure“ verkehrt „die extensive Totalität in sich als Miniatur“ und stellt so das „Bild des Absoluten“ (Fürnkäs 1988:195). Sie ist damit zugleich aus dem Sinnzusammenhang der ewig wiederkehrenden bloßen Zeichen der Sprache herausgeschlagen und überdauert als Ausdruckslose, vom Urteil Unbenannte, steht mithin in der Tradition von Benjamins früher Sprachmagie, in welcher Sprache „nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren“ (GS II-1:156) ist. Durch das sinnzerstörende Zitieren wird jenes ‚Ursprüngliche‘, selbst ein Entsprungenes, herausgebrochen, das der Allegorie und deren Sinnfremdbestimmung stets den Grund abgegeben hatte – Nicht-Identisches, das gerade im Ausgestoßenen, ‚Weggeworfenen‘ sinnfällig wird.

Der „Lumpensammler“ wird ihm deshalb zur Metapher für sein eigenes Verfahren im Passagen-Werk: „Methode dieser Arbeit: literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen. Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht inventarisieren sondern sie auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Rechte kommen lassen: sie verwenden.“ (GS V-1:574) Ungehörtes vernehmbar machen, „was nie geschrieben wurde, lesen“, aufsammeln von Spuren und trennen, was dem routinierten Blick zusammengehört – die künstlerische Funktion der Montage; vom Interesse geleitete Willkür in der Auswahl der „Lumpen“, stets rekurrend aufs Alltägliche, in dem allein „das Geheimnis“ (GS II-1:307), nämlich die Willkür des gesellschaftlichen Apparates selbst, durchdrungen werden kann. Bei solchem ‚Stöbern im Unrat‘, den die Moderne ihm vor die Füße warf, stieß Benjamin auf die „Hure“. Was in ihr für eine Fassung ins dialektische Bild sich aufdrängt, ist ihre Zweideutigkeit: von der Gesellschaft ausgestoßen, repräsentiert sie zugleich deren innerstes Prinzip, jenes des

universalen Tauschgesetzes. Der diesem immanente Widerspruch – am Ende des Äquivalententauschs entsteht Ungleichheit – ist in der Gestalt der Prostituierten sinnfällig und aufgehoben: als Ware hat die Prostituierte den Doppelcharakter von Tausch- und Gebrauchswert; als Frau repräsentiert sie in der bürgerlichen Ideologie Natur, in ihrer Käuflichkeit aber verkörpert sie den Warentausch. Und da Natur als Ideologie nicht als gesellschaftlich vermittelt, sondern als Apriori gesetzt wird, ist der Widerspruch von Geld und Körper nicht aufzulösen. Zudem widerspricht die Prostituierte dadurch, dass sie Sex gegen Geld und nicht gegen ein Kind gibt, keinen Stammhalter erzeugt, der weiblichen Rolle im bürgerlichen System der Selbsterhaltung. Sie stellt sich damit in einen antinaturalistischen Kontext. Der natürliche Zusammenhang, in dem die Frau in der Männergesellschaft verortet wird und in dem sie dem Mann den Schein einer „Einheit von Leben und Begehren“ (Le Rider 1990:231) vor Augen führen soll, wird von der Hure konterkariert und als ideologisches Konstrukt entlarvt, hinter dem gesellschaftliche Herrschaftsinteressen stehen. Zudem wird die Zweideutigkeit der Prostituierten noch dadurch genährt, dass sie „Ware und Verkäuferin in einem“ (GS V-2:1233) ist. Als Subjekt-Objekt des Tauschvorgangs setzt sie aber die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung punktuell außer Kraft. Sie tritt als Subjekt auf, das autonomes weibliches Begehren repräsentiert, gerahmt durch Vertragsbedingungen, die sie selbst dem Freier vorgibt (in seiner Erlebenswelt erscheint der Zuhälter als eine Nebenfigur). Deshalb ist die „Hure“ nicht mehr weiblich, sondern wird einer Zwischensphäre der Geschlechter zugeordnet und mit Homosexualität assoziiert – sie stellt wie diese die Grenzen der Binarität in Frage. Das ist die Zweideutigkeit der „Hure“, die Benjamin für seine Kritik der Gesellschaft nutzt. Wie der Zweifel rührt auch die Zweideutigkeit vom Wort *zwei* her, „von einem Begriff also, der die Voraussetzung für die Möglichkeit bietet, den ‚Anderen‘ überhaupt zu denken.“ (von Braun 1992:8) Die Zweideutigkeit der Hure ist im Spannungsfeld von Sexus, Tausch und Natur angesiedelt, wie Benjamin – Karl Kraus zitierend – darlegt:

Jedoch erst daß und wie sich Sexual- und Tauschverkehr verschränken, macht den Charakter der Prostitution aus. Wenn sie ein Naturphänomen ist, so ist sie es genau so sehr von der natürlichen Seite der Ökonomik, als Erscheinung des Tauschverkehrs, wie von der natürlichen Seite des Sexus. ‚Verachtung der Prostitution? | Dirnen schlimmer als Diebe? | Lernt: Liebe nimmt nicht nur Lohn, | Lohn gibt auch Liebe!‘ Diese Zweideutigkeit – diese Doppelnatur als doppelte Natürlichkeit – macht die Prostitution dämonisch. (GS II-1: 353)

Doppelte Natürlichkeit der Hure liegt darin begründet, dass sie als ‚Frau‘ ‚Natur‘ repräsentiert, in ihrer Käuflichkeit aber den Inbegriff des universalen Warentausches verkörpert, an welchem die Gesellschaft als zweite Natur. Doppelte, verdoppelte Natur, die in der allegorischen Überhebung zur Antinatur wird, zeigt das durch die und in der Gesellschaft Entfremdete an, den nicht-geschlossenen Charakter, womit Herrschaft stets nur verfährt. Dieses Entfremdete verdoppelt Benjamin im Bild der Hure noch einmal und macht es so der erkennenden Annäherung zugänglich. Der „stoffliche Schein“, der sie derart umweht, die Anklage, nimmt sich gegen den „ideologisch-phantasmagorischen“ Schein der Warenwelt „wie die gediegene Wahrheit selber“ (Schweppenhäuser 1992: 95f.) aus. Nicht auf dem Positiven, Schönen beharrt Benjamin, sondern auf dem ‚Beschädigten‘, ‚Verworfenen‘, dem scheinbar am

äußersten Gegenpol zur Hoffnung Angesiedelten. Dieses macht er gerade auf die Hoffnung hin durchsichtig – so setzt er die Hure an den Abgrund und legt in sie die Möglichkeit des Eingedenkens hinein. Er macht es durch eine künstlerische Übertreibung, durch entstellte Verdoppelung des entstellenden Status quo, dessen, was der Fall ist und wogegen man scheinbar nichts vermag. „Die Konstruktion des Lebens“, heißt es in der *Einbahnstraße*, „liegt weit mehr in der Gewalt von Fakten als von Überzeugungen. [...] Unter diesen Umständen kann wahre literarische Aktivität nicht beanspruchen, in literarischem Rahmen sich abzuspielen – vielmehr ist das der übliche Ausdruck ihrer Unfruchtbarkeit.“ (GS IV-1:85) Literatur muss dem Markt, dem sie ohnehin unterworfen ist, gewachsen sein, d.h. die Warenform nicht sowohl verleugnen, als vielmehr zur Spitze treiben, sie umschlagen lassen. In der konsequenten Ausgestaltung des Gegenstandes als Ware in Kunst und Literatur liegt zugleich die Möglichkeit der „Warenzeichen-Fälschung“, die ihn als Ware „verkehrsunfähig macht, indem sie den sprachlichen Gedanken aus seiner marktgerechten Verpackung zur Unbotmäßigkeit aufstört“ (Fürnkäs 1988:259). Die Entstellung als der „Form, die die Dinge in der Vergessenheit annehmen“ (GS II-2:31), wird derart angerufen, das Ding selbst dem Vergessen abgezwungen – jedoch nur in der Gestalt des dialektischen Bildes, das nicht sowohl gesellschaftliches Konstrukt als eine objektive Konstellation ist, in der der geschichtliche Zustand sich selbst als gesellschaftlich Schein zu erkennen gibt. Das dialektische Bild erlaubt, „das Fremde zu verstehen, ohne dass es aufhörte, fremd zu sein“ (Peter Szondi, zit. nach Fürnkäs 1988:182). Es durchdringt die Mythen der Warenwelt begrifflich und bildlich, ist von daher also nicht schon Erlösung selbst, sondern nur das „Incognito der Bedürftigkeit danach“ (Schweppenhäuser 1992:100).

In der Ausgestaltung der „Hure“ als dialektisches Bild tritt eine weitere Zweideutigkeit in ihr zutage: sie ist „Bild und Leib zugleich“ (Weigel 1997:146), Bild-Körper, in dem sich die Verkörperung der Ware mit der menschengewordenen Allegorie überkreuzt. „Der trügerischen Verklärung der Warenwelt widersetzt sich ihre Entstellung ins Allegorische. Die Ware sucht sich selbst ins Gesicht zu sehen. Ihre Menschwerdung feiert sie in der Hure.“ (GS I-2:671) Der Widerspruch, der aus dem dialektischen Bild sich ergibt, ist jener zwischen Anspruch und Wirklichkeit der antagonistischen Gesellschaft, der nicht eingeebnet, sondern in der bildlichen Konstellation als Spannung, Konflikt zur kritischen Austragung gelangt. Das dialektische Bild bietet die kritische Reflexion des Konkreten auf, das darob seiner Abstraktheit überführt wird: des Abstrakten, das als Konkretes sich ausgibt, einer Überblendung, die Benjamin im phantasmagorisch-ideologischen Sündenfall des Sprachgeistes verortet hat.

Frauengestalten geleiten durch Benjamins Werk, und geben – wie Ariadne – den Faden durchs Labyrinth der Texte an die Hand. Als Miniatur dieses gesamten Textwaldes tritt die *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* in den Blick, eine Montage von Denkbildern, in denen der Autor an der eigenen Kindheit die Überreife der ihn einbettenden bürgerlichen Gesellschaft darlegt. Dass er ein begeisterter Leser Marcel Prousts gewesen ist, wird an diesem Buch sinnfällig: Es ist der Versuch, verschollene Erinnerungen, die verlorene Zeit, aus dem Bildarchiv des eigenen Lebens herauszuschlagen als „ein Echo, von dem der Hall, der es erweckte, irgendwann im Dunkel des verflommenen Lebens ergangen scheint.“ (GS IV-1:251) Die Aktualität, in

welche die Bilder der Kindheit überführt werden, ist jedoch stets eine vermittelte, wie überhaupt aus der Erinnerung der Gegenstand als veränderter hervorgeht. Erinnerungen *an* die Kindheit sind keine *aus* der Kindheit. „Nie wieder können wir Vergessenes ganz zurückgewinnen. Und das ist vielleicht gut. Der Chock des Wiederhabens wäre so zerstörend, daß wir im Augenblick aufhören müßten, unsere Sehnsucht zu verstehen. So aber verstehen wir sie, und um so besser, je versunkener das Vergessene in uns liegt.“ (GS IV-1:267) Die eigene Kindheit tut dabei als Abgrund sich auf, an dem erinnerte Frauengestalten warten; die Mutter zuweilen, auch Großmutter und Tanten. Zentral jedoch stehen die Namenlosen, die dem Kind schon allein aufgrund des Klassenunterschieds ‚fremd‘, in ihrer Fremdheit jedoch verlockend waren: Marktweiber und Prostituierte. Die Verdinglichung, die ihnen in der Gesellschaft doppelt widerfährt – durch die Klassen- und durch die Geschlechterherrschaft – nimmt Benjamin nicht mitleidvoll moralisierend in die Darstellung auf, sondern steigert sie zum Grotesken:

Kein Zweifel jedenfalls, daß ein Gefühl – ein trügerisches leider – ihr [der Mutter] und ihrer und meiner eigenen Klasse abzusagen, Schuld an dem beispiellosen Anreiz trug, auf offener Straße eine Hure anzusprechen. Stunden konnte es dauern, bis es dahin kam. Das Grauen, das ich dabei fühlte, war das gleiche, mit dem mich ein Automat erfüllt hätte, den in Betrieb zu setzen, es an einer Frage genug gewesen wäre. Und so warf ich denn meine Stimme durch den Schlitz. Dann sauste das Blut in meinen Ohren und ich war nicht fähig, die Worte, die da vor mir aus dem stark geschminkten Munde fielen, aufzulesen. Ich lief davon, um in der gleichen Nacht – wie häufig noch – den tollkühnen Versuch zu wiederholen. (GS IV-1:288)

Die Hure als mortifiziertes Warenemblem jagt den gleichen Schrecken ein, ist ebenso un-heimlich – nach Freud (1999:258f.) ist die Vorsilbe un- die Marke der Verdängung – wie die beseelte, menschliche Maschine. Das Grauen aber gilt nicht so sehr der Hure selbst, sondern der verkehrten Wahrnehmung durch den Fetischcharakter der Ware, der gesellschaftliche Verhältnisse als solche von Dingen zurückspiegelt. Die Hure ist hier nicht stumm, wohl aber ist ihr Gegenüber unfähig, ihre Worte „aufzulesen“, der Schreck der gesellschaftlichen Zwangszusammenhänge hat ihn taub gemacht. So gründet denn das Verstummen der Welt auf der Taubheit der Menschen, d.h. ihrer Unfähigkeit zur Erfahrung. Das „Tollkühne“ an der ganzen Szenerie ist schließlich nicht die vermeintliche Absage an die eigene Klasse – sie bleibt „trügerisch“, denn gerade auch die Männer der herrschenden Klasse weisen als Stammklientel der Prostituierten sich aus. Es liegt vielmehr im Nichtmüdewerden, das ‚Rätsel der Hure‘ lösen und damit „den Grund seiner Unlösbarkeit“ (Adorno 1997b:185) benennen zu wollen: den Fetischcharakter, der ‚Weib‘ und Ware aufs engste verquickt.

Stille und Schweigen der Dingwelt ist es, was daraus erwächst. Die leibhaft-mimetische Zwiesprach, die das Kind mit den Dingen hält, spricht die Verdinglichung negativ an und wird zum Vernehmbarwerden der ‚Sprache der Dinge‘: Beim Versteckspiel in der elterlichen Wohnung etwa wird das Kind dem Tisch ähnlich, unter dem es sich versteckt: „Hier war ich in die Stoffwelt eingeschlossen. Sie war mir ungeheuer deutlich, kam mir sprachlos nah. So wird erst einer, den man aufhängt, inne, was Strick und Holz sind.“ (GS IV-1:252) Die

Grenzen zur Mimesis ans Tote verschwimmen zuweilen. In die Stoffwelt gebannt zu bleiben aber ist der äußerste Schrecken des Menschen. „Ich ließ darum mit einem lauten Schrei den Dämon, der mich so verwandelte, ausfahren, wenn der Suchende mich griff – ja, wartete den Augenblick nicht ab und kam mit einem Schrei der Selbstbefreiung ihm zuvor.“ (GS IV-1:254)

Das Schweigen und der Tod – in Benjamins Erzählungen nehmen sie Gestalt an, menschliche Gestalt, die durch die Denkbilder der Berliner Kindheit leitet. Im ersten Abschnitt „Tiergarten“ wird sie vorgestellt: Luise von Landau, eine Schulkameradin. Stets kehrt ihr Name wieder, von der Statue der Königin Luise bis zu jener des Prinzen Louis Ferdinand, sehnsuchtsvoll erwartet zergeht er auf der Zunge und kulminiert im Schweigen, einer Trauer, die selbst die Wiederholung des Namens nicht stillen kann.

Luise von Landau hieß sie, und der Name hatte mich bald in seinen Bann gezogen. Bis heute blieb er mir lebendig, doch nicht darum. Er war vielmehr der erste unter den Gleichaltrigen, auf den ich den Akzent des Todes fallen hörte. [...] Und wenn ich nun ans Lützowufer kam, suchte ich mit den Blicken stets ihr Haus. Zufällig lag es einem Gärtchen gegenüber, das, am anderen Ufer, in das Wasser hängt. Und das verwob sich mit der Zeit so innig mit dem geliebten Namen, daß ich schließlich zur Überzeugung kam, das Blumenbeet, das drüben unberührbar prangte, sei der Kenotaph der kleinen Abgeschiedenen. (GS IV-1:254f.)

Wo in den Denkbildern der *Berliner Kindheit* sodann das Lützowufer oder die Lützowstraße genannt werden, führen sie in die Abgeschiedenheit, ja in den Tod – Luise, der geliebte Name, in dem Lust und Trauer sich verschwistern, rückt in nächste Nähe zum „Todesengel“ (GS IV-1:292), der am Abgrund der eigenen Kindheit wartet.

Literatur

ADORNO, Theodor W. (1997a), *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*, in *Gesammelte Schriften Bd. 8*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 217-237.

ADORNO, Theodor W. (1997b), *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften Bd. 7*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997c), *Veblens Angriff auf die Kultur*, in *Gesammelte Schriften Bd. 10-1*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 72-96.

BENJAMIN, Walter (1978), *Briefe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

BENJAMIN, Walter (1992), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

BENJAMIN, Walter / Gershom Scholem (1985), *Briefwechsel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

BRAUN, Christina von (1992), „Der Jude“ und „Das Weib“, Zwei Stereotypen des „Anderen“ in der Moderne, in *metis*, 1. Jg., 1992, Heft 2, pp. 6-28.

FREUD, Sigmund (1999d), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in *Gesammelte Werke XVI*, Frankfurt a. M., Fischer, pp. 101-246.

FÜRNKÄS, Joseph (1988), *Surrealismus als Erkenntnis*, in Walter Benjamin – Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen, Stuttgart, Metzler.

HORKHEIMER, Max (1991), *Notizen 1949-1969*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften 6*, Frankfurt a. M. Fischer, pp. 189-425.

LE RIDER, Jacques (1990), *Das Ende der Illusion. Zur Kritik der Moderne*, Wien, Österreichischer Bundesverlag.

MENNINGHAUS, Winfried (1995), *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

RÜSING, Karl-Heinz (1991), *Das Glücksmotiv bei Walter Benjamin. Für eine Theorie des Erwachens*, Essen, Verl. Die blaue Eule.

SCHOLEM, Gershom (1983), *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (1992), *Ein Physiognom der Dinge*, Aspekte des Benjaminschen Denkens, Lüneburg, zu Klampen.

STOESSEL, Marleen (1983), *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, München-Wien, Hanser.

WEIGEL, Sigrid (1990), *Von der anderen Rede zur Rede des Anderen. Benjamin liest Freud oder Zur Vorgeschichte der Allegorie der Moderne im Barock*, in Martin Lüdke, Delf Schmidt (Hrsg.), *Verkehrte Welten. Barock, Moral und schlechte Sitten*, *Literaturmagazin 29*, Reinbek bei Hamburg, Rohwolt, pp. 47-55.

WEIGEL, Sigrid (1997), *Entstellte Ähnlichkeit, Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt a. M., Fischer.