

Messianisches Medium. Benjamins Sprachpolitik

Sami R. Khatib

Institut für Kommunikationsgeschichte und angewandte Kulturwissenschaften

Freie Universität Berlin

sami.khatib@fu-berlin.de

Abstract This article discusses the intertwining of Walter Benjamin's early concepts of politics and language. The historico-linguistic medium of this intertwining is immediate, non-instrumental and cannot be represented in another medium. Discussing his intricate theory of language, impartibility, translatability and mediacy, this article argues that it is in Benjamin's concept of pure impartibility where we can find a model to unravel his early concept of politics. As violence is not an instrumental tool for political goals, language is not a merely instrumental means of communication but a "pure means." Pure means are means that relate to their own mediacy without teleological references to a final goal or telos. Staging or presenting this immediate or "pure" mediacy is the task of the Benjaminian language-politician. Against the language and politics of representation a linguistic politics of pure means aims at the interruption of instrumental relations between and inside of politics and language. In its final section, the article argues that Benjamin's non-teleological and non-instrumental concept of linguistic politics is not self-sufficient or merely self-referential but has a messianic trajectory. Language and politics are messianic media which immediately present and interrupt their own mediacy by relating it to an impossible messianic end.

Keywords: Walter Benjamin, Gershom Scholem, Immanuel Kant, Giorgio Agamben, Werner Hamacher, Samuel Weber

alles mystik, bei einer haltung gegen mystik
Bertolt Brecht, 1938

Sprachpolitik

1. Wenige Jahre bevor er seine ersten „kommunistischen Signale“ (GB II: 511) vernahm, trug sich Benjamin mit dem Gedanken um, ein größeres Werk zu Politik abzufassen.¹ Diese um 1920 entstandene, entweder verschollene oder nicht ausgeführte Schrift über Politik, „dessen erster Teil ‚Der wahre Politiker‘ mit Sicherheit [...] und dessen zweiter ‚Die wahre Politik‘ mit den beiden Kapiteln ‚Abbau der Gewalt‘ und ‚Teleologie ohne Endzweck‘ [GB II: 109], mit Wahrscheinlichkeit ausgeführt wurden“ (GS II: 943), ist heute nur teilweise und in abgewandelter Form erhalten. Ihr bedeutendstes Zeugnis ist der Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*, der 1921 in der Zeitschrift

¹ Dieser Artikel ist eine überarbeitete und stark gekürzte Fassung der Kapitel I.1., I.2. und II.3. meines Titels „Teleologie ohne Endzweck“. *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen* (siehe KHATIB 2013).

Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik erschien.² Zeitlich benachbarte Fragmente, darunter die mittlerweile über die Grenzen der Benjamin-Forschung hinaus bekannt gewordene Skizze über den *Kapitalismus als Religion* (vgl. BAECKER 2003), lassen Umfang und Thematik dieses Projekts erahnen.³ Doch sind es nicht bloß philologische Gründe, die der Entdeckung dieses frühen Produktionskreises zu Politik ihre Sprengkraft verleihen. Zur Diskussion stehen Verhältnisse von Politik und Gewalt, Recht und Gerechtigkeit, profanem Leben und Kapitalismus, deren äußerste Konsequenzen erst heute im Zeitalter einer allseitigen Nutzbarmachung des Lebens für staatliche Ordnungssysteme und kapitalistische Verwertungszwecke deutlich werden.

2. Seinen frühen Begriff des Politischen entwickelte Benjamin weder in Auseinandersetzung mit Marx, der klassischen politischen Ökonomie oder politischen Philosophie (Spinoza, Hobbes, Locke), sondern aus der metaphysisch-erkenntnistheoretischen Frage nach der Beziehung von Politik und Sprache. In einem Brief an Martin Buber aus dem Juli 1916 wirft Benjamin dem „politischen Schrifttum“ das Versäumnis vor, „eine Beziehung der Sprache zur Tat [,] in der nicht die erste Mittel der zweiten wäre [,] überhaupt garnicht in Betracht“ zu ziehen (GB I: 325f.). Eine „ohnmächtige zum bloßen Mittel herabgewürdigte Sprache und Schrift“ (GB I: 326) affiziert das Politische direkt in seinem Inneren, denn politische Fragen sind unmittelbar auch sprachpolitische.

Mein Begriff sachlichen und zugleich hochpolitischen Stils und Schreibens ist: hinzuführen auf das dem Wort versagte. Nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Nacht sich erschließt kann der magische Funke zwischen Wort und bewegender Tat überspringen, wo die Einheit dieser beiden gleich Wirklichen ist. (GB I: 326f.)

Die Bedeutung dieses programmatischen Mottos einer nicht-instrumentellen Sprachpolitik ist nicht auf sprachtheoretische Problemkreise des Frühwerks beschränkt.⁴ Im Hinzuführen auf das dem Wort Versagte betätigt sich der Benjaminsche Sprachpolitiker nicht bloß als romantischer Sprachmystiker, kommt es ihm doch auf die „Elimination des Unsagbaren“ an, die „gerade mit der eigentlich sachlichen der nüchternen Schreibart zusammen[fällt]“ (GB I: 326).

3. Gershom Scholem, der nicht nur Benjamins enger Freund sondern bekannterweise ein unvergleichlicher Kenner und Forscher der jüdischen Mystik war (SCHOLEM 1980), meinte trotzdem beim frühen Benjamin die Grundzüge sprachmystischen

² *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Nr. 47, 1920/21, S. 809-832. Die Schriftleitung dieser Ausgabe hatte Emil Lederer. Ein Blick auf die weiteren Aufsätze der Ausgabe verrät die inhaltliche Sonderstellung von Benjamins Aufsatz. Das Heft enthält unter anderem Max Webers Aufsatz „Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung“, einen Part der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels („Das Leipziger Konzil“) und einen Beitrag von Richard Strigl zum „Kapitalzins als Residual-Rente“.

³ Zur Rekonstruktion dieses Projekts vgl. die ausführliche Darstellung bei STEINER 2000: 66-81.

⁴ Die hier beschworene Sphäre des Wortlosen versucht Benjamin ab 1924 nicht mehr „altfränkisch“ (GB II: 511), sondern materialistisch zu erkunden. Die bedeutendsten Ansätze finden sich in den sowohl erkenntnis- und wahrnehmungstheoretischen als auch politischen Figuren des Leib- und Bildraums aus dem *Surrealismus*-Essay und dem dialektischen Bild der *Passagenarbeit*; vgl. KHATIB 2012: 154-160.

Denkens zu erkennen. Denn, so Scholem, nur der Sprachmystiker erkennt

an der Sprache eine Würde, eine ihr immanente Dimension oder, wie man heute sagen würde: etwas an ihrer Struktur, was nicht auf Mitteilung eines Mitteilbaren ausgerichtet ist, sondern vielmehr – und in diesem Paradox gründet ja alle Symbolik – auf Mitteilung eines Nicht-Mitteilbaren, das ausdruckslos in ihr lebt und selbst wenn es Ausdruck hätte, so jedenfalls keine Bedeutung, keinen mitteilbaren ‚Sinn‘. (SCHOLEM 1970: 8f.)

Dieses Nicht-Mitteilbare an der Sprache, das in Scholems Worten „durch die Ritzen der Ausdruckswelt hindurchscheint“ (ebd.), haust in der dem Wort versagten Sphäre des Unsagbaren. Diese Sphäre ist der Sprache der Politik aber nicht schlichtweg unsagbar, sondern im politischen Sprechen „versagt“ sich dieses Unsagbare. Im Hinzuführen auf das dem Wort Versagte – auf das, was sich im Wort versagt und darin doch spricht, ja ver-spricht – will Benjamin das Unsagbare nicht affirmativ überhöhen sondern auslöschen. Sprachmystische Würdigung fällt hier überraschender Weise mit prosaischer Destruktion in eins. Daher irrt Scholem, wenn er Benjamin als „reine[n] Sprachmystiker“ (ebd.) charakterisiert. Die Grenze des Unsagbaren und Sagbaren *durch* die Sprache verläuft für Benjamin nicht entlang der sprachmystischen Mitteilung eines Nicht-Mitteilbaren, sondern verweist, wir werden darauf zurückkommen, auf die Mitteilung der reinen Mitteilbarkeit *in* der Sprache. Für Benjamin ist das Unsagbare der Sprache nicht das einfache Gegenteil eines *durch* die Sprache Mitteilbaren. Unsagbares und *durch* die Sprache Nicht-Mitteilbares sind nicht dasselbe. Die unmittelbare Selbstmitteilung der Sprache – ihre reine Medialität – kann das Unsagbare der Sprache aussagen, wenn sich der Sprecher einer Sprache nicht von „außen“ der Sprache als eines Mittels bedient, sondern *in* ihrer reinen Mitteilbarkeit selbst tätig wird. Erst mithilfe dieser Komplizierung gewinnen wir eine Ahnung von dem amorphen Ort, von dem aus der Benjaminsche Sprachpolitiker spricht.

Mitteilbarkeit

4. Die Grundzüge Benjamins diffizilen Begriffs der Sprache reichen bis in das Jahr 1916 und den seinerzeit nur im Freundeskreis zirkulierenden Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. Was Benjamin wenig später in seiner Schrift *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1917/18) als metaphysischen Begriff der Erfahrung ausweisen wird⁵, folgt der Vorstellung einer „Metaphysik der Sprache“ (GB IV: 27), deren Kerngedanke in einer reinen, mit Kant

⁵ Benjamins ungewöhnlicher Begriff der Erfahrung kennt die herkömmliche Trennung von Metaphysik, Erkenntnistheorie und empirischer Erkenntnis nicht mehr. Bereits zwischen 1916 und 1918 entwickelt er einen metaphysischen Begriff der Erfahrung, dessen Bereich „denn auch die Religion [umfaßt]“ (GS II: 163). Der Philosophie bleibt unter Maßgabe dieses metaphysischen – lies nicht-empirischen und nicht-naturwissenschaftlichen – Begriffs der Erfahrung die Aufgabe, ihr Verhältnis zur Religion zu sondieren. Mit der Behauptung der zumindest „virtuellen Einheit von Religion und Philosophie“ (GS II: 171) gibt er keineswegs die moderne Trennung dieser beiden Disziplinen auf; er vermisst aber die Koordinaten des gesamten Wissensfeldes neu. Daher kann für Benjamin auch der Bereich des Politischen (Praxis) nicht gegen Metaphysik und Physik abgedichtet werden: Im Begriff der Erfahrung und deren unmittelbarer Medialität, der Sprache, kreuzen sich die Verhältnisse von Praxis, Physik (außermenschliche und menschliche Natur) und Metaphysik.

gesprochen: transzendentalen, Sprache besteht, die als reine Namenssprache keinen menschlich-evolutionären Ursprung hat. Der Ursprung der Sprache ist dem Menschen in Gottes Wort entzogen.

5. Ein solcher Ursprung ist unvordenklich, da alles Gedachte immer schon in der Sprache ist. Entsprechend rekurriert Benjamin nicht auf wissenschaftliche Spekulationen über die Entstehung der menschlichen Sprache, sondern auf einen Mythos. Der biblische Mythos von der adamitischen Benennung der Tierwelt zeigt an⁶, dass wir immer schon in der Sprache sind, dass Sprache nichts Abgeleitetes ist, welches die Menschheit erst im Laufe ihrer Entwicklung instrumentell hervorgebracht hat. Die Nähe von göttlichem Schöpfungs- und Benennungsakt, den Benjamin im Genesiskapitel betont, stellt das Modell für die Vorstellung einer reinen Namenssprache, die jedem Sprechen immer schon transzendental vorausliegt und die virtuelle Unendlichkeit aller singulären „Sprache[n] des Menschen“ in deren Bezug auf die universelle „Sprache überhaupt“ sicherstellt. Erkenntnis ist nur sprachlich im Bezug auf diese unverfügbare Namenssprache möglich.

6. Das Wort verhält sich nie arbiträr oder konventionell zur Sache, wie es die von Benjamin kritisierte „bürgerliche Auffassung der Sprache“ (GS II: 144) behauptet.⁷ Ebendiese „besagt: Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch“ (GS II: 144). Dem hält Benjamin entgegen, dass jede Sprache sich selbst mitteilt, keine ihr äußerliche Mitteilung enthält (vgl. GS II: 142). Mit der Vorstellung eines sich Sich-selbst-Mitteilens der Sprache, eines „Eigen-Sprechende[n]“ (GS II: 785), das auf den ersten Blick auf die zeichentheoretische Tautologie der Identität von Bezeichnetem (Signifikat) und Bezeichnendem (Signifikant) zuzulaufen droht, eröffnet sich eine dritte Position jenseits der Alternativen einer semiotisch arbiträren Verknüpfung von Wort und geistigem Inhalt einerseits und einem magischen Zusammenfallen von Wort und Wesen der Dinge andererseits.

7. Diese dritte Position gründet in Benjamins Annahme eines durch die reine Sprache des Namens gestifteten Sprachkontinuums, innerhalb dessen sich Abstufungen unterscheiden lassen. Benjamin unterscheidet drei graduelle Abstufungen oder Verdichtungen von Sprache: die Sprache des Namens, die Sprache des Menschen und die Sprache der Dinge. Ihre hierarchische Beziehung kreist um den Akt der Benennung, in dem alle Sprachen miteinander verbunden sind. Diese ursprüngliche Verbindung im Akt der Benennung meint nichts anderes, als dass sich in jeder Sprache eine reine, nichtssagende Sprache – die Sprache des Namens – spricht. Diese Verbindung aller Sprachen im nichtssagenden Sprechen der „Sprache überhaupt“ ist Bedingung der Möglichkeit der Selbstmitteilung jeder aussagenden

⁶ Vgl. das Genesis-Kapitel, 1. Moses 2, 19: „Und Gott der Herr machte aus Erde alle die Tiere auf dem Felde und alle die Vögel unter dem Himmel und brachte sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen“ (DIE BIBEL 1985). Vgl. zur *lingua adamica* auch HALLACKER 2004: 9-12.

⁷ Ob Benjamin Ferdinand de Saussures Zeichentheorie in diesen Vorwurf mit einschließt, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Obwohl Saussures *Cours de linguistique générale* erstmals im Jahr 1916 posthum veröffentlicht wurde, findet sich in Benjamins Sprachaufsatz kein expliziter Hinweis auf diesen Titel. Anja Hallacker geht davon aus, dass Benjamin keine Kenntnis von Saussure hatte, vgl. HALLACKER 2004: 9.

Sprache und liegt insofern transzendental jedem empirischen Sprechakt in einer bestimmten Sprache voraus. Insofern der Mensch „alle anderen Dinge *benennt*“ (GS II: 143), hat er am Wort Gottes teil, denn in der Benennung hallt in der Sprache des Menschen das Echo des ursprünglich schöpferischen Worts Gottes wider. Im Gegensatz zur restlos mitteilbaren Lautsprache des Menschen sind die „Sprachen der Dinge [...] unvollkommen, und sie sind stumm“ (GS II: 147).

8. Mit der stummen Sprache der Dinge, in der sich eine für das Spätwerk entscheidende „Philologie der Dingwelt“ (REGEHLY 1993: 68) ankündigt, erweitert Benjamin seinen Sprachbegriff über ein anthropozentrisches Sprachverständnis hinaus, denn es „gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen.“ (GS II: 141). Diese Entgrenzung der Sprache ist nicht vorschnell der Position einer „säkulare[n] Pansemiotik“ (REGEHLY 1993: 71) zuzuschlagen, da Benjamin die Lautsprache des Menschen von der stummen der Dinge unterscheidet: Nur der *menschlichen Lautsprache* eignet die Eigenschaft, ihr geistiges Wesen *vollständig* mitzuteilen. Die menschliche Sprache steht somit als vollständig mitteilbare Sprache über den Dingsprachen, die nur ihre sprachliche Binnendifferenz als *eine* Sprache im Unterschied zu einer *anderen* Sprache mitteilen, ihr geistiges Wesen aber nur teilweise zum Ausdruck bringen können. Die Einheit dieser Sprachbewegung, Mitteilung des geistigen Wesens *in* der Sprache, ist in der höchsten Sprachschicht, der reinen Namensprache verbürgt, die keine zusätzliche ‚Metasprache‘, sondern die transzendente Einheit aller Sprache(n) darstellt.

9. Einen äußeren Inhalt kann die Sprache in dieser Konstruktion nicht haben, denn alles Mitzuteilende ist immer schon in der Sprache, hat an der Sprache teil.

Das geistige Wesen teilt sich in einer Sprache und nicht durch eine Sprache mit – das heißt: es ist nicht von außen gleich dem sprachlichen Wesen. Das geistige Wesen ist mit dem sprachlichen identisch, nur *sofern* es mitteilbar ist. (GS II: 142)

In Ersetzung von „durch“ durch „in“ liegt der entscheidende Argumentationszug der Benjaminschen Sprachtheorie. Diese Differenzierung ermöglicht es ihm, geistiges und sprachliches Wesen, Mitteilung und sprachliches Medium der Mitteilung auseinanderzuhalten. Aus Sicht des Menschen, des intentionalen Sprechers einer Sprache, mag sich die Mitteilung (ein geistiges Wesen oder, um es in der Terminologie der Semiotik auszudrücken, das Signifikat) von der mitteilenden Sprache unterscheiden lassen. Vom Standpunkt der „Sprache überhaupt“ bezeichnen geistiges und sprachliches Wesen aber ein und dasselbe Wesen – sprachliches Sein –, denn geistiges und sprachliches Wesen sind hinsichtlich der sprachlichen Mitteilbarkeit geistiger „Inhalte“ nur analytisch, nicht aber wesensmäßig unterschieden. Sie sind die zwei Seiten derselben sprachlichen Mitteilbarkeit. Wenn Sprache also nie als Mittel, sondern nur als Mitteilung einer *Mitteilbarkeit* schlechthin verstanden wird, ist die wesensmäßige Identität von geistigem und sprachlichem Wesen nicht ‚an sich‘, sondern nur *medial* – in der Mitteilbarkeit gegeben. Anders ausgedrückt: Ein geistiges Wesen kann nie – quasi von ‚außen‘ – in die Sprache hineinwandern und sprachlich unkontaminiert mitgeteilt werden. An

dieser inneren Medialität der Sprache hat auch die äußere Dingwelt teil. Auch wenn die stumme Sprache der Natur ihr geistiges Wesen nur rudimentär mitteilen kann, so ist sie doch nicht einfach leer. Denn obgleich den Dingsprachen die volle Mitteilbarkeit der menschlichen Sprachen versagt ist, teilen sie einander ihr sprachliches Wesen mit. Darum schreibt Benjamin, dass die Dinge „sich nur durch eine mehr oder minder stoffliche Gemeinschaft einander mitteilen“; diese Gemeinschaft „ist magisch (denn es gibt auch Magie der Materie)“ (GS II: 147).⁸ Diese magische Materie wiederum ist nichts anderes als die sinnlich stoffliche Sprache der Natur und der außermenschlichen Dingwelt.⁹ Somit teilt sich nie etwas Außersprachliches *durch* die Sprache im Sinne eines Mittels mit, da jeder Inhalt immer schon unmittelbar *im* Medium der Sprache ist.

10. Dieser unmittelbar mediale Charakter der Sprache, das „Mediale, das ist die *Unmittelbarkeit* aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so ist das Urproblem der Sprache ihre Magie“ (GS II: 142f.). In der Sprache als unmittelbarem, nicht-instrumentellem Medium lassen sich ihre beiden Extrempole, geistiges und sprachliches Wesen, nicht eindeutig voneinander scheiden: Sprache ist ein magisches Medium.¹⁰ Benjamin widerspricht damit der gängigen Vorstellung vom Mitzuteilenden, welches sprachlich nicht kontaminiert sei und mittels eines

⁸ Vgl. zur stummen Dingsprache auch folgende Notiz zum frühen Sprachaufsatz: „Die ‚Dinge‘ bilden die niedrigste Stufe. Das geistige Wesen der eigentlichen Dinge geht in ihrem sprachlichen nicht auf. In ihnen ‚übersteht‘ der Geist die Sprache: sie sind stumm. Und so ist ihr geistiges Wesen nicht ihre Sprache, denn es ist in ihr nicht vollkommen mitteilbar.“ (GS VII: 789).

⁹ Die magische Gemeinschaft der Dinge innerhalb einer sinnlich stofflichen, d.h. nicht-menschlichen Sprache hat Benjamin in seiner späteren Sprachtheorie unter dem Titel der Ähnlichkeit diskutiert. Die fragmentarische Ausarbeitung dieses Themas findet sich in „Lehre vom Ähnlichen“ und „Über das mimetische Vermögen“ (beide 1933). Die Magie der Materie als ein Kosmos sinnlicher Ähnlichkeiten, die von keinem deterministischen Gesetz der Naturwissenschaften erfasst werden können, hat sich geschichtlich in das mimetische Vermögen, die Potentialität des Nachmachens transformiert. Dieses ursprünglich am Sinnlichen entwickelte Vermögen durchwaltet auch das unsinnliche Medium der menschlichen Sprache. So folgert Benjamin, dass die „Schrift [...], neben der Sprache, ein Archiv unsinnlicher Ähnlichkeiten, unsinnlicher Korrespondenzen geworden [ist]“ (GS II: 208). Die Reste dieser sinnlich magischen Ähnlichkeiten treten am Zeichenhaften, Semiotischen der menschlichen Sprache unsinnlich, d.h. empirisch nicht verifizierbar zu Tage. Am Phänomen des Lesens verdeutlicht Benjamin, dass wir es mit einem „Doppelsinn des Wortes Lesen als seiner profanen und auch magischen Bedeutung“ (GS II: 209) zu tun haben. Was das mimetische Vermögen des Astrologen aus den Sternkonstellationen oder das des Hellsehers aus den Dingen herausliest, sind unsinnliche Reste eines Kosmos magisch stofflicher, d.h. sinnlicher Ähnlichkeiten, die geschichtlich in die menschliche Sprache als rudimentäre Sprachschicht eingewandert sind. „Dergestalt wäre die Sprache die höchste Verwendung des mimetischen Vermögens: ein Medium, in das ohne Rest die frühern Merkfähigkeiten für das Ähnliche so eingegangen seien, daß nun sie das Medium darstellt, in dem sich die Dinge nicht mehr direkt wie früher in dem Geist des Sehers oder Priesters sondern in ihren Essenzen, flüchtigsten und feinsten Substanzen, ja Aromen begegnen und zu einander in Beziehung treten“ (ebd.).

¹⁰ Auf den Zusammenhang eines nicht-instrumentellen Begriffs des Mediums und der Magie hat Winfried Menninghaus hingewiesen: „[E]in Medium ist das Element einer Darstellung, ohne jedoch deren Mittel zu sein. [...] [D]as gebräuchliche Paradigma des Wortes ‚Medium‘ reicht ja von der Naturwissenschaft über die Kommunikationstheorie bis zum spiritistischen ‚Medium‘. Das Wort ‚Medium‘ umfaßt also implizit dieselben Extreme der Erfahrungsbereiche, die im Begriff der ‚Magie‘ ausdrücklich verschränkt und füreinander funktionalisiert werden. Ursprünglich auf die archaischen Bereiche okkulter und exklusiver Praxis bezogen, meint der Begriff der ‚Magie‘ dort die Realisationsform einer Kraft, die unmittelbar, d. h. ohne mit den instrumentellen Zweck-Mittel-Relationen technischer Vernunft fassbar zu sein, wirkungsmächtig ist“ (MENNINGHAUS 1980: 17).

instrumentellen, äußerlich aufgefassten sprachlichen Mediums vom „Sender“ zum „Empfänger“ „transportiert“ werden könne. „Und damit unterscheidet sich Benjamins Auffassung des Mediums“, so Samuel Weber, „von der vorherrschenden Meinung, welche seit Aristoteles das Medium als einen Zwischenraum auffasst, wodurch Dinge übertragen werden, die dann aber am Ende das bleiben (oder werden), was sie immer aktuell oder potentiell schon waren“ (WEBER 2004).¹¹

Reine Mittel

11. Dieser nicht-instrumentelle Medienbegriff und die Vorstellung einer transzendentalen Sphäre einer reinen Mittelbarkeit sind nicht auf Benjamins Sprachtheorie beschränkt, sondern enthalten zugleich den Schlüssel zu seinem frühen Politikbegriff. Im Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* stellt sich Benjamin die Frage, ob „überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich [ist]“ (GS II: 191). Gewalt wird hier nicht substantiell, sondern relational im Verhältnis zu Recht und Gerechtigkeit definiert. Ohne an dieser Stelle Benjamins Explikation dieser ethisch-relationalen Definition von Gewalt folgen zu können, interessiert seine Vorstellung reiner Mittel, die insofern als gewaltfrei zu begreifen sind, als sie Gewalt als Mittel weder rechtspositivistisch zu legalisieren noch naturrechtlich mit Bezug auf einen höheren Zweck zu legitimieren trachten. Was aber ist hier unter einem reinen Mittel – Mittel ohne Zweck – genau zu verstehen? Wenn Gewalt nur relational definierbar ist, können Reinheit und Gewaltlosigkeit ebenfalls nur relational, mittelbar bestimmt werden. Worin aber besteht die Reinheit eines Mittels?

12. Einen ersten Hinweis findet Benjamin im „Verhältnisse zwischen Privatpersonen“ (ebd.): „Gewaltlose Einigung findet sich überall, wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Übereinkunft an die Hand gegeben hat“ (ebd.) Mit „Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen“ (ebd.) nennt er *subjektive* Dispositionen reiner Mittel, deren Ausrichtung zugleich *objektiv* ist. Sie gelten nicht unmittelbar dem Verhältnis Mensch zu Mensch, sondern nur mittelbar – über Sachen vermittelt. Ein reines Mittel gründet nie im subjektiven Verhalten einzelner Subjekte gegeneinander, da „reine Mittel niemals solche unmittelbarer, sondern stets mittelbarer Lösungen sind“ (ebd.). Erst „[i]n der sachlichsten Beziehung menschlicher Konflikte auf Güter eröffnet sich das Gebiet der reinen Mittel. Darum ist Technik im weitesten Sinne des Wortes deren eigenstes [sic] Bereich“ (GS II: 192). Das Medium dieser sachlichsten Beziehungen, Beziehung über Sachen, ist wiederum die Sprache, in der erst „die Unterredung als eine Technik ziviler Übereinkunft“ (ebd.) möglich ist. Die unmittelbare Medialität der Sprache und reine Mittel als mittelbare Lösung von Konflikten korrespondieren also einander.

¹¹ Vgl. auch Aristoteles: „Das Sehen geschieht ja, indem das Wahrnehmungsfähige etwas erleidet. Unmöglich jedoch durch die sichtbare Farbe selbst. So bleibt also nur übrig, daß es durch das Medium geschieht, so daß es notwendig ein Medium geben muß. Wenn dieses leer wird, so wird nicht nur nicht deutlich, sondern überhaupt nichts gesehen. [...] Das Feuer wird in beiden, sowohl im Dunkel, als auch im Licht, gesehen, und dies aus Notwendigkeit; denn das Durchsichtige wird durch das Feuer durchsichtig. Dieselbe Begründung ergibt sich auch beim Schall und Geruch. Keines von ihren Objekten bewirkt, wenn es das Wahrnehmungsorgan berührt, die Wahrnehmung, vielmehr wird vom Geruch und vom Schall das Medium erregt, und von diesem jedes der beiden Wahrnehmungsorgane“ (ARISTOTELES 1995: 419 a 17ff.).

Mit dieser ersten Antwort ist allerdings noch nicht geklärt, wie sich ein reine Beziehung im Bereich der Mittel denken lässt. Die Reinheit (Gewaltlosigkeit) einer im Medium der Sprache erzielten Einigung lässt sich weder an den subjektiven Eigenschaften der beteiligten Personen, noch an der erzielten Übereinkunft alleine ermesen. Der entscheidende Hinweis steckt erst in Benjamins Verständnis von „rein“.

13. Der philosophische Gebrauch des Adjektivs „rein“ geht wesentlich auf Kants Prägung aus der *Kritik der reinen Vernunft* zurück. Dort ist „rein“ kein essentielles Prädikat, sondern ein Relationsbegriff der Erkenntniskritik: „Rein“ heißt nach Kants Transzendentalphilosophie die nicht-empirische, im Subjekt verankerte Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis.¹² Dieser Relationalität folgt Benjamin, nicht aber der transzendentalen Bedeutung von „rein“, wie aus seinem Brief an Ernst Schön vom 29.1.1919 hervorgeht.

Die Reinheit eines Wesens ist *niemals* unbedingt, oder absolut, sie ist stets einer Bedingung unterworfen. Diese Bedingung ist verschieden je nach dem Wesen um dessen Reinheit es sich handelt; *niemals* aber liegt diese Bedingung in dem Wesen selbst. Mit andern Worten: Die Reinheit jedes (endlichen) Wesens ist nicht von ihm selbst abhängig. Die beiden Wesen, denen wir vor allem Reinheit zusprechen sind die Natur und die Kinder. Für die Natur ist die außerhalb ihrer selbst liegende Bedingung ihrer Reinheit die menschliche Sprache. (GB II: 11f.)

Reinheit ist nicht vom Subjekt gestiftet, ist nicht innere Qualität oder äußere Setzung, sondern betrifft die Bedingung selbst. Eine reine Bedingung sagt daher nichts über die Reinheit des Bedingten. Bezieht man dieses Verständnis auf den Bereich menschlicher Handlungen als Mittel, so existiert die Reinheit eines Mittels nie absolut, sondern abhängig von den Bedingungen, die innerhalb der Sphäre der Mittelbarkeit liegen.

14. Ein und dasselbe Mittel – als Beispiel wählt Benjamin im *Gewalt*-Aufsatz mit Hinweis auf Georges Sorel den Generalstreik (SOREL 1969) – kann somit Mittel zum Zweck oder reines Mittel sein. Reinheit kann aber nicht im Generalstreik und seinen intrinsischen Eigenschaften selbst gefunden werden, sondern nur hinsichtlich seines Verhältnisses zu unreinen, instrumentellen Mitteln, sprich Formen mythischer Gewalt. Am Beispiel des Streikrechts tritt diese Bedingtheit besonders deutlich zutage, da Mittel hier rein – im Sinne von gewaltlos – sein können, obgleich sie mythischen Gewaltverhältnissen, also unreinen Zweck-Mittel-Verhältnissen, entspringen.

Zwar kann das Unterlassen einer Handlung, auch eines Dienstes, wo es einfach einem ‚Abbruch von Beziehungen‘ gleichkommt, ein *völlig gewaltloses, reines Mittel* sein. Und wie nach Anschauung des Staates (oder des Rechts) im Streikrecht der Arbeiterschaft überhaupt nicht sowohl ein Recht auf Gewalt zugestanden ist, als eines sich derselben zu entziehen, wo sie vom Arbeitgeber mittelbar ausgeübt werden sollte, so mag freilich hin und wieder ein Streikfall vorkommen, der dem entspricht und nur eine ‚Abkehr‘ oder ‚Entfremdung‘ vom Arbeitgeber bekunden soll. Das *Moment der Gewalt* aber tritt, und zwar als Erpressung, in eine solche Unterlassung unbedingt dann ein, wenn sie in der prinzipiellen Bereitschaft geschieht, *die unterlassene Handlung unter gewissen*

¹² Kant nannte „alle Vorstellungen rein (im transzendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“ (KANT 1990: B 35).

Bedingungen, welche, sei es überhaupt nichts mit ihr zu tun haben, sei es nur etwas Äußerliches an ihr modifizieren, *wieder so wie vorher auszuüben*. Und in diesem Sinne bildet nach der Anschauung der Arbeiterschaft, welche der des Staates entgegengesetzt ist, das Streikrecht das Recht, *Gewalt zur Durchsetzung gewisser Zwecke* anzuwenden. Der Gegensatz in beiden Auffassungen zeigt sich in voller Schärfe angesichts des revolutionären Generalstreiks. (GS II: 184)¹³

Benjamins Begriff der Gewalt ist daher nicht durch Mittel an sich selbst – hier der Generalstreik –, sondern durch die Art und Weise der mittelbaren Bezugnahme auf diese Mittel definiert. Ein und dasselbe Mittel – die kollektive Unterlassung einer Handlung im Streik – kann gewaltlos als reines Mittel ohne Zweck oder gewaltsam als instrumentelles Mittel für einen Zweck sein.

15. Dieser relationale, nicht-intrinsische Charakter des reinen Mittels erlaubt es, gewaltsame Mittel unter gewissen Umständen durch Variation ihrer Bedingungen in reine Mittel zu transformieren, mithin Gewalt-als-Mittel durch reine Mittel dadurch abzubauen, indem deren äußerlich-instrumentelle (auf einen Zweck gerichtete) Mittelbarmachung auf eine bloße Mittelbarkeit zurückgenommen wird. Anstatt also Gewalt gegen Gewalt (Naturrecht, positives Recht) oder Gewalt gegen Gewaltlosigkeit (Pazifismus) auszuspielen, lässt sich Benjamin zufolge ein gewaltsames Mittel von Innen her abbauen, indem seine mittelbare Beziehung zu äußeren Zwecken aufgelöst wird und an deren Stelle eine Beziehung zu seiner eigenen Mittelbarkeit, Medialität tritt. Für das Verständnis reiner Mittel schlägt Giorgio Agamben daher folgende Lesart vor:

Das Mittel verdankt seine Reinheit nicht einer spezifisch-intrinsischen Eigenschaft, die es von rechtlichen Mitteln unterscheidet, sondern seiner Beziehung zu ihnen. Wie im Aufsatz über die Sprache eine Sprache dann rein ist, wenn sie nicht ein Instrument zum Zweck der Mitteilung ist, sondern unmittelbar sich selbst mitteilt, also reine, einfache Mittelbarkeit ist, so ist Gewalt dann rein, wenn sie nicht in der Beziehung eines Mittels zum Zweck steht, sondern sich in Beziehung zur eigenen Medialität verhält. (AGAMBEN 2004: 74f.)

Der Abbruch einer instrumentellen Beziehung auf Zwecke führt im Bereich der Mittel nun gerade nicht zur Inthronisierung aller Mittel als Selbstzwecke, die keine Beziehung mehr untereinander unterhielten. Im Gegenteil, der Entzug des Zwecks bezieht „unmittelbar“ alle Mittel in ihrer Mittelbarkeit aufeinander. In der paradoxen Sphäre unmittelbarer Mittelbarkeit lässt sich keine äußere Zwecksetzung mehr denken.

16. Die Vorstellung eines reinen Mediums, einer „reinen Mittelbarkeit“ (HAMACHER 1994: 340, in der eine innere Zweckmäßigkeit ohne äußeren Zweck denkbar wird, ist, wie Agamben andeutet, Benjamins frühen sprachtheoretischen Reflexionen entlehnt. Die Sprache ist reines Mittel ihrer selbst, ihrer eigenen Sprachbewegung, in der sie sich über sich selbst hinaus ohne äußeren Sprachinhalt spricht. Im Unterschied zu einem instrumentellen oder formalistischen Sprachbegriff geht Benjamins Sprachtheorie von einer sprachlichen Selbstmitteilung aus: nicht *durch* Sprache wird etwas mitgeteilt,

¹³ Hervorh. vom Verf.

sondern nur *in* der Sprache. In diesem Sinne existiert kein mitzuteilender Inhalt außerhalb der Sprache, denn das in der Sprache „Mitteilbare ist unmittelbar die Sprache selbst“ (GS II: 142). Sprache ist also zugleich alles in ihr Mitteilbare und dieses Mitteilbare ist die Sprache. Wie oben ausgeführt, verlangt diese Unmittelbarkeit nach zwei unkonventionellen Denkmöglichkeiten, um nicht dem Tautologischen zu verfallen: (1) eine reine Mitteilbarkeit der Mitteilung, bei der das Mitzuteilende nicht erst instrumentell/äußerlich auf ein Medium der Mitteilung bezogen werden muss, sondern immer schon medial verstanden ist; (2) eine reine Medialität des Mediums, bei der sich das Medium nicht instrumentell/äußerlich auf das medial Vermittelte (Mitteilung) bezieht, sondern als Medium paradoxerweise ein Medium der Immedialität ist: Sprache ist nicht ein Mittleres zwischen zwei Entitäten, nicht äußerliches Medium, sondern reines, unmittelbares Medium.

17. Diese reine Medialität, deren Paradigma die Sprache ist, liefert das Denkmodell, mit dessen Hilfe sich eine reine Mittelbarkeit im Bereich politischer Mittel vorstellen lässt. „Mittel ohne Zweck“ (AGAMBEN 2006) sind für Benjamin aber nicht einfach zwecklos oder selbstreferentiell, sondern zweckmäßig auf eine höhere Einheit gerichtet, ohne diese selbst im Bereich der Mittel herstellen und vollenden zu können. Mithilfe Benjamins Formel einer „Teleologie ohne Endzweck“ (GB II: 109) lässt sich die Vorstellung eines reinen Mittels im Bereich der Politik vom Schein abgeschlossener Selbstreferentialität fernhalten. Denn durch den Entzug des Endzwecks erhält die Zwecklehre (Teleologie) als reine Zweckmäßigkeit der Mittel eine neue Bedeutung.

18. Den Begriff der Teleologie hat Benjamin bei Kant vorgefunden; die Formel einer Teleologie ohne Endzweck ist offensichtlich an den Kantischen Ausdruck einer „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ aus der *Kritik der Urteilskraft* angelehnt.¹⁴ Kant untersuchte dort die Sphäre der Mittel in ethischer und ästhetischer Hinsicht nicht nur in ihrer zweckmäßigen Beziehung untereinander, sondern auch in ihrem Bezug auf einen höheren, mittelbar nicht ableitbaren Zweck. Dieser Bezug heißt bei Kant Teleologie, worunter ein in letzter Instanz auf einen sittlichen Endzweck ausgerichteter nicht-deterministischer Wirkungs- und Ursachenzusammenhang zu verstehen ist. Benjamin folgt zwar grundsätzlich Kants Beschränkung der Teleologie

¹⁴ In seiner dritten Kritik, der *Kritik der Urteilskraft*, die Benjamin sowohl in seiner Freiburger Studienzeit bei Jonas Cohn (vgl. GB I: 112) als auch in München bei Moritz Geiger (vgl. GB I: 291 u. 294f.) intensiv studierte, unterscheidet Kant im Rahmen der „Analytik des Schönen“ eine „objective Zweckmäßigkeit“ (tatsächliche Beziehung auf einen höheren Zweck) und eine ‚als-ob‘ oder ‚formale Zweckmäßigkeit‘, die in der interessefreien Beurteilung des Schönen vorliege: „Die objective Zweckmäßigkeit kann nur vermitteltst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein schon erhellet: daß das Schöne, dessen Beurtheilung eine bloß formale Zweckmäßigkeit, d. i. eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zum Grunde hat, von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig sei, weil das letztere eine objective Zweckmäßigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck, voraussetzt“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 15, AA V: 226). Hintergrund ist Kants Unterscheidung in drei Arten des Wohlgefallens am Angenehmen, Guten und Schönen; „einzig und allein“ der Geschmack am Schönen ist dabei „uninteressirtes und freies Wohlgefallen“, „denn kein Interesse, weder das der Sinne, noch das der Vernunft, zwingt den Beifall“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 5, AA V: 210). Freiheit und „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ gehören somit zusammen; Gleiches lässt sich im Bereich des Politischen und der Sprache für Benjamins „Teleologie ohne Endzweck“ sagen: Sie existiert nur in der Freiheit. Zum Verhältnis von Benjamins „-barkeiten“ (Mitteilbarkeit, Übersetzbarkeit etc.) zu Kants Suffix der „-mäßigkeit“ vgl. auch WEBER 2008: 39f.

auf ein Prinzip der Urteilskraft, entgrenzt aber den Zuständigkeitsbereich der letzteren: Teleologie nach Benjamin bezieht sich auch auf unsinnliche (sprachliche) Relationen in den Bereichen Politik, Philosophie und Theologie. Die Kontinuität dieser Bereiche ist bei ihm ohne einen höheren Endzweck oder ein übergreifendes Prinzip gestiftet. In einer materialistischen Teleologie ohne Endzweck entfällt damit der metaphysische Bezug, der in der Kantischen Teleologie noch eine unergründliche Konvergenz menschlich-moralischer und natürlicher Begründungszusammenhänge garantierte.¹⁵ Teleologie ist auch nicht mehr subjektiv und regulativ wie bei Kant gefasst, sondern medial und vorgreifend.

Medialität des Politischen

19. Im Aufsatz über *Die Aufgabe des Übersetzers*, den Benjamin nur kurze Zeit nach dem *Gewalt*-Aufsatz 1921 abgefasst hat¹⁶, findet sich das Modell, wie sich Reinheit der Mittel (im Fall der Sprache: reine Medialität) und teleologische Bezugnahme auf „höhere“ Einheit, die nicht Endzweck ist, verbinden lassen. Mit der *Übersetzbarkeit* bezieht sich Benjamin auf einen Relationsbegriff, der zugleich eine Forderung über sich selbst beinhaltet. Dieser an einer Relation zwischen Einzelsprachen zutage tretende Überschuss besteht in der über die jeweilige Relation hinaustreibenden Andeutung auf eine höhere Einheit aller Sprachen. Als relationales Verhältnis der Sprachen *untereinander* und *über sie hinaus* richtet sich die Übersetzung weder instrumentell an einem vorgegebenen, in eine andere Sprache zu übertragenen Sinn aus, noch bietet sie sich als vermittelnde Relation zwischen Menschen an (zwischen dem Autor des Originalwerks und dem Leser der Übersetzung). So gilt für die Übersetzbarkeit *a fortiori*, „daß gewisse Relationsbegriffe ihren guten, ja vielleicht besten Sinn behalten, wenn sie nicht von vorne herein ausschließlich auf den Menschen bezogen werden“ (GS IV: 10). Nicht der Mensch ist das Zentrum der Sprache und deren Übersetzungen, sondern die Sprache bezieht sich in der Übersetzung auf sich selbst, als reine Mittelbarkeit und Medialität aller Einzelsprachen zueinander.

20. Die Übersetzung gilt also nicht den Menschen, sondern ist anders herum das Medium des Fortleben der menschlichen Werke. „So wie die Äußerungen des Lebens innigst mit dem Lebendigen zusammenhängen, ohne ihm etwas zu bedeuten, geht die Übersetzung aus dem Original hervor. Zwar nicht aus seinem Leben so sehr denn aus seinem ‚Überleben‘“ (GS IV: 10). So wie das Leben nicht nur „bloßes Leben“ (GS II: 201), sondern wesentlich „Lebendiges“¹⁷ ist, setzt die Übersetzung nicht am

¹⁵ Kants Prinzip der Teleologie verweist auf nicht-naturwissenschaftliche, d.h. ethische und ästhetische Weise dennoch auf eine versteckt wirkende Teleologie der Natur, welche theoretisch-dogmatisch nicht zu beweisen ist; vgl. Kant: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, in AA XX: 300.

¹⁶ Den Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers* verfasste Benjamin vermutlich Ende 1921; vgl. Anm. d. Hrsg. in GS IV: 890f. Der Aufsatz erschien als Vorwort zu seinen *Baudelaire*-Übertragungen 1923.

¹⁷ Im Schusspart des Aufsatzes *Zur Kritik der Gewalt* (GS II: 199ff.) entwirft Benjamin das Lebendige als dasjenige am Leben, das nicht in dessen rechtlicher Unterwerfung aufgeht. Das Lebendige am Leben ist Ausweis des übernatürlichen, d.h. ethischen Wesens des Menschen im Unterschied zu seiner unfreien Unterordnung unter den rechtlich kodifizierten „Schuldzusammenhang des Lebendigen“ (GS II: 175), der Leben gewaltsam auf bloßes Leben reduziert.

Leben des Originals und dessen Autor an, sondern speist sich aus dem sprachlichen Überleben des Originals. Mehr noch: Übersetzung ist das geschichtliche Medium dieses Über-lebens des Lebens des Originals. Sowohl das Leben, das in der Sprache überlebt, als auch „Leben und Fortleben der Kunstwerke“ (GS IV: 11), die in der Sprache fortleben, dezentrieren den Menschen. Der Mensch ist nicht Ursprung und Autor sprachlicher Medialität: Wie das sprachlich verfasste Überleben des Lebens durch jeden einzelnen Menschen hindurch lebt, so emanzipiert sich auch das sprachlich verfasste Fortleben der Werke von den Intentionen ihrer Autoren. Mit diesem Verständnis von Geschichtlichkeit und sprachlicher Übersetzbarkeit ist ein posthumanistischer Perspektivwechsel angedacht, demzufolge das Zentrum sprachlicher Medialität nicht mehr der Mensch, sondern das Medium der Sprache in seiner Geschichtlichkeit selbst ist.

21. Der auf diese Weise in die Übersetzung eingetragene historische Index ist den Sprachen nicht äußerlich, da Geschichtlichkeit selbst nichts anderes als Sprachgeschichtlichkeit ist: „Übersetzbarkeit ist Übersetzbarkeit in Geschichte; Sprachlichkeit – und das heißt Medialität – ist Sprachgeschichtlichkeit“ (HAMACHER 2001: 179). Die widerstreitenden Pole der Singularität aller Sprachen und der Universalität der Sprache sind in der Übersetzung verbunden, da sich in allen Sprachen dieselbe reine Sprache spricht. Die Möglichkeit der Übersetzung der Sprachen, ihre Übersetzbarkeit, gründet also im reinen Selbstverhältnis aller Sprachen untereinander – als reine Sprache. Die Übersetzung bedarf keiner weiteren, nach einer Logik der Äquivalenz, Korrespondenz oder Subsumption gebildeten Metasprache, sondern ist selbst der Modus der ‚Entpackung‘, Freisetzung der in allen Sprachen gesprochenen reinen Sprache.

22. Den Einzelsprachen wohnt in ihrer Hindeutung auf ihre höhere Einheit weder ein immanentes noch äußerliches Ziel inne. Ihr Hindeuten auf ihre virtuelle Einheit ist nicht entelechisch gedacht; sie sind in ihrem zweckmäßigen Hindeuten auf höhere Einheit reines Mittel ohne inhärentes Ziel. Ihr messianischer Bezug tritt nicht prädikativ an ihnen selbst hervor, sondern nur relational in der Sprachbewegung der Übersetzung: in der „Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen“ (GS I: 151), die auf das „messianische Ende“ (GS IV: 14) aller Sprachgeschichtlichkeit hindeuten. Auf diese Weise lässt sich eine paradoxe Zweckmäßigkeit im Bereich der Mittel ohne äußeren Endzweck denken.

Leben und Zweckmäßigkeit – ihr scheinbar handgreiflicher und doch fast der Erkenntnis sich entziehender Zusammenhang erschließt sich nur, wo jener Zweck, auf den alle einzelnen Zweckmäßigkeiten des Lebens hinwirken, nicht wiederum in dessen eigener Sphäre, sondern in einer höheren gesucht wird. Alle zweckmäßigen Lebenserscheinungen wie ihre Zweckmäßigkeit überhaupt sind letzten Endes zweckmäßig nicht für das Leben, sondern für den Ausdruck seines Wesens, für die Darstellung einer Bedeutung. So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander. Sie kann dieses verborgene Verhältnis selbst unmöglich offenbaren, unmöglich herstellen; aber darstellen, indem sie es keimhaft oder intensiv verwirklicht, kann sie es. (GS IV: 11f.)

Der „Zweck, auf den alle einzelnen Zweckmäßigkeiten des Lebens hinwirken“, kann „nicht wiederum in dessen eigener Sphäre“, sondern muss „in einer höheren gesucht“

werden. Die höhere Sphäre, höhere messianische Einheit kann aber nie von der niedrigeren Sphäre in mittelbarer Zweckmäßigkeit vollendet werden. Zweckmäßigkeit ist hier nur Hindeutung auf einen Zweck, den die Mittel nicht offenbaren, herstellen, sondern nur darstellen, „keimhaft oder intensiv verwirklich[en]“ können.

23. Das messianische Ende der Sprachbewegung ist daher nicht teleologisch zu lesen, als messianische Teleologie, sondern als rein relationale Verweisstruktur, in deren Kraftfeld sprachlich Seiendes auf eine höhere (messianische) Einheit verwiesen ist. Diese höhere Einheit kann aber in keiner aktuellen Sprache selbst vollendet werden.¹⁸ Deshalb schreibt Benjamin im *Theologisch-politischen Fragment*: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft“ (GS II: 203). Diese höhere Instanz ist nicht substantiell als höhere Entität gefasst, sondern der unmögliche, ewig entzogene Spann- und Bezugspunkt der messianischen *Verwiesenheit* alles historischen Geschehens *auf* erlösende Vollendung. Letztere ist diesem Geschehen (dem historisch-sprachlich Seienden) in einer höheren Instanz – dem Messias – entzogen (Teleologie ohne Telos).

24. Im *Übersetzer*-Aufsatz findet sich eine analoge messianische Struktur: Teleologie *ohne* Endzweck meint nicht Negation von Teleologie überhaupt, sondern enthält im privaten Entzug des „ohne“ noch die Verweisstruktur auf eine „höhere“ messianische Einheit, die als absolutes Integral aller Mittel in ihrer reinen Mittelbarkeit vorzustellen ist. Mit dem Entzug des Endzwecks kann Benjamin einen unhierarchischen Zusammenhang von Mitteln denken, die, wenn auch nicht ziellos, keinem übergeordneten Ziel als ihrer Ursache nachgeordnet sind. Dennoch, und hierin besteht die Pointe einer Teleologie ohne Endzweck, bleibt eine teleologische Beziehung, die bei Kant noch Mittel und Zweck zweckmäßig verknüpfte, in Kraft. Reine Mittelbarkeit im Reich der Mittel impliziert somit den zweckfreien und zugleich über sie hinausweisenden Bezug aller Mittel aufeinander. Damit ist ein neuer Begriff von Teleologie geprägt, mit dem sich die Gerichtetheit oder Polarisierung von Relationen innerhalb einer nicht-statischen Totalität reiner Mittel vorstellen lässt.

25. Diese Struktur findet sich auch im *Gewalt*-Aufsatz im Verhältnis reiner Mittel zu einer höheren Sphäre, die sie nicht selbst herstellen, vollenden, sondern nur darstellen können – nicht allerdings im *sprachlichen* Sinne von keimhaft oder intensiv verwirklichen wie im *Übersetzer*-Aufsatz, sondern im *politischen* Sinne von darstellen, extensiv verkörpern. Im *Gewalt*-Aufsatz ist das reine Verhältnis im Bereich der Mittel zwar ohne äußeren Zweck gefasst. Die Sphäre reiner Mittelbarkeit ist aber auf eine „höhere“ Sphäre ausgerichtet – auf eine katastrophale Gewalt, „göttliche Gewalt“ (GS II: 203), die von Menschen in der Sphäre reiner Mittelbarkeit vielleicht dargestellt, verkörpert, nicht aber selbst hergestellt oder vollendet werden kann. Der Modus dieser Verkörperung ist nicht Realisierung einer bereits im Menschen bereitliegenden Potenz göttlicher Gewalt. Das Realwerden göttlicher Gewalt, wodurch menschliche Gewaltrelationen aus- und entsetzt werden können,

¹⁸ Fluchtpunkt dieser höheren Einheit alles Seienden, auf die in der profanen Ordnung nur vorwegnehmend hingedeutet werden kann, ist eine sprachgeschichtlich verstandene messianische Welt als „Welt allseitiger und integraler Aktualität“ (GS II: 309; GS I: 1238/39).

zeichnet sich durch die asymmetrische Struktur einer besitz- und attributslosen Leihgabe an eine niedrigere Seinsstufe aus, die sich der höheren niemals instrumentell bedienen kann. In diesem Sinne notiert Benjamin: „Es handelt sich nicht um ‚Verwirklichung‘ der göttlichen Gewalt. Dieser Prozeß ist einerseits selbst die höchste Wirklichkeit und die göttliche Gewalt andererseits hat ihre Wirklichkeit in sich“ (GS VI: 100). Diese höhere, d.h. unverfügbare Stufe von Wirklichkeit, die sich nicht teleologisch verwirklichen lässt, kann nur dargestellt werden von einem Darsteller, der dieses Dargestellte nur ausstellt, ohne über es je souverän verfügen zu können.

26. Der messianische Bezug reiner Medialität begründet keine messianische Teleologie des Mediums, sondern signalisiert die Möglichkeit eines gerichteten Selbstverhältnisses. Doch wie lässt sich die Medialität des Mediums „unmittelbar“ darstellen, ohne auf mittelbare Repräsentationen zurückgreifen zu müssen? Die Verkörperung von „göttliche[r] reine[r] Gewalt“ (GS II: 200) ist nichts anderes als die reine Darstellung der Medialität des Politischen; sie lässt sich nicht noch in einem anderen Medium repräsentieren (in Parteien, Parlamenten oder Institutionen). Analog dazu lässt sich reine Sprache bzw. göttliche Namenssprache nicht in einer Metasprache abbilden oder in einem weiteren Medium zur Darstellung bringen. Reine Gewalt und reine Sprache, sofern sie vom Menschen in reinen gewaltfreien Mitteln bzw. in der Übersetzung vollzogen, wenn auch nicht vollendet werden, haben keinen eigenen Inhalt. Sie unterbrechen vielmehr als reine Darstellung der Medialität der Politik bzw. der Sprache den instrumentellen Zusammenhang, in den Politik und Sprache hineingestellt sind. Während sich die unreine „Mittelbarmachung der Sprache“ (GS II: 154) in gewaltsamen Sprechakten vollzieht – Benjamin erwähnt die Sphäre der Rechtssprechung –, so zielt Benjamins Sprachpolitik auf den reduktiven Abbau der teleologisch-instrumentellen „barmachung“ bzw. Zurichtung von Sprache und Politik. Im Horizont dieses Abbaus, in dem die sprachliche Medialität des Politischen ohne äußere Repräsentation zur Darstellung kommen kann, erscheint Benjamins spätere Bildkategorie, die zunächst im *Surrealismus*-Essay (1929) als „Bildraum“ (GS II: 309) und nachfolgend in der *Passagenarbeit* als „dialektisches Bild“ (GS V: 118) thematisch wird. Reine Sprache und reine Gewalt lassen sich in diesem Sinne als messianisch gespannte Medien begreifen, in denen politische Sprechakte – ohne sich von sich selbst aus messianisch vollenden zu können – auf nicht-instrumentelle und nicht-teleologische Weise zur Darstellung kommen. Im Ausstellen seiner eigenen Medialität fällt sich der politische Sprechakt selbst ins Wort. In bemerkenswerter Konsequenz versteht der spätere *Surrealismus*-Essay den Bildraum als die amorphe Sphäre, „wo ein Handeln selber das Bild aus sich herausstellt“ (GS II: 309). Benjamins Sprachpolitik zielt genau auf diese Herausstellung einer Medialität (ob Sprache oder Bild) ohne Vermittlungsinstanz – reine Mittelbarkeit ist Unterbrechung unreiner Mittelbarmachung.

Siglen

- AA: Bd. Nr. (lateinisch), Seitenangabe: KANT, Immanuel (1902ff.), *Akademie Ausgabe*, Berlin: Preußische Akademie der Wissenschaften.
GB: Bd. Nr., Seitenangabe: BENJAMIN, Walter (1995ff.), *Gesammelte Briefe*, ed. Christoph Gödde, Henri Lonitz, 6 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp,
GS: Bd. Nr., Seitenangabe: BENJAMIN, Walter (1972ff.), *Gesammelte Schriften*, ed. Hermann Schweppenhäuser, Rolf Tiedemann, 7 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Literatur

- AGAMBEN, Giorgio (2006), *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, trans. Sabine Schulz, Zürich, Berlin, Diaphanes.
- AGAMBEN, Giorgio (2004), *Ausnahmezustand. (Homo sacer II.1)*, trans. Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- ARISTOTELES (1995), *Über die Seele. Griechisch-Deutsch*, ed. and trans. Horst Seidl, Hamburg, Meiner.
- BAECKER, Dirk (2003), *Kapitalismus als Religion*, Berlin, Kadmos.
- DIE BIBEL (1985), nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- HALLACKER, Anja (2004), *Es spricht der Mensch. Walter Benjamins Suche nach der lingua adamica*, München, Fink.
- HAMACHER, Werner (2001), „Intensive Sprachen“, in Christiaan L. Hart Nibbrig (ed.), *Übersetzen: Walter Benjamin*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, S. 174–235.
- HAMACHER, Werner (1994), „Afformativ, Streik“, in Christiaan L. Hart Nibbrig (ed.), *Was heißt „Darstellen“*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, S. 340-371.
- KANT, Immanuel (1990), *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe*, ed. Raymund Schmidt, Hamburg, Meiner.
- KHATIB, Sami (2013), „Teleologie ohne Endzweck“. *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Marburg, Tectum.
- KHATIB, Sami (2012), „Walter Benjamins ‚trans-materialistischer‘ Materialismus. Ein

Postskriptum zur Adorno-Benjamin-Debatte der 1930er Jahre“, in Carolin Duttlinger, Ben Morgan, Anthony Phelan (eds.), *Am Kreuzweg von Magie und Positivismus. Walter Benjamin und die Anthropologie*, Freiburg i. Br., Rombach, S. 149-178.

MENNINGHAUS, Winfried (1980), *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a. M. Suhrkamp.

REGEHLY, Thomas (1993), „Ein ‚gereinigter Begriff von Sprache‘. Zur Intention der frühen Sprachtheorie Walter Benjamins“, in Regehly, Thomas (ed.), *Namen, Texte, Stimmen. Walter Benjamins Sprachphilosophie*, Stuttgart, Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, S. 61–89.

SCHOLEM, Gershom (1980), *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

SCHOLEM, Gershom (1970), *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

SOREL, Georges (1969), *Über die Gewalt*, trans. Ludwig Oppenheimer, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

STEINER, Uwe (2000) „Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen“, in *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 25, S. 48-92.

WEBER, Samuel (2008), *Benjamin's -abilities*, Cambridge, Mass., Harvard UP.

WEBER, Samuel (2004), „‚Mitteilbarkeit‘ und ‚Exponierung‘ – Zu Walter Benjamins Auffassung des ‚Mediums‘“, in *Zeitschrift der Gesellschaft für Theaterwissenschaft*, vol. 01/04: Intermedium Theater, URL: <<http://www.thewis.de/?q=node/35>>, retrieved Oct. 20, 2014.