

Hegels Ferien
Ironie und Allegorie
1997

MATERIALHEFT GERHARD SPRING

Gerhard Spring

Hegels Ferien
Ironie und Allegorie

Referat zum Seminar
Hegel und das Problem der Moderne
Garbis Kortian
Univ. für Angewandte Kunst
Wien, 28.4.97

I

Eine triste Dialektik

Man geht auf Urlaub oder macht Ferien und unterhält dabei nur die Tätigkeit, zu der man zurückkehrt. Kraft der Wiederherstellung geht man wieder an die Verausgabung der Kraft und betet denselben Rosenkranz wieder herauf und herunter, der einem als abstraktes Drittes, als gesellschaftliche Arbeit fortwährend durch die Finger geht und sich hierdurch scheinbar selbst erhält.

»*Ora et labora!* Bete und fluche«, übersetzt Hegel in seinem *Wastebook*. »*Fluchen* ist sonst, wenn einer Sakrement sagt« und eine recht gewöhnliche ironische Wendung. Aber hier ist es ernst damit, denn »Arbeiten heißt die Welt vernichten oder fluchen«.¹ – Die Welt vernichten oder »gleichsam zerquetschen« ist sonst, wenn der Geist seine Tätigkeit ausübt, das Idealisieren,² sagt Hegel an anderer Stelle. Der Geist beugt sich jedoch diesem Fluch, »indem er ihn weitergibt [und versucht, ihn] in den Segen umzudeuten und zu rechtfertigen«³. Dieser affirmativen Seite des Systems spricht Adorno zugleich »die Wahrheit« zu, »daß keiner aus der durch Arbeit konstituierten [und damit universal vermittelten] Welt in eine andere, unmittelbare hinauszutreten vermag«.⁴

Die in ihrer Konstitution vernichtete und in ihrer Vernichtung konstituierte Welt ist gerade aufgrund ihrer Ähnlichkeit nicht die Welt der Ironie, sondern die der sich selbst reproduzierenden Ideologie. Erst in ihr rückt die Ironie in die äußerste Position, in der sie Robert Musil *Urlaub vom Leben* nennt. In ihm kippt sie als »absoluter Anfang« vor allem durch sich selbst und droht in der Figur des »Zuchtmeisters«, in welcher Kierkegaard die Ironie positiv bestimmt, im »Bad der Erneuerung und Verjüngung, der Reinigungstaufe« sich nur zu entblößen, »um gesund und froh und leicht die Kleidung wieder anzulegen«⁵ die schon bereit liegt oder sich normgerecht aus der ironischen Maskerade der Demaskierungen wiederhergestellt hat.

Die Ironie, listet Hegel einmal auf, »findet man[...] im Hohngelächter des Mephistopheles, überhaupt in jedem Übergang von einem Extrem ins andere, vom Vortrefflichsten zum Schlechtesten: sonntags recht demütig, [...]büßend sich vernichten, abends sich voll fressen und saufen« und der Katalog endet in der Diagnose: » – *Unterjochung, gegen die das Selbstgefühl sich wiederherzustellen hatte*«. ⁶

So oder ähnlich stellt sich die Ironie jedenfalls vom »Primat des Logos« aus dar, der stets »ein Stück Arbeitsmoral«⁷ war. Unter ihm steht der *Urlaub vom Leben* in der Tat entweder nur dem Nichts von einem »Taugenichts«⁸ zu, der sich gleich dem »Dutzendmenschen«⁹ noch seine ironische Distanz zur Arbeit von Seiten der Arbeit diktieren läßt, oder einem wirklichen Scheintoten, dem allegorischen Gespenst der Arbeit selbst.

II

Ein paar Thesen, Ersetzungen, Prothesen

Für die gesellschaftliche Arbeit als System steht das der Sprache, die *Sprache als System*, und für dessen Bekräftigung im Auf und Ab des Sprachgebrauchs die *Parole*, »lebendige Rede«. Sofern sich diese distanziert und dabei im Schwindel gleichsam ein reflexives Ungleichgewicht bewahren möchte, ist es *Ironie*. Und für die vom Himmel herabgefallene Idiosynkrasie steht dann, wenn sie auseinandergefallen und zum abstrakten Schriftzug erstarrt ist, die *Allegorie*. Das von Hegel so genannte »Programm des Zusehens« dessen, »was an der Sache selbst tätig ist«, könnte durch diese Übersetzungen für das Programm stehen, die um ihre Gewöhnlichkeit und Namenlosigkeit sich ausbreitende Stummheit der Sprache wieder zur Sprache zu bringen, in Kraft zu setzen und gegen anderwärts erhobene Machtansprüche zum Recht zu verhelfen.

Es ist scheinbar als Hypothese schon vermessen: Wenn in Hegels System die beiden Figuren »Ironie und Allegorie« zum Scharnier und Drehpunkt des dialektischen Stufenganges zusammengeschweißt sind, dann würde sich dessen Programm, der »Primat des Logos« oder die anhaltende Dauer einer bestimmten sprachlichen Gepflogenheit, auch dadurch befristet zeigen, daß diese Figuren in anderer als der dialektisch-affirmativen Weise figurieren; unversöhnlich, ohne Einheit der Vermittlung aufeinander angewiesen und sich ausschließend, könnten sie eine Aporie für die Kunst der Aporetik darstellen, für Hegels Dialektik als *prima philosophia* der normalen Sprache.

Nicht nur vermessen, »ästhetizistisch« müßte der Versuch erscheinen, anhand von zwei rhetorischen Figuren, die zeichenbezogen und nicht referenzsemantisch strukturiert sind, so etwas wie ein System »in die Luft« zu setzen. Wenn »Wahrheiten« jedoch in irgendeinem Sinn abgeschliffene Tauschfiguren sind oder »Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr

als Münzen in Betracht kommen«,¹⁰ dann bleiben *neben* der Rekonstruktion ihrer Bilder die »Wahrheiten« ohnehin bestehen.

Die folgende Skizze bezieht sich auf die beiden Texte Walter Benjamins,¹¹ die einer abkürzenden Konvention Adornos zufolge »Barockbuch« und »Roman-tikbuch« genannt werden.

III

Eine Bildgeschichte

Magritte wollte nur ein Glas Wasser malen, ein einfaches, mit Wasser gefülltes Wasserglas, buchstäblich so, wie es ist, ohne Willkür und ganz trocken, wenn auch mit einem Schuß Genialität. Im entscheidenden Akt aber, beim Aufsetzen des Reflexpunktes, der die Form des Glases und den Inhalt, das Wasser, in ihrer Durchsichtigkeit sowohl trennen als auch aufeinander beziehen sollte, in diesem Akt, der ihr durchsichtiges Ineinanderscheinen zur Darstellung bringen sollte, geschah es also, daß sich der aufgesetzte Reflex in einen kleinen Schirm verwandelte. Dem wollte der Maler auch korrigierend, auslöschend und von neuem anfangend entgegenarbeiten, allein der Schirm setzte sich im Versuch, das Glas mit einem Reflex zu krönen, durch, so daß er schließlich sein Recht bekam. Zunächst genau an der Stelle der Reflexion, an der er aufgetaucht ist, teils am und teils im Wasserglas verspreizt und in halber Auflösung begriffen. In diesem Ansehen eines traurigen Zierschirmchens konnte er freilich nicht bleiben und mußte endlich das werden, als was er sich in der Reflexion bereits gespiegelt hat: ein richtiger Regenschirm.

Das Glas Wasser – eine konkave, transparente Umhüllung eines horizontal ausgebreiteten und kontinuierlich zusammenhängenden *Quantums* Wasser, das in aufbereiteter Form von unterirdischen Rohren kommt – spiegelt sich nun buchstäblich im Regenschirm – einer konvexen und blickdichten Abwehr von diskontinuierlich verstreutem Wasser, das als Niederschlag naturgemäß von oben kommt; der am Glas Wasser äußerliche und nur virtuell vorhandene Zugriff spiegelt sich ebenso nur im wirklich vorhandenen Griff, der in einem kleinen Bogen direkt in das Innere zeigt. Kurz, das Glas Wasser spiegelt im Regenschirm sein semantisches Feld, welches weiter auszuführen langweilig wäre.



René Magritte, *Les vacances de Hegel*, 1958.

Jedenfalls mußte der Regenschirm, wie Magritte die Sache darstellt,* auch wirklich in einem Bogen, der seiner Größe entspricht, unter dem Glas Wasser herauswachsen und sich als dessen Grundlage aufspannen, geheimnisvoll und genial, wenn auch mit einem Schuß Banalität.

Dem fertiggestellten, schulmeisterlich genialischen Bild gibt dann Magritte einen Titel, der bis auf den *Herrn* genau einen Film zitiert, den einige Jahre zuvor Jaques Tati gedreht hatte. Eine Szene und eine Formalität drängen sich hier sogleich auf. Was in den *Ferien des Herrn Hulot* nicht nur zum Lachen zwingt, sondern das Lachen selbst in Szene setzt, ist die Gleichsetzung von Geräuschen, die irgendwelche Dinge unter äußeren Einwirkungen regelmäßig von sich geben, mit den vergleichsweise sporadisch auftretenden Sprechakten der menschlichen Figuren. Wenn aber, um die Szene vom Anfang der *Ferien des Herrn H.* ins Gedächtnis zu rufen, im schwarzen Lautsprecher des Bahnhofes die semantische Ebene bis aufs Geräusch ausgelöscht ist, dann bleibt sein Befehlscharakter immer noch aufrecht und beherrscht um so mehr das verwirrte Umherirren der Feriengäste zwischen den Bahnsteigen. Zum anderen, das ist die Formalität, hat Hegel seinerseits ironischerweise nie den *Herrn* vergessen, wenn er auf einen Romantiker insbesondere den »Herrn von Schlegel« zu sprechen kommt, der sich mit der Ironie, einem »vornehm sein sollenden Spuk«¹² zum »Meister des Sittlichen«¹³ aufwirft.

* Mein jüngstes Gemälde begann mit einer Frage: wie konnte man ein Glas Wasser in einem Gemälde zeigen, ohne dass es indifferent wirken würde? [...] Ich begann, viele Gläser Wasser zu zeichnen, immer mit einer linearen Markierung auf dem Glas. Diese Linie wurde nach 100 oder 150 Zeichnungen ausgeweitet und hatte letzten Endes die Form eines Regenschirms. Den Regenschirm stellte ich erst in das Glas und dann, um es abzuschließen, unter das Glas. Das war genau die Lösung der Ausgangsfrage: wie man auf geniale Weise ein Glas Wasser malen könnte. Ich dachte dann, dass Hegel [...] dieses Objekt mit den zwei gegensätzlichen Funktionen sicher sehr gut verstanden hätte: zur selben Zeit Wasser abstoßend und aufnehmen.

Das Bild mit dem Titel »Hegels Ferien« ist eine Allegorie der Ironie. Die Reflexion der Reflexion, die zweite Reflexion als (formales) Denken des Denkens, ist als ein Ding neben (oder unter) die erste Reflexion gesetzt, dem Denken des Gedachten, das durch die Loslösung von seinem Selbstbezug ebenso zum Ding geworden ist.

Mit diesem allegorischen Abtrennen von Form und Inhalt und deren Nebeneinandersetzen ist nicht so sehr der Selbstbezug in der Reflexion des sichselbstvorstellenden Denkens unterbunden, von dem Fichte sagt, er müsse formal und inhaltsleer bleiben.^{14a} Vielmehr ist in diesem dinglichen Verhältnis die *dritte Reflexion* eliminiert, und mit ihr die im Denken-des-Denkens-des-Denkens unendlich schwankende Mehrdeutigkeit der Subjektstelle.

Fichte gibt einmal ein drastisches Argument, in dem die in der dritten Reflexion sich breit machende Digression zwischen dem Vorstellen des Sichselbstvorstellenden und dem Sichselbstvorstellen des Vorstellenden ad absurdum geführt und ausgeschlossen ist: »Bild a schaut schlechthin aus sich hin ein Gebildetes, dieses ist schlechthin infolge des Bildes. Wie lange aber? Setzen wir, daß sich das Bild a auf sich besinnt und ein Bild von sich fassen könnte [...] so ist jetzt dieses Leben b das eigentliche und das Sein a ist sein Produkt. Jetzt aber hat es wieder nur ein Bild von dem a projizierenden Leben b«. ^{14b} Fichtes Lösung¹⁵ besteht darin, das projizierende Vorstellen als ein *Voraussetzen* zu fassen, dessen *Setzen* aber dem in keiner Vorstellung anschaulich zu machenden Gesetz des Bildes selbst unterliegt. Anders die Lösung der Romantiker, wie sie Benjamin im Romantikbuch darstellt.¹⁶

Die Mehrdeutigkeit der Subjektstelle zwischen dem *Denken (des Denkens des Denkens)*, in dem die zweite oder formale Reflexion an Objektstelle steht, und

dem (*Denken des Denkens*) *des Denkens*, in dem sie an Subjektstelle fungiert, zerlegt in der romantischen Konzeption die streng formale Reflexion zweiten Grades und erzeugt mit jedem weiteren Grad der Reflexion, der durch die einmal in Gebrauch genommene Mehrdeutigkeit hervorgerufen wird, eine »vielfachere Mehrdeutigkeit«. ^{17a}

Benjamin weist darauf hin, daß aus der Sicht der romantischen Theorie erst die dritte Reflexion etwas gegenüber dem formalen Standpunkt »prinzipiell Neues«^{17b} bringt und daß auf der Mehrdeutigkeit und Unentschiedenheit der Subjektstelle die Unendlichkeit der romantischen Reflexion beruht,¹⁸ die eben mit dem Anspruch auftritt, nicht bloß formal, sondern inhaltlich erfüllt zu sein. Ähnlich, wie man beim gradweisen Ausloten der sämtlichen Konnotationen eines in derparoleunmittelbar gegebenen Wortes an die Grenze der Sprache *als System* stoßen würde, erreicht die im Bewußtsein unmittelbar gegebene Form der ersten Reflexion die »erfüllte Unendlichkeit des Zusammenhangs«, das Absolute, »indem gradweise die sämtlichen übrigen Reflexionen nach allen Seiten durchlaufen werden«. ¹⁹

In ihrer grammatikalischen Mehrdeutigkeit konstituiert die dritte Reflexion das Absolute als »das Medium«, das es »an sich«, als »Reflexionsmedium« bereits ist.²⁰ In ihm ist das durch eine »unendliche Reihe von Spiegelbildern«²¹ gebrochene Verhältnis der Dinge zu sich und zu anderen derart durchsichtig, daß es aus einer einzigen Spiegelungsachse hervorzubrechen scheint.

Die folgenden Passagen aus Benjamins Romantikbuch sind unter dem Aspekt des in ihm formulierten Paradigmas der Erkenntnis als ein (sich und anderes) *vorstellendes* Denken zu lesen, in dem einerseits die ontologische Bestimmung von Fichtes Begriff des Setzens in die Sphäre der Reflexion aufgelöst ist²² und im Zuge damit andererseits »die Beschränkung durchs Unbewußte«, ²³ die von den Romantikern »perhorresziert«²⁴ wird: »es soll nur relative Beschränkung geben und diese in der bewußten Reflexion selbst«. ²⁵

Im universalen Reflexionsmedium »strahlt« dann jedes sich selbst vorstellende und beschränkende »Ding nämlich in dem Maße, als es in sich die Reflexion steigert und in seine Selbsterkenntnis andre Wesen einbezieht, seine ursprüngliche Selbsterkenntnis auf diese [anderen Wesen] aus«,²⁶ wie auch umgekehrt »das Erkanntwerden eines Wesens durch ein anderes [...] mit der Selbsterkenntnis des Erkanntwerdenden, mit der Selbsterkenntnis des Erkennenden und mit dem Erkanntwerden des Erkennenden durch das Wesen, das er erkennt [zusammenfällt]«²⁷.

Auch wenn in diesem Zusammenhang das Reflexionsmedium durch das romantische Diktum, der Leser sei ein erweiterter Autor,²⁸ als ein verstecktes intersubjektives Kommunikationsmodell bloßgelegt wird, nehmen Benjamins Ausführungen im Romantikbuch an ihm keinen Anstoß, von einer Bemerkung zu dessen »Unumgänglicher Steigerung« abgesehen.²⁹ Sie unterstützen es mit einer Theorie des Symbols, die über die der Romantiker hinaus derart radikalisiert ist, daß sie die von ihnen ebenso beanspruchte allegorische Zeichenfunktion aus dem Reflexionsmedium völlig ausschließt. Die Ersetzung von »Allegorie« durch »Symbol«, die Friedrich Schlegel im »Gespräch über die Poesie« vornimmt und in der Paul de Man einen Fremdkörper sieht,³⁰ ist ganz im Sinn Benjamins. Schlegels »Erörterungen der Allegorie« zeigen im Satz »alle Schönheit sei Allegorie«, daß sie »doch nichts weiter vorbringen wollen als den klassizistischen Gemeinplatz, sie sei Symbol«.³¹

V

In dem Maß, in dem Benjamin im Romantikbuch die symbolische Zeichenfunktion dem reflexiven Bewußtsein zuordnet, das sich intentional auf sich und anderes richtet und sich als Vorstellen selbst im Modus des Präsens repräsentiert, in dem Maß hält Benjamin auch im Barockbuch an der Trennung von Allegorie und Symbol fest; die Szene hat sich hier jedoch völlig verändert. Wenn Benjamin schreibt, daß die Wahrheit der Tod der Intention ist³² und daß im »Spekulieren [der Romantiker] die Wahrheit anstelle ihres sprachlichen Charakters den des reflektierenden Bewußtseins an[nahm],³³ dann weist das auf die im Barockbuch ausgeführte nichtsymbolische Sprachkonzeption hin, die sich nicht von der »lebendigen« Form der Rede, sondern von der »abgestorbenen«³⁴ der Schrift herschreibt Diese wird in ihrem nichtgegenwärtigen, aus dem Paradigma der Re-/Präsentation herausgefallenen Sein durch die allegorische Zeichenfunktion bestimmt.

»Wo die Romantik im Namen der Unendlichkeit, der Form und der Idee, das vollendete Gebilde kritisch potenziert, da verwandelt mit einem Schlage der allegorische Tiefblick Dinge und Werke in allegorische Schrift«.³⁵

VI

»Der falsche Schein der Totalität geht aus.«³⁶

Benjamin legt apodiktisch nahe, daß die Romantiker in der Totalität des Symbols zuletzt nichts anderes ersehnt hätten, »als das in den goldenen Ketten der Autorität verantwortungslos reflektierende Genie«,³⁷ Damit bestätigt sich scheinbar der Befund der Romantik, dem das Romantikbuch Parole bietet und den zu wiederholen Hegel nicht müde wird. Bei Hegel fällt dieser Befund jedoch aus der Perspektive der Totalität, aus der Vernunft selbst oder dem »Höchsten«, dessen paradoxe anonym-autoritäre Wirklichkeit »durch die reale sittliche Existenz, den Staat bezweckt und bewirkt«³⁸ wird, während er bei Benjamin aus dem intentionslosen Grund einer Figur schießt, die Hegel ebenso nur als »untergeordnete, dem Begriff der Kunst nur unvollständig entsprechende Gestaltungsweise« klassifiziert, wie er ihr – zusammen mit der ironischen Darstellungsform³⁹ – das Recht abspricht, »das an und für sich Selbständige« zur Darstellung zu bringen. Benjamin zieht den Schluß der Reflexion auf andere Weise als Hegel: »Um also bestehen zu können, muß sie sich das Gesetz der Selbsterstörung geben«. ⁴⁰ Das selbständige Bestehen, in dem die Selbsterstörung terminiert, steht bei Benjamin nicht unter dem Gesetz der spekulativen Vernunft, . sondern unter dem des allegorischen Seins. Wo die, in der spekulativen Form des Beisichseins-im-Anderen ausgesprochene integrative Macht des Symbols die Intentionen in sich zieht und wiederherstellt, »schießt aus dem Seinsgrund Allegorisches der Intention auf ihrem Weg hinab entgegen und schlägt sie dergestalt vors Haupt«, ^{41a} Mit anderen Worten: Wo Hegel anstelle vom »romantischen Indifferenzpunkt«, ^{41b} anstelle vom »Nichts, aus dem die Reflexion entspringt« und aus dem sie sich »ganz aus sich selbst affiziert«, ^{41c} den einfachen Strich einer paradigmatischen Ordnung setzt, sieht Benjamin nur den erstarrten Schriftzug einer Allegorie.

VII

»Ich habe meinen Schirm vergessen.«^{42a}

Im Bild mit dem Titel »Hegels Ferien« ist das zweite Moment, die doppelte Reflexion, neben (oder unter) das erste Moment, die einfache Reflexion, gesetzt. Der Schirm und das Glas sind in einen komplementärfarbenen Himmel gehängt. Der Schirm ist das Zweite, er ist zur Grundlegung für das Erste zu-recht gerichtet worden. *Ihm fehlt die Spitze*. So führt er vielleicht nur eine Parade von Worten an. *Paraplui, Paradigma, Parabase* .

Man vergißt, und ein irgendwo notierter Satz erinnert sich.

Vorstellungen, Voraussetzungen sind Schirme, die sich überall da aufspannen, wo sie zugrunde gelegt und vergessen worden sind. ^{42b} Der notierte Satz stellt nichts vor und setzt nichts voraus. Er bedeutet etwas, das im Unterschied zum Vorgestellten gar nicht aufgelesen und mit seinen Verneinungen abgewogen werden könnte. Wenn jener Satz (ein *Ineditum*) vergessen und dann wieder irgendwo aufgelesen worden wäre: auch dann würde nicht die Vorstellung, nicht die Voraussetzung in ihn eingehen. »Ins Gelesene geht [die Schrift] ein als dessen ›Figur‹«. ⁴³

Die *Parabase* bezeichnet für einen konventionellen Rahmen der Fiktionalisierung wie zum Beispiel dem des Theaters oder der Erzählung die in der griechischen Tragödie dem Chor, später dem Schauspieler oder Erzähler auferlegte Funktion, für einen Moment eben diesen Rahmen außer Kraft zu setzen, indem er über das inszenierte Geschehen sich hinwegsetzt und mit einem Hinweis, einem Kommentar, mit einer Kritik oder moralischen Beurteilung an den Zuschauer oder Leser sich wendet.

Durch die in der direkte Anrede zerstörte Distanz wird die Illusionierung des Geschehens als *eines* gebrochen, dem der Zuschauer in ferner Ebene soeben noch gebannt gefolgt ist. Dennoch bleibt der Chor auf der Bühne, von der der desillusionierte Zuschauer soeben noch glaubte, erwachen zu können, ebenso wie der Erzähler gerade in seiner Lesehilfe oder Einschätzung der Lage in Distanz rückt und erst recht nicht der *Autor* ist, dem man den Faden der Erzählung direkt aus der Hand zu nehmen glaubte. Die inszenierte Differenz, die in die Bühne hinein genommene Rampe und die in die Erzählung neuerlich nur als Figur unter anderen montierte Erzählperspektive, nimmt dem Zuschauer und Leser auch noch die einfache Unterscheidung, dank der er mit *seinen* Hinweisen, Kommentaren, Einschätzungen und Bewertungen der Lage einfach außerhalb der Inszenierung sich finden hätte können.

Mit den konventionellen Figuren hat sich auch deren Außerhalb verdoppelt, so daß der Zuschauer und Leser selbst eine um die »essentielle Negativität der Fiktion wissende«⁴⁴ Doppelfigur wird, die sich außerhalb vom konventionellen Rahmen des Theaters oder der Erzählung positioniert und zugleich im konventionellen Außerhalb des Theaters oder der Erzählung.

Die *Parabase* setzt eine konventionelle Darstellungsform voraus, die sie durch ihre Zerstörung durchsichtig macht und in reflektierter Form wiederherstellt.

Die *permanente Parabase*, als welche Friedrich Schlegel die Ironie definiert,⁴⁵ bedeutet, daß jede, auch die parabasisch zerstörte und durchreflektierte Darstellungsform, anhaltend und nicht nur vorübergehend zu zerstören ist. Erst wenn die parabasische Zerstörung sich selbst erfaßt gibt sie dem aus ihr entspringenden und auf eine bestimmte Darstellungsform bezogenen »Wissen um die essentielle Negativität der Fiktion« den Schein einer Darstellungsform, der neuerlich parabasisch zu zerstören ist, so daß in der Ironie als permanenter *Parabase* alle Darstellungsformen sich endlos resümieren und zerstören, in ein Geflecht unendlicher Perspektiven verwandeln, die gegengleich zu der gerade in Anspruch genommenen Perspektive vom Innersten ins Äußerste wechseln, ohne daß dieser sich-mit-sich wechselnder Wechsel noch irgendeine äußere oder innere Seite hätte und eine Perspektivierung zulassen würde.

In dieser Permanenz stellt sich aus der einfachen Ironie, kaum daß sie aufgetreten ist, sofort die »Ironie der Ironie« her, die den vorübergehenden Wendungspunkt im konventionell bestimmten Bezugsrahmen von »wirklicher Welt und Welt der Fiktion« verdoppelt und perpetuiert. Die Ironie der Ironie bringt in der permanenten *Parabase* »die fortwährende Unmöglichkeit zum Ausdruck, die Welt der Fiktion mit der wirklichen Welt zu versöhnen«.⁴⁶

Was Hegels Verachtung der romantischen Ironie schürt, ist gerade die Permanenz der ironischen Parabase. Wenn Hegel ironischerweise vom Ironiker als einem »Meister des Sittlichen« spricht,^{47a} dann besagt das, daß er die Form, die ihm den unbeschränkten Wechsel erlaubt, nicht einmal berührt und nur in einem äußerlichen Reflex betätigt, in dem sie als objektive Schranke aufrecht erhalten bleibt. Ist die Moralität jedoch insgesamt als zweite Sphäre, als Sphäre der Reflexion, nach Hegel nur eine »Krankheit am Boden des Sittlichen«^{47b} und an ihr die romantische Ironie gleichsam nur der äußerlichste Ausschlag, dann wird Hegel an ihr, im oberflächlich scheinenden Extrem den kalten, ja frostigen Umschlag zur wiederhergestellten Sittlichkeit anbringen.

Benjamin unterstreicht im Romantikbuch die permanente Parabase⁴⁸ als objektive, »formale Ironie«⁴⁹ und setzt sie in einen scharfen Kontrast zur subjektiven, »stofflichen Ironie«. In der subjektiven, intentional auf den ironisierten Stoff gerichteten Einstellung lag die ironische Äußerung »als Opposition gegen herrschende Ideen und häufig als Maske der Hilflosigkeit ihnen gegenüber in Bereitschaft«.⁵⁰ Nicht aufgrund einer vorgezeichneten Opposition nimmt dagegen die Ironisierung der Form deren »freiwillige Zerstörung« auf. Das Kunstwerk zerstört aus freien Stücken⁵¹ seine notwendig beschränkte Form der Illusionierung, um seine »Unzerstörbarkeit«, im »Abbruch« noch »seine Beziehung auf die Idee zu demonstrieren«.⁵²

»Die Ironisierung der Darstellungsform ist gleichsam der Sturm, der den Vorhang vor der transzendentalen Ordnung der Kunst aufhebt und diese und in ihr das unmittelbare Bestehen des Werkes als eines Mysteriums enthüllt«.⁵³

Benjamin spricht im Gegensatz zu Hegel und Kierkegaard, welche die Ironie als »absolute Negativität«⁵⁴ bestimmen, von der »eigentümlichen Positivität dieser Ironie«.⁵⁵ Zwar wird »die bestimmte Form [...] als Darstellungsform [...] das Opfer ironischer Zersetzung. Über ihr aber reißt die Ironie einen Himmel ewiger Form, die Idee der Formen, auf, die man die absolute Form nennen mag«.⁵⁶

Wenn die ihr entsprechende, symbolisch vorstellende Erfahrungsweise – »das mystische Nu«⁵⁷ – »entmystifiziert«⁵⁸ wird, dann ist auch das Produkt der parabischen Zerstörung ein anderes. Zurück bleibt ein eigentümliches Ding, das »*genau das Nichtsein dessen bedeutet, was es vorstellt*«.⁵⁹

Mit dieser Formel, in der die Vorstellung verneint ist, schließt Benjamin die Bestimmungen der Allegorie im Barockbuch ab.

In der Ästhetik stellt Hegel die Allegorie als eine Figur der »vergleichenden Kunstform«⁶⁰ dar. Das *erhabene* Verhältnis, in dem die Nichtentsprechung von »Gestalt und Bedeutung« von der *einen* Bedeutung – dem Absoluten – ausgeht, »fällt« in der Allegorie »völlig fort«⁶¹ und in die »Endlichkeit«⁶² auseinander, in der vielfache, unterschiedene Bedeutungen gesetzt sind.

In der allegorischen Figur fallen »Gestalt und Bedeutung«, Signifikant und Signifikat auseinander und als gleichrangige Dinge in eine Ebene, in der sie »nur äußerlich bezogen«⁶³ werden. Diese *Trennung* und die *Abstraktheit* der *bestimmten Bedeutung* – des allegorischen »Mittelpunkts, der nicht die Kraft einer subjektiven, in ihrem realem Dasein sich selbst gestaltenden und sich auf sich beziehenden Einheit hat«⁶⁴ – machen die zwei »kahlen und frostigen Seiten der Allegorie« aus.⁶⁵ Hegel erläutert dies am Bild der Satzform. In der Allegorie fällt das Prädikat metonymisch in eine Reihe *neben* das Subjekt, die Besonderheit *neben* die Allgemeinheit. Die allegorische Subjektivität, welche »allgemeine, abstrakte Zustände und Eigenschaften«⁶⁶ zu »personifizieren« sucht, »ist weder ihrem Inhalt noch ihrer äußeren Gestalt nach wahrhaft an ihr selbst ein Subjekt oder Individuum, sondern bleibt die Abstraktion einer allgemeinen Vorstellung, welche nur die *leere* Form der Subjektivität erhält und gleichsam nur ein *grammatisches Subjekt* zu nennen ist.«⁶⁷

Das »allegorische Wesen« muß einerseits die »Subjektivität – um sie der Abstraktion ihrer Bedeutung kongruent zu machen – völlig aushöhlen«.⁶⁸ Weil aber »die Bedeutungen des Allegorischen in ihrer Abstraktion zugleich *bestimmte* sind«, muß es andererseits den »Ausdruck solcher Besonderheiten [...] für sich neben das Subjekt« als Prädikat stellen.⁶⁹ Das Prädikat kann an dieser Stelle keineswegs die »bestimmte Bedeutung« der Allegorie darstellen, sondern

nur das schemenhafte Bild von »Wirkungen, Äußerungen oder Folgen, welche durch die *Bedeutung*, wenn sie im konkreten Dasein *Wirklichkeit* erlangt [hat], zum *Vorschein kommen* [werden]«.⁷⁰

Von dieser *vergangenen Wirklichkeit* ist die Allegorie nur die schemenhafte Form, die Notation eines Satzes, dessen Bedeutung Vergangenheit ist. Die allegorische Form ist die im konkreten Dasein materielle »Gestalt« des Zeichens, denn nur als solche kann sie *neben* die »Bedeutung« fallen.

Zu dieser technischen Explikation der Allegorie Hegels gibt es einige Entsprechungen in Benjamins Barockbuch. »In Abstraktionen lebt das Allegorische, als Abstraktion, als ein Vermögen des Sprachgeistes selbst, ist es im Sündenfall zu Hause.«⁷¹ – Benjamin transformiert die »Endlichkeit« in die »Vergänglichkeit«,⁷² welche die Allegorie im Gegensatz zum »bleibenden Symbol«⁷³ bedeutet. Durch die metonymische Struktur von Subjekt und Prädikat wird allein die allegorische Darstellung den Sukzessionen der empirischen Historie gerecht.⁷⁴

Eine andere Entsprechung zu Hegels Allegorie, welche die Engführung von Benjamin und Hegel in Spannung (Suspension) versetzt, gibt es in der Explikation des *spekulativen Satzes* aus der *Phänomenologie des Geistes*.

Dessen Funktion beschreibt Hegel als »*Hemmung des vorstellenden Denkens*«,⁷⁵ welche »das substantielle Prädikat«⁷⁶ ausübt. Sonst, im »positiven Erkennen« der ersten Reflexion, reflektiert das Vorstellen die Prädikate gleichgültig mit ihren Verneinungen und legt als unreflektiertes Subjekt »ein gegenständlich fixiertes Selbst« zugrunde.⁷⁷ Und im »negativen Verhalten« der zweiten Reflexion, reflektiert sich das Subjekt ständig aus dem paradigmatisch geordneten Prädikatbereich durch die gleichgültige Zerstörung der Oppositionen heraus und »in das leere Ich«.⁷⁸ »Das Selbst« ist in beiden Varianten nur ein »Vorgestelltes Subjekt«, auf dem die Bewegung der Prädikate »hin und herläuft«.⁷⁹

Dieses vorstellende Denken »erleidet den Gegenstoß«⁸⁰ dadurch, daß es im spekulativen Satz vom scheinbar zugrundegelegten Subjekt anfangend schon die Prädikate zu antizipieren glaubt, die es dann an Prädikatstelle durch ein »zur selbständigen Masse [gewordenes] Prädikat«⁸¹ ersetzt findet, welches an dieser Stelle als das *Wesen des Subjekts* fungiert.⁸² Damit kann es dem Subjekt nicht mehr zu oder abgesprochen werden und die Bewegung der Prädikate ist paralysiert. Das Denken hat an Prädikatstelle »mit dem Selbst des Inhalts noch zu tun«⁸³ das es von der verlassenen Stelle des Subjekts an schon verlassen zu haben schien. In dieser Verdopplung des Selbsts ist die reflektierende Bewegung gebannt. Der spekulative Satz »zerstört den [vorgestellten] Unterschied des Subjekts und Prädikats«,⁸⁴ indem er die grundlegende Funktion der Subjektstelle auf die Prädikatstelle übertragen und in ihr verdoppelt hat.

Das »Selbst des Inhalts« oder »die Sache selbst« ist in dieser Ersetzung bereits *vergangen*. Die »Korrektion der Meinung« durch die Satzform »nötigt das Wissen«⁸⁵ »auf den Satz zurückzukommen« und ihn »wiederholt zu lesen«.⁸⁶ Aber die »wirklich spekulative«, dialektische Bewegung des Satzes »ist Subjekt« und läßt sich in der *Form* des Satzes *nicht* darstellen, wie auch die Aufhebung der Vorstellung durch die Form des spekulativen Satzes »*nicht* durch den bloßen *Inhalt* des Satzes geschehen kann«, indem etwa »auf die innere Anschauung verwiesen wird«; sie »muß dargestellt sein«.⁸⁷

»Was diese [die dialektische Bewegung als die der Sache selbst] betrifft, so ist ihr Element der reine Begriff; hiermit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subjekt an ihm selbst ist. Es kommt also kein solcher Inhalt vor, der als zum Grunde liegendes Subjekt sich verhielte und dem seine Bedeutung als Prädikat zukäme; *der Satz ist unmittelbar eine nur leere Form*«. ^{88a}

»An Subjektstelle steht in der leeren Satzform anstatt dem »sinnlich anschaulichen oder vorgestellten Selbst [...] der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begrifflose Eins bezeichnet«. ^{88b}

In der *Enzyklopädie* ist es das nicht-symbolische und arbiträre »Zeichen«, ⁸⁹ welches die Vorstellung aufhebt und das Gedächtnis konstituiert. Es macht die »Größe des Zeichens«, ⁹⁰ daß es die Beziehung von Subjekt und Prädikat zu denken aufgibt, indem in ihm Bedeutung und Gestalt auseinanderfallen. ⁹¹ In diesem Kontext schreibt Hegel den merkwürdigen Satz: »*Es ist in Namen, daß wir denken*«. ⁹²

Bildlose und sinnlose Namen sind nicht in der intentionalen Erinnerung, sondern im Gedächtnis aufbewahrt. Wenn de Mans These, »bei Hegel bewerkstelligt die Idee ihr sinnliches Scheinen in der materiellen Registrierung von Namen«⁹³ berechtigt ist, dann auch Hegels These vom *Ende der Kunst*. Mit einem Akzent gegen Hegel als »Theoretiker der Erinnerung« ist die Kunst ein »Vergangenes«, weil sie allegorisch und nicht symbolisch strukturiert, »für immer die Verinnerlichung der Erfahrung hinter sich läßt«.⁹⁴

XII

»Alles Menschliche verdient in Hinsicht auf seine *Entstehung* die ironische Betrachtung [...]«⁹⁵

Die »erste Äußerung« wird zugleich selbstbezüglich und bezüglich anderwärtiger Umstände sanktioniert; sie ist Symbol, als Eines es selbst und ein Anderes. Die erste ironische Negation ist hierfür nur ein verstärktes Reizmittel. Wer in Anbetracht vom Regenschauer vom schönen Wetter redet, zeigt für einen Moment auf sein bloßes Sagen, um in ihm die allgemeine Beurteilung der Lage erfrischt wiederherzustellen.

Die zweite ironische Negation bezieht sich auf ein Darstellungsparadigma, indem sie anstelle der in ihm möglichen Gegenstände die Differenz zur Darstellung bringt, in der Darstellendes und Dargestelltes voneinander getrennt und aufeinander bezogen werden. Nicht metasprachlich, indem sich die Darstellung der Darstellungsform auf eine *andere* Darstellungsform stützt, stellt die Ironie deren immanente Reflexion dar. Durch die parabasische Verschachtelung⁹⁶ der ironisierten Darstellungsform in sich selbst kommt eine endlose Reihe von Verdopplungen in Gang, eine Knotenlinie von Zerstörungen und Wiederherstellungen des Paradigmas, in der sich das ironische Bewußtsein reflektiert, wiederherstellt und zerstört.

Die zweite, selbstreflexive Form der Ironie rekapituliert die Entstehung der ersten Reflexion, allerdings mit dem von Benjamin im Romantikbuch unterstrichenen Unterschied, daß sie zur Permanenz erhoben, einen imperativischen Zug zur Einsetzung und Aufrechterhaltung von Form schlechthin annimmt. – Ähnlich formuliert Hegel in einer Parenthese zur sokratischen Ironie das Prinzip der Dialektik. »Die Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln; – allgemeine Ironie der Welt«.⁹⁷

»[...] deshalb ist die Ironie *in der Welt* so überflüssig«. ⁹⁸

XIII

Der durch die Ironisierung aufgerissene »Himmel« der Form erscheint im Barockbuch unter einem anderen Blickpunkt. So sehr die Ironie im negativen Selbstbezug sich erhält und zur spekulativen Identität des Absoluten steigert, so sehr ist eine jede, sich mit dem Andern bereichernde Form von Selbstbezug aus der Allegorie ausgeschlossen.

Das Allegorische deckt sich mit dem »satanischen Bereich«, der aus der »Auseinandersetzung der schuldbeladenen Physis[...] mit einer reinen natura deorum« ⁹⁹ hervorgeht. Die Figur des Satans bedeutet die Trennung der Symbole, »die antiken Götter in ihrer erstorbenen Dinghaftigkeit«, »Abgestorbenheit der Gestalten und Abgezogenheit der Begriffe«. ¹⁰⁰ Die polarisierten Seiten der Allegorie sind »absolute Geistigkeit und schlechthin Materialisches«. ¹⁰¹ »Ihre gauklerische Synthesis« ist »das Bewußtsein«, ¹⁰² die erste Prämisse der Reflexion ist ein symbolistisches Trugbild. In seiner allegorischen Form ist Bewußtsein »Wissen um Bedeutung«, ¹⁰³ dem sich, was immer es erfaßt, in ein Bedeutes verwandelt. ¹⁰⁴ Unter dieser Form hat jedes Ding bereits seinen Schluß gezogen: »dieses ist ein Glas Wasser«, »jenes ist ein Regenschirm«. Der Allegoriker übt die »Willkürherrschaft« der Bezeichnung, sein »Wissen um Bedeutung« ¹⁰⁵ im Bereich der toten Dinge aus. ¹⁰⁶

Das figurale Zentrum, um das die Dinge »ihrer Bedeutung nach« ¹⁰⁷ gruppiert werden, bleibt leer, eine formale Tautologie, welche ihr »bedeutendes Dasein in gleichgültiger Anteilslosigkeit« ¹⁰⁸ stückweise zerfallen läßt, nachdem es zusammengetragen worden ist. Der Allegoriker ist gezwungen, »Bruchstücke ganz unausgesetzt zu häufen« und »Stereotypen für Steigerung zu nehmen«. ¹⁰⁹ Anders als im Symbol, in dem das Bewußtsein aus der gegenwärtigen Synthese von »Gestalt und Bedeutung« die Erfahrung der Dauer macht, erfährt es bei der Allegorie die Vergänglichkeit. Es hat die allegorische Bedeutung »stets aufs

neue zu entfalten«. ¹¹⁰ Der Gegenstand ist unfähig, Sinn auszustrahlen, »ihm kommt an Bedeutung nur zu, was der Allegoriker ihm verleiht«. ¹¹¹ Er kann nur geliehene Bedeutung verleihen und steht deshalb in unabgleicher Schuld, gedoppelt im Bedeutenden als Allegoriker und allegorischem Gegenstand. »Dem allegorisch Bedeutenden ist es durch Schuld versagt, seine Sinnerfüllung in sich selbst zu finden«. ¹¹² Die allegorische Doppelfigur »fühlt sich von einem Unerkennbaren«, von einem *anderen* Allegoriker, »durch und durch erkannt«, ¹¹³ »nur gelesen, unsicher durch den Allegoriker gelesen, [und ist] hochbedeutend nur in ihm«. ¹¹⁴

Sie begegnet ihrem Unerkennbaren, der Allegorese als »letztem Seinsgrund des Bösen« ¹¹⁵ im »Vernichtungsrausch, in welchem alles Irdische zum Trümmerfeld zusammenstürzt«. ¹¹⁶ Darin »enthüllt sich weniger das Ideal der Allegorie als vielmehr ihre Grenze«, ¹¹⁷ die sich nicht (parabasisch) reflektieren läßt.

Indem sich die allegorischen Sinnbilder im Vernichtungsrausch überschlagen, fällt die »Vergänglichkeit« von der Seite des allegorisch Bedeuteten auf die der allegorischen Darbietung selbst ¹¹⁸ und »es vermag – aller emblematischen Verkleidung spottend – in triumphaler Lebendigkeit die *unverstellte* Teufelsfratze vor dem Blick des Allegorikers sich zu erheben«. ¹¹⁹ Durch die *Fratze* nimmt die durch die Allegorie bedeutete Trennung von »absoluter Geistigkeit und schlechthin Materialischem« Gestalt an; im »höllischen Gelächter«, in dem »freilich das Verstummen der Materie verschwunden [ist]. Gerade im Gelächter nimmt *mit höchst exzentrischer Verstellung* Materie überschwenglich Geist an. So geistig wird sie, daß sie weit die Sprache überschlägt. Höher will sie hinaus und endet in dem gellenden Gelächter«. ¹²⁰

Was sich in ihm als der »urallegorischen Figur«, in »Lucifer« ¹²¹ *ausspricht*, ist nichts Über- oder Unterirdisches, sondern die *Phänomenalität des* (sprachlichen) *Setzens* (der Bedeutung), in der »die kluge Versatilität des Menschen«, ¹²² die Willkürherrschaft über die Bedeutung sich ins Licht setzt.

Zum allegorischen Gelächter läßt sich kein größerer Gegensatz denken als das ironische, in dem die Gewalt des Gelächters in einer Verdoppelung des Subjekts liegt, die Baudelaire einmal in der ironischen Erfahrung des Falles beschreibt. ¹²³ Im physischen, empirischen Fall lacht das ironische Subjekt von Seiten der Empirie über die mystifizierte Vorstellung, die es sich durch die nichtempirische Überlegenheit und Abstraktheit der Sprache von sich gemacht hat. Zugleich lacht es andererseits darüber, daß es als sprachliches Subjekt diese Erfahrung nicht sich zu eigen machen kann, ohne sie zu verfälschen. Die ironisch demystifizierte Ordnung der Sprache stellt sich generell mit dem Attribut »nichtauthentisch« versehen wieder her, erzwungen durch den symbolischen Erfahrungsmodus der Gegenwärtigkeit. Demgegenüber ist das Gelächter des Allegorikers ihm stets von dem Anderen entgegengeschlagen, von der »stummen Figur«, nachdem er sie in Gebrauch genommen hat, um ihr Bedeutung zu geben. ¹²⁴

Der Allegoriker erwacht vom »Hohngelächter der Hölle«, ¹²⁵ vom Hohn der versuchten Identifikation des materiellen Signifikanten mit dem Selbstbewußtsein, in dem er ihn »menschenähnlich« ¹²⁶ gemacht hat; und er erwacht im *Himmel*, »in Gottes Welt«, ¹²⁷ in der »der Schein des Bösen ganz zu seinem Recht« kommt. ¹²⁸

Die allegorische Chiffre »Gottes Welt« bedeutet nicht den transzendenten Himmel einer zwangslosen Kommunikationsgemeinschaft, in dem das sprechende Subjekt frei und »gerettet« wäre. In ihr kommt die »im irdischen Urteil« ¹²⁹ aufgrund ihrer Objektivitätsansprüche nicht eingestandene Subjektivität vielmehr »zu dem Triumph über jede trügerische Objektivität des Rechts und fügt »als Werk der höchsten Weisheit und der ersten Liebe«, – als Hölle, der göttlichen Allmacht sich ein«. ¹³⁰ Die »göttliche Allmacht« chiffriert die sprachliche Kraft der Setzung, den performativen Akt, der Bedeutung gibt. Er ist »nicht Schein, ebensowenig gesättigtes Sein, sondern die wirkliche Spiegelung der

leeren Subjektivität im Guten«. ¹³¹ Die leere, »mit dem begrifflosen Eins« bezeichnete und gleichsam grammatische Subjektivität »greift im schlechthin Bösen« – im gesetzlosen Fall, im Ausnahmezustand – »ihr Wirkliches und sieht es als die bloße Spiegelung ihrer selbst in Gott«. ¹³²

Die Merkwürdigkeit dieser letzten Chiffre schreibt sich von der performativen Aporie der sprachlichen Setzung her, von der *Einschreibung* der Iterabilität, ¹³³ die den einzelnen und einzigartigen Akt im »Ruf nach einer selbsterhaltenden Wiederholung« aufschiebt. Nur die geschriebene, »stumme Figur ist noch fähig, auf Rettung durchs Bedeutete zu hoffen«. ¹³⁴

Doch das ausstehende Echo, das den Imperativ als bloßes Geräusch verrät, bemächtigt sich eines jeden Sprechaktes. »Das verlaubliche Wort wird wie von unentrinnbarer Krankheit von der Schrift heimgesucht; im Austönen bricht es ab«. ¹³⁵ Im Ausbleiben dessen, was *sich* (reflexiv) im einzelnen Akt wiederholen und setzen soll, wiederholt und setzt sich irreflexiv Schrift.

»Subjektivität, die wie ein Engel in die Tiefe niederstürzt, wird von Allegorien eingeholt und wird am Himmel, – [...] – festgehalten«. ¹³⁶

XIV

Zur Phänomenologie des Bösen

»Die Sprache des sittlichen Geistes ist das Gesetz und der einfache Befehl und die Klage, die mehr eine Träne über die Notwendigkeit ist«. ¹³⁷ Auf dem Boden der Sittlichkeit ist die Sprache des moralischen Bewußtseins »hingegen noch stumm«, ¹³⁸ ein oberflächlicher Ausschlag eines noch verschlossenen Inneren. Sein einziges, stereotype Wort »ja« steht nur als bloße Form für die bestätigende Wiederholung. Das moralische einzelne Subjekt bejaht mit dem Anspruch des Allgemeinen seine Einzelheit gegen das Allgemeine, gegen andere Einzelheiten. Dieses *Gegen* spricht es aber nicht aus. ¹³⁹ In seiner Gewißheit wiederholt es nur seine »Versicherung, die versichert, daß es davon überzeugt ist, daß seine Überzeugung das Wesen ist«. ¹⁴⁰ – Hegel stellt die Frage, wie es sich denn *zeigt*, »daß es böse ist«. ¹⁴¹ »Das Böse«, der Verstoß gegen den *allgemeinen* Geist der Sprache, zeigt sich keineswegs im Nachweis, daß die vom Subjekt im singulären Akt eingenommene Position sich mit dem in ihr zugleich eingenommenen Anspruch der sprachlichen Allgemeinheit von Begriffen, Worten, Typen etc. widerspricht und somit aufhebt. Darin, daß die moralische Vorstellung an ihrer Spitze der *Verstellung*, ¹⁴² »das Ansichseiende nur als ein Sein für Anderes gebraucht, ist vielmehr die Verachtung desselben und die Darstellung seiner Wesenlosigkeit für alle enthalten. Denn was sich«, wie die Allgemeinheit der Sprache, »als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt sich als ein Ding, das keine eigene Schwere in sich hat«. ¹⁴³

Es ist nicht notwendig, in der anschließenden Szene, in der Hegels *Phänomenologie* das Böse zeigt, *zwei* Subjekte zu sehen.

»Das Böse« zeigt sich im *gelungenen Sprechakt*, der über ein einzelnes, sich (gegen das Allgemeine oder ein anderes Einzelnes) als Allgemeines setzendes einzelnes Subjekt das »wahre« Urteil fällt: »*das ist böse*«. ¹⁴⁴ Das beurteilende Sub-

jekt findet den Satz aufgrund seiner Überzeugung gerechtfertigt und hält an ihm gegen das beurteilte Subjekt fest. Das beurteilte »böse« Subjekt aber findet sich im beurteilenden Akt, der sich gegen es stellt und »böse ist«, unmittelbar gerechtfertigt und bejaht. Es hat *in der Beurteilung* das beurteilte »böse« oder »fürsichseiende Handeln« gegen das beurteilende Subjekt bereits aufgegeben. Wenn sich das beurteilende Subjekt in diesem »ja, ich bin's«¹⁴⁵ des Beurteilten nicht ebenso unmittelbar bejaht findet und *dagegen* das Urteil »das ist böse« wiederholt fällt, dann fällt es alsbald in Verrücktheit und »zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht«.¹⁴⁶

In dieser physiologischen Bemerkung versteckt sich Hegels Spitze gegen die romantische Ironie. »Das Böse«, unter welchem Titel Hegel sie systematisch abhandelt, zeigt sich im urteilenden Subjekt darin, »daß es den bestimmten Unterschied des Gedankens und sein fürsichseiendes bestimmendes Urteil [nicht ebenso] fahren läßt, wie das Andere das fürsichseiende Bestimmen der Handlung« fahren gelassen hat.¹⁴⁷ Es hält an dem in der »lebendigen Rede« verklumpten semantischen und performativen Teilen des Urteil zugleich fest und trennt die Prädikation »das ist böse« nicht von dem Subjekt »ich sage, daß«.¹⁴⁸

Deren Trennung würde sich nur in einem *anderen* Sprechakt bewerkstelligen lassen, der sich auf den *vergangenen* als seine Voraussetzung bezieht und zugleich seine semantische Dimension auslöscht und das, *was* er gesagt hat, »*ungeschehen macht*«.¹⁴⁹

Der beurteilende Sprechakt müßte sich nachträglich zur Geräuschfigur machen, zum »aufgehobenen Diesen«.¹⁵⁰ Zu dieser »Verzichtleistung auf sich«¹⁵¹ ist Hegel zufolge die bewußte ironische Figur, welche mit der Setzung zugleich das Nichtbewußte perhorresziert, nicht in der Lage. »Ich mache in mir, was mir beliebt – Sache muß geschehen, – keine Sache anerkennen; Ich bin vielmehr die erfüllte, bestimmte, allgemeine Sache. *Befreit* von der *Sache*«.¹⁵² Und Hegel setzt diesem sich selbst revozierenden Zirkel sogleich die Spitze hinzu: »Das

Gute hat diese absolute Ironie über diese göttliche Subjektivität«.¹⁵³ Die nichtbewußte Verzichtleistung auf sich ist also im beurteilenden, *ironischen* Subjekt schon zur *Form* des Bewußtseins geworden, welches nunmehr die »unendliche Betätigung und Entwicklung des Guten« ist.¹⁵⁴ Der »absolute Geist«^{155a} tritt durch das Wort »Ja« des daseienden Geistes,^{155b} des vermittelnden und »versöhnenden«^{155c} Geistes der Sprache ins Dasein *nur auf der Spitze*, auf der sein reines Wissen von sich selbst *der Gegensatz und Wechsel mit sich selbst ist*.^{155d}

Das Dasein dieses »ja«'s ist indessen nicht ironisch, sondern allegorisch strukturiert, die Signatur eines anonymen Schriftzugs. Aus der scheinbar reflexiven Symmetrie der Anerkennung resultiert der Schein des Selbstbewußtseins, das seine Wirklichkeit nur in der »Hieroglyphe der Vernunft«, im *Staat* hat.¹⁵⁶ Dieser ist nur wirklich, wenn jedes Moment seines abstrakten Begriffs gesetzt ist, – an seiner Spitze das *subjektive Moment*, die unmittelbare Einzelheit in der krönenden Figur des Monarchen. Sie hat eine *hemmende* Funktion, denn so »leicht« die Vorstellung begreift, daß der Staat »souveräner Wille, ein letztes Sich-Entschließen« ist, so »schwer« fällt es ihr, dieses »*ich will*« in der Figur des einzelnen Subjekts zu fassen.¹⁵⁷

Die »letzte Selbstbestimmung« ist *souverän* nur, »insofern sie die *Stellung der für sich über alle Besonderung und Bedingung erhabenen Spitze* hat«.¹⁵⁸ Doch das »erhabene Verhältnis« fällt auch an dieser Stelle des Systems »völlig fort«. Die »reine Selbstbestimmung des Willens« ist ein »Unmittelbares Umschlagen in ein Dieses, ohne Vermittlung durch besonderen Inhalt«.¹⁵⁹ Das letzte Sich-Entschließen und Entscheiden, mit dem alle Handlung und Wirklichkeit anfängt,¹⁶⁰ ist als endgültiges »Abbrechen der Gründe und Gegengründe«¹⁶¹ völlig ausgehöhlt und derart »formell«,¹⁶² daß es nur im Zeichen eines grammatischen Subjekts dargestellt wird. »Man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der »ja« sagt«,¹⁶³ »den Punkt auf das i setzt«¹⁶⁴ und in einer abstrakten Abbrüviatur unterzeichnet, die jedermann nachahmen könnte.¹⁶⁵

Der vertikale *Strich* dieses Graphems, auf den sich die »Spitze der Entscheidung« als ihre Bedeutung bezieht, die *konstitutionelle Verfassung* des Monarchen, ist nur eine abstrakte, endlos in die Vergangenheit gezogene Linie, die den aufgesetzten Punkt nicht autorisiert. Eine »Autorität«, welche die »Verfassung machen« soll, »ist in der Geschichte niemals vorgekommen: ebenso wenig als das Machen eines Gesetzbuches«. ¹⁶⁶

XV

In der Szene der ironischen und allegorischen »Majestät«¹⁶⁷ zeigt sich Hegels Dialektik als ironische Verklammerung der Ironie und Allegorie. Die ironische Figur des Bewußtseins – »die Spitze der sich als das Letzte erfassenden Subjektivität«¹⁶⁸ – ist *im Anderen*, der allegorischen Figur des Monarchen, *bei sich selbst*. Beide Figuren sind zur Grundfigur der dialektischen Spekulation zusammengeslossen. ^{169a}

Die Ironie gibt sich den Schein der Zerstörung im »Aussprechen des Verschwindens, aber«, merkt Hegel an, »dieses Aussprechen *ist*«. ^{169b} In der Allegorie, in der jenes Aussprechen auftritt, darf es sich jedoch nicht selbst aussprechen. Sonst fällt die Spitze, in der Ironie und Allegorie ineinanderscheinen. Es würde ihr ergehen wie dem König *Ophioch*, der tot umfällt, nachdem er den Satz seiner ironischen Konstitution ausgesprochen hat: »Der Moment, in dem der Mensch umfällt, ist der erste, in dem sein wahrhaftes Ich sich aufrichtet«. ¹⁷⁰

Hegel hätte gewiß auch für diese Wendung schon das substantielle Prädikat »höchste Fratzenhaftigkeit«¹⁷¹ bereit gehabt, er schlägt jedoch aus der klaszistischen Verkennung der »Dialektik der Fratze«, ¹⁷² die Benjamin im Barockbuch ausführt, auf andere Weise Kapital. Im Stufengang der Dialektik werden die Attribute von Ironie und Allegorie kreuzweise ausgetauscht, so daß sie den *Chiasmus* der »normalen Sprache«¹⁷³ bilden, in dem »Gewesenes und Jetzt« ineinander reflektiert und Vergangenes sich vergegenwärtigen und erinnern läßt.

Benjamin durchschlägt ihn, die »Selbstbewegung des Gedankens«, ¹⁷⁴ im allegorischen Nebeneinander von Ironie und Allegorie, das durch die Inkongruenz von Romantikbuch und Barockbuch hindurch im »dialektischen Bild« aufscheint. ¹⁷⁵ Die auseinandergefallene Stellung und die sternbildartige »Konstellation von Gewesenem und Jetzt«¹⁷⁶ bedeuten neben der »Stillstellung des Gedankens«¹⁷⁷ auch Hegels Ferien in Benjamins *Dialektischen Feerien*. ¹⁷⁸

- 1 G.W.F. Hegel: Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803–1806). In ders.: Jenaer Schriften 1801–1807. [=Werke 2]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 547. (Letzte Hervorhebung v. m.)
- 2 G.W.F. Hegel: System der Philosophie. (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse). Band 3. Hrsg. v. Glockner. Stuttgart 1964, 129. – »Das Streben der Menschen geht überhaupt dahin, die Welt zu erkennen [...] und zu dem Ende muß die Welt gleichsam zerquetscht, d.h. idealisiert werden.«
- 3 T.W. Adorno: Drei Studien zu Hegel. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, 30.
- 4 ebd. 31.
- 5 S. Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 331–332.
- 6 G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. [= Werke 18]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 461. (Hervorhebung v.m.)
- 7 Adorno: Drei Studien zu Hegel, 26.
- 8 Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, 287.
- 9 ebd. 286. 287. – »Ebenso wenig aber wie die Dutzendmenschen irgend ein »An-sich« besitzen, sondern alles Beliebige werden können, ebenso wenig hat auch der Ironiker solch »An sich«.«
– Im Unterschied zu jenen aber *dichtet* er selbst das Nichts, das er ist der Taugenichts gilt als die »poetischste Person« . Das wahre poetische Leben führt bei Kierkegaard jedoch der Christ, der sich nicht selbst dichtet, sondern *dichten läßt* (ebd.).
- 10 F. Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. In ders.: Werke III. Ullstein Materialien, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981, 1022.
- 11 W. Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973 [= Romantikbuch]. W. Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978 [= Barockbuch].
- 12 G.W.F. Hegel: Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel (1828). In ders.: Berliner Schriften 1818–1831. [= Werke 11]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 254.

- 13 G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. [= Werke 7]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 279. – Die These, daß es überhaupt keinen politischen »Meister« gibt, führt Hegel u. a. aus in: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. [= Werke 10]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 336–338.
- 14a vgl. Benjamin: Romantikbuch, 20–21, insbes. 24 f, wo die Differenz des Reflexionsbegriffes von Fichte und den Romantikern an dem von diesen eliminierten Fichteschen Begriff der Setzung erläutert wird: »Die Fichtesche Reflexion liegt in der absoluten Thesis, ist Reflexion innerhalb derselben und soll außerhalb ihrer, weil ins Leere führend, nichts bedeuten.«
– Daß für Fichte, anders als für die Romantiker, die (inhaltliche und formale) Reflexion nur korrelativ zur (ontologischen) Setzung existiert (ebd.), übergeht Kierkegaard im Abschnitt zur *machfichtischen Ironie*, so daß Fichte selbst als romantischer Ironiker (vom Zuschnitt Kierkegaards) aufzutreten scheint: »Das hervorbringende Ich ist das gleiche wie das hervorgebrachte Ich. Das Ich = Ich ist die abstrakte Identität. Hierdurch machte Fichte das Denken unendlich frei. Aber diese Unendlichkeit des Denkens bei Fichte ist wie alle Unendlichkeit Fichtes eine negative Unendlichkeit [...], d.h., sie ist eine Unendlichkeit, in der keine Endlichkeit ist, eine Unendlichkeit ohne allen Inhalt.« (Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, 278.)
- 14b J.G. Fichte: Transzendente Logik. Zit. in Urs Richli: Form und Inhalt in G.W.F. Hegels »Wissenschaft der Logik«. R. Oldenbourg, Wien 1982, 98.
– Benjamin zitiert (im Romantikbuch, 20) ein ähnliches Argument Fichtes aus dem fragmentarischen »Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre« von 1797 und stellt dem folgenden Abschnitt über »Die Bedeutung der Reflexion bei den Frühromantikern« die Bemerkung voran: »Man tut gut, die von Fichte dargelegte Bewußtseinsparadoxie, welche auf der Reflexion beruht, der Darstellung der romantischen Erkenntnistheorie zugrunde zu legen. Die Romantiker haben in der Tat an jener von Fichte verworfenen Unendlichkeit keinen Anstoß genommen [...]« (ebd. 21).

- 15 vgl. Urs Richli: Form und Inhalt in G.W.F. Hegels »Wissenschaft der Logik«, 98.
– Von der Lösung dieser Paradoxie des Vorstellens (von sich und anderem) hängt zugleich jene des Voraussetzens ab; wenn es »in das reine Setzen zurückgenommen würde, dann erwiese sich Hegels Begriff der absoluten Negativität als eine Figur des subjektiven Idealismus« (ebd.). Dem entgegen versteht Fichte »die Projektion als Wesensausdruck des Bildes« (ebd.) und ähnlich Hegel »das Voraussetzen [als] ein Setzen, das einem Gesetze unterliegt« (ebd.). In dieser Konzeption ist der Hegelsche Gedanke der Selbstvermittlung und Selbstbewegung des Begriffes verankert: »in der wesentlichen Einheit von Setzen und Voraussetzen [...] ist das Setzen durch das Gesetz bestimmt, das es selbst vermittelt« (ebd.). Der dialektische Prozeß geht von unmittelbaren Voraussetzungen aus und vermittelt diese bzw. holt sie ein, »indem er in einer Einheit terminiert, die die Voraussetzungen setzt, aus der sie resultiert« (ebd. 30). Richli hebt als Telos dieses Prozesses die – durch die Selbstvermittlung seiner Glieder – »in sich selbst bleibende Bewegung des Ganzen« hervor und zugleich, »daß die Darstellung des Denkens in der Logik [...] die immer schon vollendete absolute Selbstvermittlung voraus[setzt]« (ebd.). Dem stellt Richli jedoch zwei Merkmale gegenüber, die Fichtes Bildbegriff auszeichnen. Zum einen unterscheidet er sich von Hegels Begriff der Selbstvermittlung durch die Metaphorizität (ebd. 74), durch welche er (zu seinem Vorteil) seine Funktion von der eines metaphysischen Interpretans der Phänomene distanziert und somit die ihm eigene transzendente Funktion erhellt (ebd.); zum anderen dadurch, daß in dem Fichteschen Bild »anders als bei Hegel [...] der Selbstbezug des Bildes, d.h. dessen substantielles Sein, vom Gehalt, dessen Bild das Bild ist, unterschieden [ist]« (ebd. 183, Anm. 26).
– Der negative Selbstbezug (bzw. die selbstbezügliche Negativität) ist jedoch die Grundfigur der spekulativen Dialektik. Das im dialektischen Prozeß der Aufhebung und Setzung von Voraussetzungen (nicht einholbar) vorausgesetzte Gesetz der Selbstvermittlung ist auch Thema eines Aufsatzes von Paul de Man zum »Zeichen und Symbol in Hegels Ästhetik« (in: Paul de Man: Die Ideologie des Ästhetischen. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, 39–58.). In der

Schlußfolgerung: »Damit fungiert die Allegorie, in kategorialer wie in logischer Hinsicht, als in sich defekter Grundstein des ganzen Systems« (ebd. 57) zeichnet jedoch de Man die – innerhalb des Symbolischen verzeichnete – Defizienz gegenüber der Metapher als figurativen Vorrang der Allegorie aus, stets Allegorie »der spezifisch sprachlichsten aller sprachlichen (im Unterschied zu phänomenalen) Kategorien, nämlich der Grammatik« (ebd.) zu sein; – nicht zuletzt, weil sie die Abstraktion von der Voraussetzung, die allegorisiert wurde, bezeichnet.

(Meine Skizze steht allerdings in dem Punkt quer zu de Mans Interpretation, in dem hier die Ironie in den Mittelpunkt der Selbstvermittlung gerückt wird; – die Ironie als »absolute Negativität« bzw. »negativer Selbstbezug«, durch welchen sich der »Defekt im Grundstein« (angefangen mit der »Unfähigkeit« der Deikta, das »Dieses« oder »Ich«, das sie meinen, »zu sagen«) auf jeder neuen, »höheren« Stufe als Gewinn und Bereicherung des ganzen Gebäudes darstellt.)

16 Benjamin: Romantikbuch, 21–35.

17a ebd. 26.

17b ebd. – Benjamin verwendet hier den Terminus »dritte Reflexion« oder »dritte Reflexionsstufe« für den schrankenlos sich erweiternden und notwendig sich steigenden Reflexionszusammenhang der Romantiker. In der unendlichen Mehrdeutigkeit der dritten Reflexion erzeugen und reflektieren sich die »folgenden Reflexionsstufen« (ebd.), so daß diese nicht in Termini der »vierten, fünften Reflexion« u.s.w. zu bezeichnen sind.

18 ebd. – es beruht darauf deren »Eigentümlichkeit [...]: die Auflösung der eigentlichen Reflexionsform gegen das Absolutum.«

19a ebd. 27.

19b ebd. 22.

20 Die Doppeldeutigkeit dieser Formulierung kürzt gewiß auf krasse Weise die von Schlegel und Novalis exponierte Problematik des Reflexionsmediums ab, um die sich die systematischen Intentionen der romantischen Theorie gruppieren. »Der Doppelsinn« steckt schon in der Bezeichnung »Reflexionsmedium«, aber er »bringt in diesem Fall«, wie Benjamin (ebd. 32, Anm. 60) anmerkt, »keine

Unklarheit mit sich. Denn einerseits ist die Reflexion selbst ein Medium – kraft ihres stetigen Zusammenhanges, andererseits ist das fragliche Medium ein solches, in dem die Reflexion sich bewegt – denn diese, als das Absolute, bewegt sich in sich selbst.« »Die Reflexion ist«, wie Schlegel gegen Fichte (und Hegel) behauptet, *dogisch das Erste*« (ebd. 34); – sie spiegelt auch dessen Anomalien.

– »Die Reflexion konstituiert das Absolute«, schreibt Benjamin (ebd. 32), »und sie konstituiert es als ein Medium.« Zugleich nimmt die Reflexion ihren setzenden (konstituierenden) Zug als ein Reflektiertes wieder zurück; sie ist, wie Novalis sagt »nur ein gebrochenes Farbenbild dieses inneren Lichtes« (zit. ebd. 33), welches »die mediale Natur des Absoluten« (ebd.) selbst ist und nicht nur verbildlicht (spiegelt / bricht). Der systematisch in der romantischen Theorie zentrale Begriff »Reflexionsmedium« erfüllt so die Forderung Schlegels, wonach ihr »nicht bloß ein Wechselerweis, sondern auch ein Wechselbegriff zugrundeliegen [muß]« (zit. ebd. 38). Der in ihr als grundlegend ausgezeichnete Begriff »Reflexionsmedium« erstreckt sich auf »die beiden Pole der Reflexion« (ebd.), Reflektiertes und Reflektierendes, kreuzt sie und wechselt ihre Prädikate aus (aktiv und passiv, Subjekt und Objekt, Konstituens und Konstitutum, Gemachtes und Gegebenes etc.). Dem gemäß beginnt und endet die romantische Philosophie ebenso »in der Mitte«, wie sie »in ihren Gegenständen [...] ein Mittleres im Medium sieht« (ebd. 38). Auf diese Weise sind die Schlegelsehen Neubestimmungen des Absoluten (»Bildung, Harmonie, Genie oder Ironie, Religion, Organisation, Geschichte« (ebd. 39)) nicht nur fortwährend von neuem eingesetzte Substitute für die eine Sache, deren wahre Bestimmung noch ausstünde, sondern »die erneuten Benennungen des Absoluten« (ebd. 42), die Neologismen der »mystischen Terminologie Schlegels« (ebd.) werden zu charakteristischen Kriterien des Absoluten als eines »dehnbaren« Reflexionsmediums (ebd. 39), dem nach einem Wort von Novalis »viele Namen vorteilhaft« sind. Nur aufgrund des Doppelsinns vom Reflexionsmedium kann für dieses nicht nur die Kunst gegenüber dem ästhetischen Verhalten und die Kunstkritik als Reflexionsmedium des Kunstwerks (ebd. 62) eingesetzt werden, sondern auch »das Wirkliche« als Reflexionsmedium gegenüber dem »adäquaten Verhalten«

des romantischen Naturforschers (ebd. 53). Benjamin thematisiert das Reflexionsmedium an erster Stelle im Zusammenhang von Kunst, Kunstwerk und Kunstkritik (ebd. insbes. 62, 66, 82, 85), gemäß der im Romantikbuch vorangestellten Erklärung, daß es sich »im folgenden [...] um die Kritik als Kunstkritik, nicht als erkenntnistheoretische Methode und philosophischen Standpunkt« (ebd. 9) handelt; die objektive, erkenntnistheoretische Begründung, die Schlegel vom Begriff der Kunstkritik gibt, »hat es nur mit der objektiven Struktur der Kunst – als Idee, und ihrer Gebilde – als Werke, zu tun« (ebd.).

In diesem Zusammenhang ist es jedoch merkwürdig, den für das Reflexionsmedium konstitutiven Doppelsinn, durch den es immanent den Fichteschen Begriff des (äußeren) Anstoßes überwinden sollte (ebd. 31), in einer Beschreibung zu finden, die Hegel von der Funktion des Ästhetischen in Fichtes System selbst gibt: »Die Kunst, drückt sich Fichte aus, macht den transzendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen, indem auf jenem die Welt gemacht, auf diesem gegeben ist: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, wie sie gemacht ist« (G.W.F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In ders.: Jenaer Schriften 1801–1807. [=Werke 2]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986. 91.). Hegel verzeichnet den Stellenwert dieser ästhetischen »Vereinigung des Produzierens der Intelligenz und des ihr als gegeben erscheinenden Produkts« (ebd.) nur »als eines der letzten Anhängsel der Moral« (ebd. 90), als das sich das Ästhetische unmittelbar verkehrt und nur die »verzerrte, ängstliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt« (ebd. 93). Den Wendungspunkt macht Hegel genau an der (für das romantische Reflexionsmedium charakteristischen) Stelle aus, an der der ästhetische Sinn sich in die Pflicht des Sittengesetzes nehmen läßt: indem er die versklavende Beschränkung durch ein Anderes als Fremdbestimmung durch die Selbstbeschränkung ersetzt, in der die Pole des Reflexionsmediums im wechselweisen Austausch sich gleichermaßen selbst be stimmen. Da jedoch, nach Hegels Argument, im ästhetischen Sinn »kein solches Getrenntsein des Gehorchens« (ebd.) vorkommt, wie es im Sich-selbst-Gehorchen der Moral verinnerlicht ist, ist in ihm »alles Bestimmen nach Begriffen so sehr aufgehoben, daß ihm dies verständige Wesen des Herrschens und Bestimmens« – das wie im ästheti-

schen Staat Schillers immanent und zwangslos, als reibungsloses Funktionieren des Gesetzes zwischen den ästhetischen Körpern exekutiert wer den sollte, dann – »wenn es an ihn kommt, häßlich und zu hassen ist« (ebd.). Aus Hegels Perspektive stellen sich die Neubestimmungen des Reflexionsmediums in dem Zwang dar, auf eine fremdbestimmte Welt mit einer in die Defensive gedrängten Ideologie des Ästhetischen als der originären Kraft des Symbols zu reagieren. Aus dieser Perspektive be schreibt jedoch de Man auch Hegels eigene, alternative Konzeption: »Hegels Ästhetik, ein zutiefst prosaischer Diskurs über die Kunst, ist ein Diskurs des Sklaven, denn sie ist eher ein Diskurs der Sprachfigur als der Gattung, eher der Trope als der Repräsentation.« (de Man: Hegel über das Erhabene. 79.)

Der »Doppelsinn« des Reflexionsmediums ist hier noch unter einem anderen, das Vorhergehende jedoch in gewisser Weise aufnehmenden Aspekt zu erwähnen. Die Wendung von Geschichte in Natur, die Roland Barthes in den Schemata des Mythos und der Konnotation gleichermaßen darstellt, liegt auch dem Allegorischen zugrunde (Benjamin: Barockbuch, 160). Im Mythos und der Vorrangstellung der Mehrdeutigkeit resultiert das natürliche Moment (die »Gegebenheit« einer Zeicheneinheit anstelle der Semiosis als Prozeß bzw. die »Gegebenheit« des Codes als Kette von Bedeutungseinheiten an den Schnittpunkten und anstelle der Differenzen, durch welche die Zeichen transitiv strukturiert und bestimmt werden) aus der Absorption eines primären Zeichens (Signifikant und Signifikat) durch den Signifikanten ein sekundären Zeichens. (Vgl. R. Barthes: Mythen des Alltags. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, 93. Und ders.: Elemente der Semiologie. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, 76.)

MYTHOS, Konnotation		
Signifikant		Signifikat
Signifikant	Signifikat	sekundäres Zeichen
		primäres Zeichen

Der Signifikant des sekundären Zeichens operiert *zugleich* mit Signifikant und Signifikat des primären Zeichens: dieses ist durch den Signifikanten des sekundären Zeichens als symbolische Einheit von Signifikant und Signifikat gesetzt, in welcher deren Differenz aufgesogen ist. Aus dieser Einheit erwächst die »Natur« des Zeichens, die »Lebendigkeit« der Rede als Gegenwärtigkeit von Bezeichnendem und Bezeichnetem.

Anders die allegorische »Wendung von Geschichte in Nature Im allegorischen Verweis eines Zeichens (Signifikanten) auf ein anderes, bleibt dieses nicht nur räumlich von jenem getrennt, sondern auch in der Hinsicht ein *anderes Zeichen*, in der es dem (gegenwärtig) verweisenden Zeichen »zeitlich nicht nur vorangeht, sondern Zeichen reiner Vorgängigkeit« ist (Werner Hamacher: Unlesbarkeit. In: Paul de Man: Allegorien des Lesens. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, 11). In der Allegorie wird das »primäre Zeichen« vom sekundären Zeichen *nicht eingeholt*; es bleibt also als vorgängiges Zeichen eine in der allegorischen Verweisstruktur *nicht aufheb bare* »Voraussetzung« und fällt damit aus dem Schema »Voraussetzung/Setzung/Aufhebung der Voraussetzung« ebenso heraus wie die (als Zweifel, Hypothese stets aufhebbare) Voraussetzung aus dem der Allegorie. In der Wendung von »Geschichte« (Semiosis, *Zeichenprozeß*) in »Natur« (Zeichen/Bedeutungseinheit) überschneidet sich zwar der Doppelsinn des Symbols mit dem Allegorischen; gerade deshalb zeigt sich in ihr auch die Differenz, die sie (wie Benjamin mehrmals betont) durch ihren verschiedenen Zeitbezug unvereinbar voneinander abscheidet.

Diese Differenz formuliert Benjamin auch in dem Satz: »Während im Symbol mit der Verklärung des Untergangs das transfigurierte Antlitz der Natur im Licht der Erlösungflüchtig sich offen bart, liegt in der Allegorie die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft vor Augen.« (Barockbuch, 145.)

21 Schlegel: zit. in Benjamin: Romantikbuch, 30.

22 Benjamin: Romantikbuch, 24.

23 ebd. 31.

24 ebd.

25 ebd. Das absolute Nicht-Ich, durch das bei Fichte das Ich »*allein unbewußt*« (ebd.) begrenzt wird, wird im »Bewußtsein« der Romantiker relativiert. Es wird bei Schlegel zum »*Gegen-Ich, ein Du*« und somit ein »*Teil der unendlichen Ichheit*« (ebd.). In diesem Zusammenhang zeigt sich auch die allmähliche Ablösung des Paradigmas der Subjektivität durch das intersubjektive der Kommunikation. So sind Schlegels Reflexionen in den *Windischmannschen Vorlesungen* anstelle vom »Ich« in der Wir-Form formuliert: »*Dies Denken hat keinen anderen Gegenstand als uns selbst.*« (ebd.).

26 ebd. 51.

27 ebd. 52.

28 ebd. 62.

29 ebd. 52, Anm. 141.

30 Paul de Man: Die Rhetorik der Zeitlichkeit. In ders.: Die Ideologie des Ästhetischen. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.86.

31 Benjamin: Barockbuch, 190.

32 ebd. 18. Die »*erkenntniskritische Vorrede*« des Barockbuches ist auch als Einführung in dessen Methodik gegen die Erkenntnis als Instrument oder Medium der Wahrheit gerichtet: »*Die Wahrheit [...] entgeht jeder wie immer gearteten Projektion in den Erkenntnisbereich.*« (ebd. 11.).

33 ebd. 20.

34 ebd. 159.

– Im Kontext der Differenzierung zwischen dem allegorischen *Trümmerbau* und dem romantischen *Fragment* unterscheidet Benjamin auch die allegorische Funktion der Kunstkritik von der symbolischen der Romantik. »*Kritik ist Mortifikation der Werke [...] nicht also – romantisch – Erweckung des Bewußtseins in den lebendigen, sondern Ansiedlung des Wissens, in ihnen, den abgestorbenen.*« (ebd.) (An diesem »romantisch« bringt Benjamin übrigens einen Verweis an, der im Barockbuch der einzige bleibt, in dem Benjamin explizit auf das Romantikbuch Bezug nimmt.)

35 ebd. 154.

36 ebd.

- 37 ebd. 65.
- 38 Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 278.
- 39 G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I. [= Werke 13]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986. 513.
- 40 G.W.F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801). In ders.: Jenaer Schriften, 28.
- 41a Benjamin: Barockbuch, 161.
- 41b Benjamin: Romantikbuch, 58.
- Den Terminus »Indifferenzpunkt der Reflexion« verwendet Benjamin an dieser Stelle für die Schlegelsche Bestimmung von dem »Wesen des poetischen Gefühls« als absoluter Selbstaffizierung der Reflexion im Reflexionsmedium. Der Indifferenzpunkt bezeichnet die Mitte, in der »frei [...] von allem Interesse« die poetisch-romantische Reflexion »am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden« (Schlegel: zit. ebd.) schwebt. Die Indifferenz dieser beiden Pole der Darstellung ist es, woraus die Potenzierung der Reflexion gleichsam als einer »endlosen Reihe von Spiegeln« hervorbricht und in der sie wiederum – zur absoluten Form verwandelt – terminiert. Die Vermittlung der Pole durch die unmittelbare Indifferenz inmitten der Polarität selbst, als deren ursprünglicher Anfang und endgültiges Ziel, dem sie zustreben, rechtfertigt jedoch auch den Terminus »Indifferenzpunkt«, insofern er vom Schellingschen System übernommen ist. Auch in ihm fungiert er als kritische und auflösende Replik auf Fichtes Begriff der Setzung und Entgegensetzung, und als solche positioniert auch Hegel den »Indifferenzpunkt« in der »Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen« (Differenzschrift. [=Werke 2]; insbes. 107, 110–112.).
- Hegels (spätere) Konzeption der Dialektik als einer hierarchischen Serie von Setzungen und Entgegensetzungen, die sich durch relative Selbstvermittlungen auf die absolute »Causa sui« bewegt, welche sich in ihnen von Anfang an auslegt und »im Anderen« auslegen muß, d.h. relativieren und perspektivisch darstellen muß, könnte man als eine ausschließende Synthese des Fichteschen und Schellingschen Systems betrachten, in der zum einen, durch die Etablie-

rung unmittelbarer Bestimmungsebenen aus »hinfälligen« Differenzen (Unterschieden / Entgegensetzungen, die keinen Unterschied / Gegensatz machen (gegenstandslos sind)), Fichte widersprochen wird, zum anderen durch den dynamischen Aufbau der Indifferenzen im Rahmen einer neuen, konstruktiven Ontologie Schelling. Darin, in der dialektischen als einer logisch-ontologischen Verkettung der Gedankenbestimmungen, ist das ästhetische Moment der Indifferenz pluralisiert und soweit auch instrumentalisiert, als es von der causa sui als der absoluten Vernunft selbst ausgeschlossen ist. Dies würde sich jedoch vor allem dann als ein äußerst virulenter Punkt herausstellen, wenn sich dieser Ausschluß des Ästhetischen zum einen für die Dialektik Hegels als eines geschlossenen Systems als konstitutiv erweist, zum anderen, als Ausschluß des Ästhetischen als einer symbolischen Totalität, als konstitutiv für Hegels Ästhetik (Prosa) der Moderne.

- 41c F. Schlegel: zit. in: Benjamin: Romantikbuch, 58.
- 42a F. Nietzsche: zit. in: J. Derrida: SPOREN– Die Stile Nietzsches. Raubdruck. Ost-Berlin 1985. 78 ff.
- 42b vgl. L. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. In ders.: Tractatus logico-philosophicus [= Werke 1]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, 498. – Der Gedanke, daß »der Vorgang unseres Sprachspiels [– im Kontext dieses Paragraphen: die »Zuschreibung« von Empfindungen, Meinungen, Bedeutungen oder »Innerem« von einem »äußerlichen Standpunkt« aus –] immer auf einer stillschweigenden Voraussetzung [ruht]« wird mit folgender Überlegung konfrontiert: »Besteht eine Voraussetzung nicht, wo ein Zweifel besteht? Und der Zweifel kann ganzlich fehlen. Das Zweifeln hat ein Ende.«
- 43 Benjamin: Barockbuch, 190.
- 44 de Man: Rhetorik der Zeitlichkeit, 117.
- 45 ebd. 116.
- 46 ebd.
- 47a Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 279, Anmerkung.
- 47b ebd. 525.
- 48 Benjamin: Romantikbuch, 80.

49 ebd. 76– 80.

50 ebd. 76.

51 ebd. 78.

52 ebd. 81.

53 ebd. 80.

54 Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I. 98–99, Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel (1828), 254, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 281: »– *Das Objektive der Ironie ist die Dialektik, aber nur negatives Resultat – Hier Dialektik Negativität in Form der absoluten Idealität alles Objektiven [...]*« und ebd.: »*Ironie, – Bewußtsein der absoluten Subjektivität*«. Vgl.: Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, 82, 240, 266: »*Hier haben wir somit die Ironie als die unendliche absolute Negativität. Sie ist Negativität, denn sie tut nichts als verneinen; sie ist unendlich, denn sie verneint nicht diese oder jene Erscheinung; sie ist absolut, denn dasjenige, kraft dessen sie verneint, ist eine Höheres, das jedoch nicht ist.*« – Der folgende Satz markiert jedoch schon den geschichtlichen Wendungspunkt der Ironie: »*Die Ironie richtet nichts auf; denn dasjenige, das errichtet werden soll, liegt hinter ihrem Rücken.*«

Damit ist die zentrale Frage Kierkegaards, inwiefern die Ironie als absolute Figur berechtigt ist, auch schon gefallen; vgl. 322, 332. Der erste Teil von Kierkegaards Untersuchung endet mit dem für den zweiten maßgebenden Hinweis, daß die sokratische Ironie von Hegel bereits »*als ein beherrschtes Moment*« (ebd. 242.) innerhalb der sokratischen Dialektik selbst aufgefaßt wird. Als solches nimmt sie nach Kierkegaard jedoch fälschlicherweise nur Hegels »absolute Negativität« vorweg, insofern diese im spekulativen Rahmen des Hegelschen Systems nur ein beherrschtes Moment ist (vgl. Hegel: Vorlesungen über Ästhetik. 99: »[...] *allerdings ist* [die unendliche absolute Negativität] *ein Moment in der spekulativen Idee, doch [...]* auch nur ein Moment, *nicht aber, wie Solger es will, die ganze Idee*«). Die sokratische Ironie ist jedoch, in Kierkegaards Sicht, zu ihrer Zeit als »ganze Idee« die unendliche absolute Negativität gewesen, als die sie weltgeschichtlich berechtigt gewesen war. Erst dann, sagt Kierkegaard, nachdem die Idee verwirklicht worden ist, wurde die Ironie

zum nur mehr subjektiven Moment, das als Totalität aufgefaßt der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden vermag und von Hegel zurecht systematisch so beherrscht wird, wie es von den Dichtern auf ihre Weise zu fordern ist (Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, 329–334.)

Die Unterscheidung von »*berechtigter*« und »*unberechtigter Ironie*« als einer »historischen *Position*«, welche dann, wenn sie nach Ablauf ihrer Zeit nicht systematisch beherrscht wird, unwillkürlich »*in den Dienst der Weltironie*« tritt, expliziert Kierkegaard (ebd. 266–269) an Hegels Satz, der das sokratische Prinzip der Ironie mit dem der Dialektik gleichsetzt: »*Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst daran sich entwickeln, – allgemeine Ironie der Welt*« (Hegel: zit. ebd. 267). Nach Kierkegaards Interpretation tritt der Ironiker deshalb *in den Dienst* der – von Hegel »*sehr richtig verstandenen*« – Weltironie, weil er mangels eines Neuen, *das er nicht in der Gewalt hat*, gezwungen ist, »*die gegebene Wirklichkeit mit der gegebenen Wirklichkeit selbst* [zu] vernichten« (ebd.). Dies aber geschieht, so Kierkegaard, nur nach »*dem Urteil der Geschichte*«, ist also Sache der geschichtlichen Wirklichkeit, nicht des ironischen Subjekts, das sich in ihr nur *negativ frei*« (ebd. 268) halten und negativ verhalten kann.

Heinz Kimmerle zeigt in einem Aufsatz (Anfänge der Dialektik. In: Christoph Jamme und Helmut Schneider: Der Weg zum System. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, 267– 288), daß Hegel jenes, der Ironie und Dialektik gemeinsam zugeschriebene Prinzip zunächst im politischen Text »*Der immer sich vergrößernde Widerspruch (1799/1800)*« als Prinzip einer »*kritischen Theorie und Praxis*« (ebd. 281.) formuliert, um »*die abstrakt noch vorhandene Wahrheit mit der konkreten Wirklichkeit* [zu] *konfrontieren*«. So sollte der »*Widerspruch zwischen dem, was sie* [die Wirklichkeit] *sein will und allein für sie gefordert wird, und dem, was sie ist, in die Augen* [fallen]« (Hegel: zit. ebd.). Sollte damit noch »*das Aufzeigen des Widerspruchs [...]* zur Macht [werden]« (ebd.), geht dagegen in Hegels Wende zur spekulativen Philosophie der »*Impuls zur wirklichen Veränderung*« (ebd. 282.) verloren und wird ersetzt durch den Zweck, »*das Verstehen dessen*

was ist, und damit die ruhigere Ansicht sowie ein in der wirklichen Berührung und in Worten gemäßiges Ertragen derselben zu befördern« (Hegel: zit. ebd. 288.).

55 Benjamin: Romantikbuch, 80.

56 ebd.

57 ebd. 43: Das Reflexionsmedium der Begriffe tritt »im Witz [...] wie im mystischen Terminus [...] blitzartig in Erscheinung«.

58 ebd. 90. – Wenn der »Mystizismus« (– den Schlegel nach einer Anmerkung Benjamins »offenbar von der echten Mystik« zu unterscheiden verabsäumt –) »die kräftige Verteidigung der symbolischen Form und ihrer Notwendigkeit gegen den profanen Sinn« (Schlegel: zit. ebd.) bezeichnet, dann bezeichnet die Entmystifizierung die Zersetzung des Symbols. Im Symbol »ist momentane Totalität« (Creuzer: zit. in: Benjamin: Barockbuch, 143.) dessen »Zeitmaß ist das mystische Nu« (ebd. 144.), erfahren in einer kontemplativen »Versenkung« (ebd. 166.), welche »den Menschen in sich zieht« (ebd. 161.); dem zeitlichen Einbezogensein und folglich der symbolischen Totalität hält das Allegorische »Widerpart«, indem es sich »stets neu zu entfalten (hat). Das Symbol dagegen bleibt.« (ebd.) Ist die »Plötzlichkeit« ein selbstreferentielles Erfahrungsindiz der symbolischen Wiederherstellung, so veralten Allegorien umgekehrt, »weil das Bestürzende zu ihrem Wesen gehört« (ebd.). – So komplementär diese (Zeit-) Bezüge von Symbol und Allegorie zu sein scheinen, kommt es in der »Entmystifizierung des Symbols« doch darauf an, deren »Verhältnis« nicht komplementär, als wechselseitige Ergänzung oder negative Implikation, d.h. nicht wiederum symbolisch zu erfassen, etwa als Zusammenspiel synchroner und diachroner Strukturen. (Vgl. de Man: Rhetorik der Zeitlichkeit. 124.)

59 Benjamin: Barockbuch, 208

60 Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I. 485 ff.

61 Die »bewußte Symbolik« hat mit der »Symbolik der Erhabenheit« einerseits zwar »die Trennung und das Nebeneinander der Bedeutung und ihrer konkreten Gestalt« gemeinsam, »andererseits [fällt] jedoch das erhabene Verhältnis vollständig fort« (ebd. 487). Den an dieser Stelle eliminierenden und nicht aufhebenden As-

pekt der dialektischen Folge betont auch de Man in: Hegel über das Erhabene. In ders.: Ideologie des Ästhetischen. 76.

62 Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I. 488: »[...] durch das Sondern von konkretem Dasein und Begriff und [...] durch das Nebeneinandergestelltsein beider für das Kunstbewußtsein [...ist...] sogleich die Endlichkeit gesetzt [...]«.

63 ebd. 507ff.

64 ebd. 513.

65 ebd.

66 ebd. 511.

67 ebd.

68 ebd. 512.

69 ebd.

70 ebd. Hervorhebung v.m.

71 Benjamin: Barockbuch, 209.

72 ebd. 199.

73 ebd. 161, vgl. Anm. 58.

74 ebd. 144.

75 G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. [= Werke 3]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 58.

76 ebd.

77 ebd. 57–58.

78 ebd. 56.

79 ebd. 57.

80 ebd. 58.

81 ebd.

82 ebd. 60.

83 ebd. 59.

84 ebd.

85 ebd. 60.

86 ebd.

87 ebd. 61.

88a ebd. 62. Hervorhebung v.m.

88b ebd.

89 Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. [= Werke 10]. 270: »Das Zeichen ist vom Symbol verschieden, einer Anschauung, deren eigene Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an.«

90 ebd. 269: »Indem nun die von dem Inhalt des Bildes frei gewordene allgemeine Vorstellung sich in einem willkürlich von ihr gewählten Stoffe zu etwas Anschaubaren macht, so bringt sie dasjenige hervor, was man, im bestimmten Unterschiede vom Symbol, Zeichen zu nennen hat. Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalt der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoffe eine ihm fremde Bedeutung zur Seele gegeben.«

91 vgl. ebd. 274 ff: Hegel hält die »für sich sinnlose Äußerlichkeit« der Namen, »die erst als Zeichen eine Bedeutung haben«, dem »Statarischen« der hieroglyphischen Anschauung entgegen, die »nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen wie die Buchstabenschrift, sondern aus der voranzugehenden Analyse der Vorstellungen [entsteht]« (ebd. 275). Am Hieroglyphischen kritisiert Hegel nicht das Zeichenhafte, sondern im Gegenteil, seine starre Zuordnung von Vorstellungsbildern und »Elementarzeichen«, welche auf semantische »Abweichungen« (276) nur mit einer parallel laufenden Abänderung der bedeutenden, d.h. Vorstellungen abbildenden Zeichen-Symbole reagiert und damit »dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht [...], ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Sein für sich nichts zu denken gibt« (ebd. 275.). Hegel bezieht sich an dieser Stelle nicht nur kommentierend auf die später von Saussure so genannte »Arbitrarität« der Zeichen; der Vorrang des Namens be deutet auch den des Zeichens vor der abbildenden Funktion, durch die Vorstellungen und Zeichen symbolisch korreliert werden und sich auf »denselben Inhalt« zu beziehen scheinen. Erst das (nicht jedoch aufgrund subjektiver Abmachung) »willkürliche« Zeichen erlaubt die Instrumentalisie-

rung der Sprache in Tropen und Figuren, durch welche der kommunikative Austausch durch Täuschungen unterhöhlt wird und zugleich die Illusionierung der abstrakten Identität (A=A) unterminiert wird, die der Tausch als real wirksame Vergesellschaftung betreibt.

– Auch diese, gegen einen apriorischen oder auf Aufrichtigkeit verpflichteten Diskursethos gewendete Sicht der Sprache vertritt Hegel als *vorrangig*, und zwar in dem die Moralität aufhebenden Sprachabschnitt aus der *Phänomenologie des Geistes*, den ich im Text unter Punkt 14 zu skizzieren versuche.

92 ebd. 278.

93 de Man: Zeichen und Symbol in Hegels *Ästhetik*. In ders.: *Ideologie des Ästhetischen*, 53.

94 ebd. 55.

95 Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* [= Werke 1], 602.

96 – Mit dem Vorbehalt, daß in meiner Skizze anstelle der *chora* das *Paradigma* als »Ortloses Behältnis« oder *Schirm* fungiert, das den sprachlichen, mehr oder weniger fiktiven, narrativen Geschehnissen und Vorstellungsbildern *statt gibt* – vgl. dazu J. Derrida: *Chora*. Edition Passagen. Wien 1990, 59, wo die sokratische Ironie als supplementäres Theater der Nachahmung derer beschrieben wird, die sich als Nachahmer (Dichter, Sophisten) für die Trugbilder verantwortlich zeigen möchten bzw. »sich den Anschein geben, als gehörten sie zum Geschlecht derer, die statthaben« (ebd. 40) oder imstande sind, Paradigmen zu setzen oder Redebereiche zu eröffnen und zu schließen.

Sokrates »gibt sich den Anschein derer, die sich den Anschein geben« (ebd.), verwirrt damit einerseits die Irre (den Un-Ort des Umherirrens), welche(n) jene Nachahmer einzunehmen sich anheischig machen und zerteilt damit andererseits in einer unaufhörlichen Serie von Wiederholung und Einsetzung die von jenen Trugbildnern ebenso wie vom philosophischen Diskurs als »elementares Prinzip« in Anspruch genommene »*Opposition zwischen dem Urbild und seiner Kopie*« (ebd. 69); – »*die Szenen werden in einer Serie von Behältnissen ohne Ende / Ziel (fin) und ohne Boden ineinander verschachtelt*« (ebd. 59.).

Derrida zeigt an der mythopoetischen Verschachtelung von Erzählungen im *Timaios* das folgende, der »organischen« Zeit der bewußten Thematisierung (der Bewußtwerdung oder Bewußtmachung einer stillschweigenden oder stillgeschwiegenen Voraussetzung) gegenläufige Schema, welches – von der (zwischen Ironie und Allegorie) jedoch entscheidenden zeitlichen Struktur abgesehen – dem von *Paradigma* / *Parabase* gleicht: »Eine Einschließungsstruktur macht aus der eingeschlossenen Fiktion das Thema gewissermaßen der vorhergehenden [sic] Fiktion, die für diese die einschließende Form ist, die, welche zu deren Be-Inhaltung befähigt und berechtigt ist, sagen wir: das Behältnis« (ebd. 56).

Das Thema dieser »ersten Erzählung« (Behältnis) ist die Folge von Erzählungen, die aus jeder Erzählung zu entnehmen ist und in die jede Erzählung ihrerseits verschachtelt ist. »Jede Erzählung ist folglich das Behältnis einer weiteren. Es gibt nichts als Behältnisse narrativer Behältnisse. Vergessen wir nicht, daß Behältnis [...] die anhaltendste Bestimmung [...] von chora ist.« (Ebd. 55.) Die initiierende und den Erzählungen im *Timaios* vorgängige Erzählung hatte jedoch vom Vorrang der Schrift vor der mündlichen Überlieferung erzählt, in der die Griechen befangen und zur »Infantilität« verurteilt sind, in der sie den *Inhalt* jener Erzählung auf den verschlungenen Wegen ihrer Überlieferung adäquat zu erreichen versucht sind. Es ist diese seltsame Szenerie, nach der Derrida die (den in ihr geführten Diskurs in die »anorganische« Vorgängigkeit der Schrift) ein schließenden Fiktionen als »graphische Fiktionen« (ebd. 57) bezeichnet. Durch diese »rückt der Autor« – in die Doppelrolle des mündlichen / aufnehmenden »Sendungsempfängers« gezwungen – »von Bericht zu Bericht/Beziehung zu Beziehung [...] in immer weitere Ferne« (ebd. 67).

Die zweite graphische Fiktion von Sokrates als Behältnis oder Nachahmer der Nachahmer macht ihn zum ortlosen, zum »allgemeinen Sendungsempfänger« (ebd. 56) und durch ihn »das mythische Gesagte [...] einem Diskurs ohne gesetzlichen Vater ähnlich« (ebd. 67). Die ironische Neutralisierung der (paradigmatischen) Oppositionen in einem »dritten Geschlecht (triton genas)« (ebd. 68) gibt das »Intervall« (ebd.) als deren gesetzlosen (nicht unteilbaren) Ursprung zu erkennen und zwingt durch diese Erkenntnis zugleich zum Gehorsam eines

»analytischen Regresses« zum ursprünglichen Gesetz und zum ständig erneuten Anfang der Erzählung: sie »muß weitergehen« (ebd. 69.); – gleichsam der kategorische Imperativ der Ironie.

97 Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. 460.

98 Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. 602. Erste Hervorhebung v.m.

99 Benjamin: Barockbuch, 202.

100 ebd.

101 ebd. 206.

102 ebd.

103 ebd. 178, 193, 203, 208–209.

104 ebd. 199.

105 ebd. vgl. Anm. 103.

– Es ist (an jeder Stelle) die »Kluft von Schrift und Laut«, welche »das Organische zerschlagen hieß, um in seinen Scherben die wahre, schriftgemäße Bedeutung aufzulesen« (ebd. 193.), welche »den Blick in die Sprachtiefe nötigt, wie das gefestete Massiv der Wortbedeutung in ihr aufgerissen wird« (ebd. 178) und welche die »allegorische Intrige«, »das absolute Laster« (ebd. 208.) des Bösen eröffnet, in der die Willkürherrschaft der Bezeichnung geübt wird (ebd. 203, 208–209). Es muß jede Vorstellung (Repräsentation) von der Wiederherstellung (Repräsentation) eines symbolischen Zeichengebrauchs verwirren, wenn Benjamin am Ende (Barockbuch: 211) schreibt: – »Die mangelnde Entwicklung der Intrige macht die Insuffizienz des deutschen Trauerspiels. Nur die Intrige wäre vermögend gewesen, die Organisation der Szene zu jener allegorischen Totalität zu führen, mit welcher in dem Bilde der Apotheose ein von den Bildern des Verlaufes Artverschiedenes sich erhebt und der Trauer Einsatz und Ausgang zugleich weist. Der gewaltige Entwurf dieser Form ist zu Ende zu denken; [...]«.

106 ebd. 208.

– Was »der Allegorie [...] als Eigenstes [zugehört]: geheimes, privilegiertes Wissen, die Willkürherrschaft im Bereich der toten Dinge«; – vgl. ebd. 149: »oberstes Requisit [... ist ...] die Leiche«.

107 ebd. 166.

- 108 ebd.
 109 ebd. 156.
 110 ebd. 161, vgl. Anm. 58.
 111 ebd.
 112 ebd. 200.
 113 ebd.
 – Benjamin verwendet nicht die Bezeichnung »Doppelfigur« ; sie bezeichnet das Resultat der durch die Allegorie verwehrten Identifikation von »Ich« und »Nicht-Ich«: es ist unmöglich, daß ein »Ich{ sich mit »sich« identifiziert und ein »bewußtes Selbst« wird, wenn die Allegorie (– sie ist Distanz vom Ursprung und des Ursprungs als eines *zufälligen* Intervalls –) die in jedem Reflexivum aufeinanderbezogenen Relate trennt und »sich« in eine Abfolge isolierter Momente zersetzt. (Vgl. de Man: Rhetorik der Zeitlichkeit, 103–104. Zeichen und Symbol in Hegels *Ästhetik*, 47–49.)
 114 ebd.
 – Die Ohnmacht des »*unsicher Gelesenwerdens*« in dem Zustand, in dem der Allegoriker *im geheimen* der Bedeutung des Gelesenen mächtig ist, übertrifft hier nach Benjamin bei weitem die des »*Benanntwerdens*« in dem Zustand, in dem der Mensch aus dem adamitischen Bereich der Sprache gefallen ist. Die eine geht auf den *Fall* der nicht abgleichenbaren *Schulden*, der *verschuldeten Bedeutung* zurück, die andere auf den *Sündenfall*, der seine Aufhebung bewirken soll.
 115 ebd. 205.
 116 ebd. 207.
 117 ebd.
 118 ebd.
 119 ebd. 203. Hervorhebung v.m.
 120 ebd. Hervorhebung v.m.
 121 ebd.
 122 ebd.
 123 vgl. de Man: Rhetorik der Zeitlichkeit. 108.ff.

- 124 Benjamin: Barockbuch, 203. Die »*stumme Figur*«, allein fähig, »*auf Rettung durchs Bedeutete zu hoffen*« ist das *Intervall*, in dem »*die höllische Spaßhaftigkeit des Intriganten*, [...] *seine Intellektualität*, [...] *sein Wissen um Bedeutung*« erscheint.
 – Unauflöslich doppelt ist »*die allegorische Trauer*«, der die Bedeutung als ihre Grundlage wider fährt (»*die Bedeutung wird auch weiterhin als Grund der Traurigkeit begegnen*« (ebd. 185)), auf der die allegorische Figur »*in Sprachlosigkeit*« (ebd. 200) fällt und (auf-) gelesen wird: »*weil sie stumm ist, trauert die gefallene Natur*« und »*ihre Traurigkeit macht sie verstummen*« (ebd.).
 125 ebd. 203.
 126 ebd.
 – Der Allegoriker erwacht, nachdem er die (vorgängig) bestimmende Differenz des »*materialischen Signifikanten*« in einer Rückwärtsbewegung einzuholen und damit als seine *eigene* Konstituierung zu ironisieren versucht hat. Der »*stumme Gehorsam gegenüber dem Wort*« (vgl. de Man: Hegel über das Erhabene. 69.f), das *als arbiträres Zeichen* »gesetzlos« (ohne gesetzliche Väter) *in die (der) Welt gesetzt* (entgegengesetzt) *ist, setzt (sich) durch den Akt der Wortergreifung* (der Erkenntnis, In-Besitznahme und Iokutionären Kraft der Äußerung) *ein* (durch). Ironisch ist die Figur der (Wieder-) Ausnahme und (Wieder-) Herstellung von »*in der Welt*« (in einem Redebereich) »*da-seienden*« *Mitteln, um mittels dieser Mittel den* (selben / einen anderen) *Redebereich* (wieder) *zu eröffnen* (zu schließen), *in dem* – nach einem Bild von Saussure – *die Differenzen der Signifikanten durch die* (selbe) *Schnittlinie, die ihr Dasein als das von Differenzen* (als Nicht-da-nicht-dort / Sein von Intervallen) *bestimmt, die Signifikate bestimmen, welche Verschiedenes* als Verschiedenes in verschiedener Weise *so vorstellen, daß es*, um etwas zu sein, das oder mit dem etwas bezeichnet werden kann oder sich bezeichnen läßt, *als ein* »an sich selbst« *Verschiedenes* (als ein in der Semiosis bereits Abgestorbenes der Vorstellung) *bereits vorgestellt sein muß*.
Wir schulden es dem Eintritt ins Spiel, sagt Derrida einmal in seiner *Gesetzeskraft, eine Wiederholungsstruktur herzustellen / in einer Wiederholungsstruktur zu wirken*. In jener Serie von Identifizierungen wird das Intervall der Wiederholung wiederholt und ironisiert, so daß es sich in einer spiralförmigen Bewegung stets

von neuem in Gang setzt, in die Höhe schraubt und eine reine Selbstbeziehung imaginiert. Die Zeichen-setzende und (wieder) auf »sich« beziehende *Mitte* der Spirale (die ironische »*causa sui*«) verheißt die *Authentizität* des Symbols: eine einmal erreichte Kohärenz der Zeichen wird »authentisch« die Kohärenz des Bezeichneten verbürgen.

Dies wäre die Limitation durch das »*Gesetz*«, welches (auf) das Bezeichnende (Subjekt) ebenso übergreift, wie es von diesem als bloßer Effekt einer kohärenten Bezeichnung getilgt werden muß.

Positiv, zentripetal auf die »authentische« Mitte des Symbols gewendet, formuliert dies Hegel in dem Satz: »*Was die Einheit des Logisch-Vernünftigen desorganisiert, desorganisiert ebenso die Wirklichkeit*« (Enzyklopädie. 338). – Negativ der Ironiker: er »*erfindet eine Form seiner selbst, die »verrückt« ist, aber um ihr eigenes Verrücktsein nicht weiß; dann geht er dazu über, auf seine dergestalt vergegenständlichte Verrücktheit zu reflektieren*« (de Man: Rhetorik der Zeitlichkeit, 114.).

Beide Seiten formulieren die komplementären Seiten des Symbols, in dem – als deren »Symbolon« – sie gefaltet (reflektiert) und auf *sich* bezogen sind, auf die *Mitte*, welche die (sinn-) erfüllte Re / Präsentation als *Präsent* (Geschenk) für den »*stummen Gehorsam gegenüber dem Wort*« verheißt. (Vgl. die »*drei ursprünglichen satanischen Verheißungen*« aus dem »*letzten Seinsgrund*«, in dem »*der Gemütszustand der Trauer herrscht [...]; der Schein der Freiheit [...]; der Schein der Selbständigkeit [...]; der Schein der Unendlichkeit [...]*«. Benjamin: Barockbuch, 205–206.)

Der Allegoriker (das allegorische Subjekt) erwacht aus der Ironie, sich selbst allegorisch zu bestimmen. Das Erwachen zeichnet sich in der, den Traum von »sich« beendenden Wachsamkeit ab, in der auch die folgende Formulierung abbricht: »*Wenn wir sagen, die Sprache spreche, das grammatische Subjekt einer Proposition sei eher die Sprache als ein Ich, dann machen wir uns nicht einer Anthropomorphisierung der Sprache schuldig, wir grammatisieren vielmehr rigoros das Ich*« (de Man: Hegel über das Erhabene. 69.) – »*das Ich*«, welches als allegorisches Subjekt bereits »*ein grammatisches Subjekt zu nennen*« ist.

127 Benjamin: Barockbuch, 208.

128 ebd. 209.

129 ebd.

130 ebd. Zitat im Zitat: Dante Allighieri. La Divina Commedia. Inferno ill, 6.

131 ebd.

132 ebd.

133 vgl. J. Derrida: Gesetzeskraft. »Der mystische Grund der Autorität«. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

134 Benjamin: Barockbuch, 203.

135 ebd. 185.

136 ebd. 210.

137 Hegel: Phänomenologie des Geistes, 479.

138 ebd. 479,481: – »[...] *es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß [...] die göttliche Schöpferkraft [...] der [einsame] Gottes dienst in sich selbst [...]*«.

139 ebd. 483: – »*Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Ding zu machen*«; indem es jedoch handelnd (sprechend) sich entäußert, »(spricht es) *die Ungleichheit seines Inseinseins mit dem Allgemeinen [...] als Gleichheit mit sich selbst, als Pflicht und Gewissenhaftigkeit aus*« (ebd. 485).

140 ebd. 480.

141 ebd. 485.

142 ebd. 466–468.

143 ebd. 486.

144 ebd. 487–489: »Ebensowenig ist das Beharren des allgemeinen Bewußtseins auf seinem Urteil *Entlarvung und Auflösung der Heuchelei*. – *Indem es gegen sie schlecht, niederträchtig usf. ausruft, beruft es sich in solchem Urteil auf sein Gesetz, wie das böse Bewußtsein auf das seinige. Denn jenes tritt im Gegensatz gegen dieses [...] auf Es hat also nichts vor dem anderen voraus, legitimiert vielmehr dieses. [...] Durch dieses Urteil stellt es sich nun [...] neben das erste, und dieses kommt durch diese Gleichheit zur Anschauung seiner selbst in diesem anderen Bewußtsein. [...] In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in der einen durch den eigennützigen Zweck der Handlung, in der anderen durch das Fehlen*

des Handelns überhaupt. [...] Das Urteilen ist aber auch als positive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen positiven Inhalt [...]. Das beurteilende Bewußtsein spielt die Handlung in das Innere hinein und erklärt sie aus ihrer von ihr selbst verschiedenen Absicht[...]. – Dieses Beurteilen setzt also die Handlung aus ihrem Dasein heraus und reflektiert sie in das Innere oder in die Form der eigenen Besonderheit. [...] Dies beurteilende Bewußtsein ist hiermit selbst niederträchtig, weil es die Handlung teilt und ihre Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält. Es ist ferner Heuchelei, weil es solches Beurteilen nicht für eine andere Manier, böse zu sein, sondern für das rechte Bewußtsein der Handlung ausgibt [...] und sein tatloses Reden für eine vor treffliche Wirklichkeit genommen wissen will.«

145 ebd. 490.

146 ebd. 491: »Es gibt damit in der Tat das harte Festhalten seines Fürsichseins auf bringt aber nur die geistlose Einheit des Seins hervor.« Dem entspricht »das Schmachten nach Objektivität – ins andere Extrem – Katholisch werden« (Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 284). »Katholischsein« bedeutet nicht zuletzt, an die Einheit des Symbols zu glauben, und daß dem moralischen (symbolischen) Bewußtsein »die Kraft der Entäußerung« fehlt, besagt, ihm fehlt die des Zeichens, die seine Größe ausmacht.

147 ebd. 492.

148 vgl. de Man: Zeichen und Symbol in Hegels *Ästhetik*. 45–46: Anders als die in einem Symbol ist die »in einem Zeichen gesetzte Prädikation [...] stets als in Anführungen gesetzt zu lesen. [Der] prädikative Satz [stellt] stets etwas dar, was die Scholastik einen actus signatus genannt hat, denn er setzt ein implizites Subjekt (ein Ich) voraus, das die Aussage bildet und sie in Anführungszeichen setzt: Ich sage (ich erkläre, ich verkünde), daß [...]. Das Zeichen ist so »groß«, von so entscheidender Bedeutung, weil es die Frage nach der in jedem Aussagesatz waltenden Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat aufwirft.«

149 ebd. 491.

150 ebd. 492.

151 ebd. – Auf »sich« verzichten, d.h. auf das Reflexivum, das »unwirkliche Wesen« (ebd.), bewerkstelligt das nur »äußerliche«. Zeichen; nicht wechselseitig (refle-

xiv auf einander bezogen), ist es die »selbstlos« in der Entäußerung geschehene »Verzeihung«. Mit der »Verzichtleistung auf sich« und der »Gewißheit, in Wahrheit seines Ichs sich entäußert und sein unmittelbares Selbstbewußtsein zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Sein ge macht zu haben«, endet auch mit dem »unglücklichen Bewußtsein« der Abschnitt vom »Selbstbewußtsein« in der Phänomenologie des Geistes (176–177).

152 Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 288.

153 ebd.

154 ebd. 317.

155a – Die Charakterisierung des »absoluten Geistes« als »gegenseitiges Anerkennen« scheint den Zeichencharakter des geleisteten Verzichts auf »sich« wieder aufzuheben bzw. wieder ins reflexive Bewußtsein zu übertragen. Der »absolute Geist« tritt an dieser Stelle auch mehr wie ein deus ex machina »ins Dasein«. Es bleibt hier, dem Hegelschen Versöhnungsmotiv gemäß, unentschieden, ob die »Gegenseitigkeit«, in der ein »aufgehobenes Dieses« ein anderes anerkennt, eine reflexive Wechselseitigkeit ist oder nur eine (flache) Seite gegen die sich vertiefende Zweiseitigkeit von Allgemeinheit und Einzelheit (eine oberflächliche Schriftauflage gegen die »Tiefe« der Bedeutung).

»Jenes ist die reine Kontinuität des Allgemeinen [...]. Dies aber ist die absolute Diskretion [...]. [Sie] sind noch verschieden, und die Verschiedenheit ist die absolute [...] die eine, das absolut Allgemeine, ist ebenso das reine Sichselbstwissen als das andere, die absolute Diskretion der Einzelheit, und beide sind nur dies reine Sichwissen [...] deren Verhältnis und Gegensatz das Ich ist. Hierdurch sind sie füreinander diese schlechthin Entgegengesetzten« (ebd. 493–494). Das gegenseitige Anerkennen wäre auch als Anerkennen des Zeichens denkbar, dessen »Fürsichsein« vom Intervall, der Differenz zu anderen Zeichen, bestimmt ist. Wenn Hegel jedoch anschließend sagt, daß die schlechthin Entgegengesetzten »durch diesen Gegensatz als Bewußtsein gesetzt sind«, dann bleibt dessen »Gesetz« durch die abschließende Bemerkung, »aber noch ist es nicht Selbstbewußtsein« unentschieden zweideutig.

155b ebd. 493. Vgl.: »Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist [...]« – und – »wir sehen [...] die Sprache als das Dasein des Geistes. Sie ist das für andere seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar als solches vorhanden und als dieses allgemein ist. Sie ist das sich von sich abtrennende Selbst, das als reines Ich = Ich sich gegenständlich wird, in dieser Gegenständlichkeit sich ebenso als dieses Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den anderen zusammenfließt und ihr Selbstbewußtsein ist« (ebd. 478–479).

Obwohl Hegel hier die Sprache als »Vernehmen und Vernommenwerden«, als durch verinnerlichende Rede und nicht durch äußerliche Zeichen charakterisiert, ist die Sprache *als für andere(s)* seiendes Selbstbewußtsein scharf gegen das »für sich seiende«, das »absolute Selbstbewußtsein« abgehoben, das Hegel explizit durch die Rede bestimmt (ebd. 482–483.): in ihm ist die »Verschiedenheit aufgehoben«, das Bewußtsein nicht gesetzt, sondern »versunken«, seine Gegenständlichkeit erhält sich nicht, sondern ist »erschaffene Rede, deren Echo nur zu ihm zu rück kommt [...] Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung.«

155c vgl. ebd. 479.: »Die Sprache tritt aber nur als die Mitte selbständiger und anerkannter Selbstbewußtseine hervor, und das daseiende Selbst ist unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieser Vielheit einfaches Anerkanntsein.« – Das »aber« ist auf das, am Boden des sittlichen Geistes der Sprache »noch stumme« moralische Bewußtsein gemünzt. Es reserviert ein verschlossenes Selbst gegen das (äußerliche) Dasein. Im »daseienden Selbst« tritt jedoch die versöhnende Kraft der Sprache mit der Notwendigkeit auf, die ihm zugleich »eine Klage, [...] mehr nur eine Träne« über die *stumme Auflehnung* abverlangt, an die es weniger als an seinen »Ursprung« erinnert, als es selbst vielmehr zu ihrem Gedächtnis geworden ist.

Der »versöhnende« Aspekt der Sprache, soll damit nur angedeutet werden, verdankt sich bei Hegel nicht der Einvernehmlichkeit, die von den Sprechern einer Sprachgemeinschaft herzustellen (und zu verweigern) ist, sondern den anonymen »Satzungen« des Sprachgebrauchs. Diese stellen den Sprechern verschiedene Züge von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung frei, – nach dem sie von der »moralischen Infantilität« einer in ferner Gemeinschaft

stumm gemachten Figur jener (anderen) fernen Gemeinschaft als »ihre Worte« aufgegeben worden sind, die nunmehr als *gegenwärtige* Sprachgemeinschaft nur noch im Anblick des Toten des Ursprungs ihrer Rede gewärtig wird (das abgestorbene, zum Ding gemachte *Selbst*). Die Erfahrung der Unvereinbarkeit (im Gebrauch), die Benjamins »Höllengelächter« in der Entstellung der anonymen Satzungen freisetzt – unvereinbar ihre »gründende« und »ausführende« Stummheit –, ist der »Hort einer Erfahrung vom Erhabenen des sprachlichen Ausdrucks« (Benjamin: Barockbuch, 90), der nunmehr gewöhnlich und insofern »versöhnlich« geworden ist.

In ähnlicher Weise stellt Benjamin im Barockbuch (87– 100) die *Tragödie* als Darstellungsform einer In-Kraft-Setzung des Sprachgebrauchs dar, der (auch nach Nietzsche) *imperativisch* ist, »einfacher Befehl«. Der Inhalt der Tragödie ist die im tragischen Helden personifizierte Unvereinbarkeit gleichermaßen gerechtfertigter, notwendig aufeinander bezogener und sich ausschließender (Sprach-) Gebräuche: »[Tragik] ist ein Sachverhalt, der nur im Sprachlichen sich findet« (ebd. 99).

Ebenso wenig jedoch, wie im *Trauerspiel* ein tragischer Held den Mittelpunkt des sprachlichen Geschehens objektiv repräsentiert, wird in ihm die Entstehung einer sprachlichen Form aus dem Bestehenden dargestellt. Das Trauerspiel ist »ein Spiel vor Traurigen« (ebd. 100) und anstelle von der tragischen Erhabenheit »von der Trauer her zu verstehen« (ebd.), die eine (sprachlich) »entleerte Welt maskiert, um ein rätselhaftes Genügen an ihrem Anblick zu haben« (ebd. 120). Die »Trauer« psychologisiert nicht die durch die »Tragik« bedeutete Sprachgeschichte. Sie ist der (doppelte) Grund, auf dem die Allegorie die Entstehung der Sprache, *die sie spricht*, als ein Vergangenes bedeutet, das nicht zu vergegenwärtigen (nicht vorstellbar) ist; das ist es, was Allegorien (im Allgemeinen) auch bedeuten. Darum ist (*nach* der sprachlichen Tragik) dann das »Höllengelächter« (oder die im Trauerspiel restlos durchgeführte »Intrige«) der äußere Rahmen, in dem sich »die Treue zur Dingwelt« (ebd. 136) – als einer Ansammlung *verstellbarer* Requisiten – beharrlich hält.

Einen vergleichbaren Ausgang der Tragödie im Trauerspiel stellt Hegel an zentraler Stelle der Schrift *über das Naturrecht* (1802) dar ([=Werke 2], 496–500). Das Trauerspiel ist das *absolute Verhältnis* der in der *Schicksalslosigkeit* der *Komödie* getrennten Zonen des Sittlichen (Geistes der Sprache= des Sprachgebrauchs). Eine ist die *Konventionalität* der Sprache als Spiel von Relationen, das *als absolutes* Täuschung ist. Die andere ist die *göttliche Gesetzgebung*: absolute Satzungen, welche von (einem) transzendenten Betrachter(n) der (endlichen) Sprachgemeinschaft in Form von Setzungen und Entgegensetzungen aufgegeben werden; deren *Relationen*, in denen diese sich begrenzen, ergeben jedoch nur scheinhafte Endlichkeiten, »*wesenlose Schatten*« des Absoluten. Das *Trauerspiel* spielt auch bei Hegel »Vor Traurigen«, in Hegels Termini: vor Entfremdeten, und es stellt ihnen die *Entfremdung* auch so vor Augen, daß sie an ihr *Genügen finden*. Die (vergangene) Form der Tragödie ist nach Hegel die, »*daß die sittliche Natur ihre unorganische [Natur], damit sie sich nicht mit ihr verwickle, als ein Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüberstellt*« (ebd. 496); im Kontext: »*anorganisch*« ist die formelle Einzelheit des endlichen Besitzes, der in gefestigter, fixer Form dem ausdifferenzierten Stand einer ebenso gesicherten »*politischen Nullität*« (ebd. 494) von Bürgern zugeschrieben wird, so daß sich nur der politische Stand von Kriegern, Staatsmännern und Philosophen »*der Gefahr eines gewaltsamen Todes aussetzt*« (ebd.).

– Nicht diese, vom organischen System abgetrennte *Zone des Besitzes* ist aber das Schicksal des Trauerspiels, sondern es ist die *Schicksalslosigkeit*, durch welche die Komödie die Sittlichkeit in zwei Zonen trennt, die sie, als göttliche und moderne Komödie, »*rein für sich ge wahren läßt [...] in der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung [...]. Das wahrhafte Verhältnis aber ist, daß die eine im Ernst in die andere scheint, jede mit der anderen in leibhafter Beziehung ist und daß sie für einander gegenseitig [sie] das ernste Schicksal sind; das absolute Verhältnis ist also im Trauer spiel aufgestellt.*« (ebd. 499).

155d ebd. 493. – Diese Formulierung ist ebenso knapp an Benjamins Satz von der Allegorese als der »*wirklichen Spiegelung der leeren Subjektivität im Guten*«, durch

welche die Allegorie, wenn sie mit »*sich*« zusammengeschlossen wird, *leer ausgeht* (Benjamin: Barockbuch, 208, 209); – wie an dem der Ironie als der absoluten Zirkulation von Wechselbegriffen und Wechselerweisen (Benjamin: Romantikbuch, 38.), die sich mit ihrem jeweils Andern bereichern und an »Tiefe« gewinnen.

156 Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 449.

157 ebd.

158 ebd.

159 ebd. 450.

160 ebd. 435, 441, 445.

161 ebd. 445.

162 ebd. 451.

163 ebd.

164 ebd.

165 – Könnte, wer sich auf die durch die Instrumentalisierung der Mimesis in Gang gesetzte Verschachtelung von Behältnissen einläßt, bzw. den Versuch unternimmt, deren Einschließungen, die vorgängig sind, in der »ursprünglichen Verspätung« des Zeichens einzuschließen, das nicht »*Ich*« sagen kann.

166 Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. 336.

167 Hegel: Gnmmlinien der Philosophie des Rechts, 278–279, 288: »[...] *eben* [die ironische Subjektivität] *will bestimmungslos sein- dies ihre Spitze*«. Das »*Ich will*« (ebd. 445.) und »*Ja*« (ebd. 451) des Monarchen ist dagegen schon im Element der Bestimmungslosigkeit, das »*aber viel mehr das Gegenteil der Willkür*« (ebd. 288.) ist und in dem die selbstbezügliche »*Subjektivität aufgegeben* [ist]« (ebd.). Zur Rolle des Monarchen vgl. Adorno: Drei Studien zu Hegel. 115: »*Entweder drängt in dies »Ich will« sich doch all die schlechte Zufälligkeit zusammen, die Hegel bestreitet, oder der Monarch ist wirklich nur ein entbehrlicher Jasager.*«

168 ebd. 278.

169a vgl. Kimmerle: Anfänge der Dialektik, 284: »*Das Bewußtsein, das sich seiner selbst bewußt ist, der Geist, der sich im anderen selbst erkennt, sind die bevorzugten*

Realisationsformen [der spekulativen] Denkstrukturen. [...] Der moderne Verfassungsstaat mit selbstbewußter (monarchischer) Spitze bildet das politische Pendant dieser Dialektik-Konzeption.« – »Deswegen«, man könnte Hegel selbst diese Begründung unterstellen, »darf auch nur die Philosophie diese Majestät denkend betrachten, denn jede andere Weise der Untersuchung als die spekulative der unendlichen, in sich selbst begründeten Idee hebt an und für sich die Natur der Majestät auf« (Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 452.)

169b Hegel, Phänomenologie des Geistes. B: Selbstbewußtsein. B: Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein. Zit. in Urs Richli: Form und Inhalt in Hegels »Wissenschaft der Logik«. 139. – Das »Bewußtsein, dessen Phänomen der Schein ist, »spricht das absolute Verschwinden aus, aber das Aussprechen ist, und dies Bewußtsein ist das ausgesprochene Verschwinden«.

170 E.T.A. Hoffmann: Prinzessin Brambilla. Zit. in de Man: Rhetorik der Zeitlichkeit, 116. – »Genau in dem Augenblick, wo die Ironie für ein Wissen gehalten wird, das die Welt zu ordnen und zu heilen vermag, versiegt schlagartig ihre Quelle. Wird der Fall des Ichs zu einem Ereignis umgedeutet, das aufirgendeine Weise zum Wohle des Ichs ausschlagen könnte, so zeigt sich gleichsam im Gegenzug, daß damit die Verücktheit durch den Tod ersetzt worden ist.«

Konsequent endet Hoffmanns Erzählung nach der großspurigen Angabe der ironischen Quelle durch den Fürsten mit dessen Tod und einem Verweis auf eine Reihe allegorischer Abbildungen, die die äußerliche Quelle der Erzählung darstellen: es sind gezeichnete Figuren von Callot, »die haltlos in einem leeren Raum schweben, vor einem Hintergrund, der die Welt gerade nicht ist« (ebd.). Es findet sich dieselbe Struktur in dem, was Benjamin im Barockbuch über Jean Paul, der im Romantikbuch noch ohne Bedeutung ist, schreibt: »Ja, eine wahre Geschichte der romantischen Ausdrucksmittel vermöchte nirgends besser als bei ihm selbst das Fragment und selbst die Ironie als Umbildung des Allegorischen zu erweisen.« (Benjamin: Barockbuch, 166.)

171 Hegel: Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel (1828), 215.

172 Benjamin: Barockbuch, 155.

173 Der »vulgäre Begriff der Zeit« ist von der »Metaphysik« des grammatischen Tempussystems abgeleitet, in dessen »Koordinatenmittelpunkt«, wie J. L. Austin einmal sagt, das »sprechende Ich« eingezeichnet ist.

174 vgl. Hegel: Wissenschaft der Logik I. [= Werke 5]. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 49: »[Die spekulative] Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts«. – Und: Phänomenologie des Geistes, 37: – »Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken [...] das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatz gegen unterschiedenen Inhalt ist, als das Fixe von Unterschiedenen, die, im Element des reinen Denkens gesetzt, an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.«

175 W. Benjamin: Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts. In ders.: Illuminationen. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, 180. – »Zweideutigkeit ist die bildliche Erscheinung der Dialektik, das Gesetz der Dialektik im Stillstand. Dieser Stillstand ist Utopie und das dialektische Bild also Traumbild.« – Vgl. damit / dagegen: W. Benjamin: Das Passagen-Werk. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, 576–577: »Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt dialektisch: ist nicht Verlauf, sondern Bild, sprunghaft. – Nur dialektische Bilder sind echte (d.h.: nicht archaische) Bilder; und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache. • Erwachen •«.

176 Zum Bild des Sternbildes vgl.: Benjamin: Barockbuch, 16–17.

177 vgl. R. Tiedemanns Einleitung in: W. Benjamin: Das Passagen-Werk, 35.

178 »Dialektische Feerien« – eine Zeit lang Benjamins geplanter Titel für »Das Passagen-Werk«.