

Mariya Savina

Walter Benjamins Eschatologie der Katastrophe: Fortschritt, Unterbrechung und das Ende der Geschichte

2022

<https://doi.org/10.25969/mediarep/21850>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Savina, Mariya: Walter Benjamins Eschatologie der Katastrophe: Fortschritt, Unterbrechung und das Ende der Geschichte. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*. Moderne Zeitlichkeiten und das Anthropozän (2022), Nr. 1, S. 39–52. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/21850>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://kulturwissenschaftlichezeitschrift.de/ausgaben/ausgabe-2022-1/#mariya-savina-walter-benjamins-eschatologie-der-katastrophe-fortschritt-unterbrechung-und-das-ende-der-geschichte>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Artikel

Mariya Savina*

Walter Benjamins Eschatologie der Katastrophe: Fortschritt, Unterbrechung und das Ende der Geschichte

Abstract: The paper analyses Walter Benjamin's conceptions of time in the context of Anthropocene thought. In the paper, I study Benjamin's figures of time and discuss their contribution to understanding the Anthropocene as a critical present. I analyse Walter Benjamin's temporalities of modernity, focusing progress and primal history (Urgeschichte) in the light of Benjamin's idea of catastrophe. I start by explaining Benjamin's ideas in the context of the Anthropocene discourse. I then proceed to the analysis of specific figures of time, namely of primal history (Urgeschichte), progress, catastrophe and now-time (Jetztzeit). Questioning the ambiguity of Benjamin's concept of history, I show a hypothetical, in Benjamin's sense revolutionary side of the Anthropocene time. In the light of Benjamin's thought, the latter depicts the utopian, to some extent apocalyptic horizon of the absent border between man and nature.

Keywords: Walter Benjamin, Anthropozän, Geschichte, Fortschritt, Unterbrechung, Kapitalismuskritik

***Mariya Savina**, M.A., Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Kulturwissenschaft,
Email: maria.al.savina@gmail.com

Sowohl in der Forschungsliteratur zum Anthropozän als auch in den populären Medien wird es postuliert: Das Anthropozän ist jetzt. Diese These hat in sich einen politischen, gesellschaftskritischen Impuls und setzt voraus, dass diesem Jetzt eine bestimmte Zeit, ein bestimmtes Geschichtsmoment entspricht. Die Zeitformen im Denken von Walter Benjamins Philosophie lassen dieses Jetzt als Jetzt des Anthropozän anschaulicher darstellen und kritisch zuspitzen. Formuliert in der sozialpolitischen Krise der Weimarer Republik, ermöglichen es Walter Benjamins Zeitformen und seine Kritik des Fortschritts, auch die Zeit des Anthropozän als Ruf nach der Notbremse im kritischen Jetzt zu deuten. Im Folgenden werden die Zeitformen in Benjamins Philosophie in Bezug auf die Herausforderungen des Anthropozän rekonstruiert und weiterentwickelt, wobei das Anthropozän als kritische Jetztzeit im Lichte von Walter Benjamins Geschichtstheorie dargestellt wird.

1 Walter Benjamin und der Anthropozän-Diskurs

Das 19. und das 20. Jahrhundert kennzeichnen sich durch die Entdeckung neuer Zeitformen der Beschreibung der Welt- und Lebensprozesse. Die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Zeitlichkeiten innerhalb der Wissenschaften hat auch auf die Philosophie Auswirkungen. Im Kontext der neu entdeckten Zeitformen widmet sich die Philosophie erneut der Zeitfrage und reflektiert die Zeitdimensionen anderer Wissenschaften. So ist die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Philosophie unter anderem mit der Umdeutung der klassischen, aus der Theologie stammenden Zeitlichkeit in einem geänderten, modernen Kontext verbunden: Zwar widmet sich die Philosophie der theologischen Tradition des Zeitdenkens, berücksichtigt aber die neuen, mit der Entwicklung der Naturwissenschaften verbundenen Zeitparadigmen. Ein anschauliches Beispiel solcher Auseinandersetzung mit der Zeit stellen Walter Benjamins Ideen dar. Einerseits weisen seine Ideen Spuren eines geologischen Konzepts der Tiefenzeit auf, andererseits richten sie sich gegen die

Gefahr der Entwicklungs- und Fortschrittsideologien, indem sie an die theologische Grundlage des Zeitdenkens appellieren und die Zeit wie auch die Geschichte mithilfe von Figuren des Ursprungs und der Katastrophe materiell und gegenwartsgebunden begreifen.

Walter Benjamins Werke, insbesondere seine Spätschriften,¹ setzen sich mit der Krise der geschichtlichen Zeit auseinander und lassen sich als besondere Formen der Reflexion über die Gegenwart und die Gegenwärtigkeit interpretieren. Benjamin arbeitete vor allem im Bereich der philosophischen Ästhetik und der Kulturphilosophie und suchte in konkreten Objekten und Praktiken der Alltäglichkeit die in ihnen verkörperten Zeitlichkeitsparadigmen.² In seiner Habilitationsschrift *Der Ursprung des Deutschen Trauerspiels* (1928) formulierte er die These über die „Wendung von Geschichte in Natur“, die,³ seiner Meinung nach, die Erfahrung der Zeit des barocken Menschen kennzeichnet. Gemeint ist, dass die menschliche Geschichte, die früher theologisch gedacht wurde, ihre theologische Komponente verliert und sich dem mechanischen, irdischen Zeitlauf der Neuzeit unterordnet. Die Wendung der Geschichte in Natur ist für Benjamin eine allegorische Figur der Barockzeit. In ihr geht es ursprünglich um die Verschmelzung der theologischen Grenze zwischen dem Oberen und Unteren.⁴ Wenn Benjamin über die Wendung der Geschichte in Natur schreibt, meint er einfach die Natur als Sphäre des Irdischen, in die sich die menschliche Geschichte beziehungsweise Geschichte der Gewalt und Kriege wendet. Verkörpert in den Literatur- und Kunstobjekten, repräsentiert diese Wendung selbst, so Benjamin, eine geschichtliche Realität.

Das in Bezug auf den Barock formulierte Motiv der Wendung der Geschichte in Natur überträgt Benjamin in seinen Spätwerken auf die Problema-

tik der Moderne und charakterisiert dabei die Zeiterfahrungen, die mit dem kapitalistischen Leben verbunden sind, als ewige Wiederholung ohne Ausweg, als Strafe, die das Leben zur biblischen Hölle macht und letztendlich zur Katastrophe führt.⁵ In diesem Kontext setzt sich Benjamin in den 1930er Jahren aktiv mit der Temporalität des Fortschritts sowie mit dem katastrophalen fortschreitenden Lauf der Geschichte auseinander. Er analysiert die Alltagsphänomene der Moderne, kritisiert das traumähnliche Leben der kapitalistischen Bürger und entwickelt seine eigene Fortschritts- und Entwicklungskritik ausgehend von alternativen Zeitfiguren, nämlich denjenigen des Ursprungs, der Katastrophe und der Unterbrechung. Im *Passagen-Werk* (1927–1940) assoziiert Benjamin die fortschreitende,⁶ stufenartige Linearität des Fortschritts mit der Kreisförmigkeit des sich wiederholenden Mythos, aus dem ein Mensch zur Geschichte aufwachen solle.⁷ In *Über den Begriff der Geschichte* (1940) verschärft er seine Fortschrittskritik und kennzeichnet die Situation der fortschreitenden Menschheit als Katastrophe, die die Welt im Ganzen betrifft und das menschliche Sein in seinen kosmischen Maßstäben infrage stellt.⁸

Weil Benjamin in seiner allegorischen Deutung der Geschichte eine Brücke zwischen menschlicher Geschichte und Natur schlägt, werden einige von seinen Zentralbegriffen, wie etwa die der Allegorie, der Revolution, des Eingedenkens, des Unterbrechens und der Aura, in den geisteswissenschaftlichen Anthropozän-Diskurs übernommen.⁹ Die Voraussetzung dafür, Benjamins Ideen im Kontext der Anthropozän-Debatte zu übernehmen, liegt darin, dass diese Ideen als Antwort auf die geschichtliche Gefahr, die Benjamin in seiner Zeit im Faschismus erkannte, formuliert wurden. Seit Benjamins Zeit hat die geschichtliche Situation sich geändert. Mit ihr geändert hat sich auch die geschichtliche Gefahr, auf die in unserer Gegenwart das Anthropozän verweist. Die Anthropozän-Diskurse, insbesondere außerhalb des akademischen Bereiches, sind oft von der Idee

1 Es handelt sich vor allem um die Periode nach der Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift *Ursprung des Deutschen Trauerspiels* (1928) und um die Zeit seiner Arbeit am *Passagen-Werk* (1927–1940).

2 Er beschäftigte sich etwa mit den Fragen des Form-Inhalt-Verhältnisses in literarischen Texten, mit dem Problem des ästhetischen Mediums, der Darstellung und der Verschmelzung der Ästhetik in der Politik.

3 Benjamin 1974–1991, Gesammelte Schriften (GS) I, S. 268–269, S. 358.

4 Vgl. Bähr 2017, S. 44; Blumenberg 1983.

5 Vgl. Benjamin 1974–1991, GS V, S. 178.

6 Veröffentlicht posthum 1982.

7 Vgl. Benjamin 1974–1991, GS V, S. 495.

8 Veröffentlicht posthum erstmals 1942.

9 Vgl. De Cock, Nyberg, Wright 2021; DeLoughrey 2019, S. 5–6; Ford 2013; Levene 2013; Marks 2021; Robinson 2021.

der katastrophalen Krise geprägt und fordern ein anderes Mensch-Natur-Verhältnis ein.¹⁰ Auch im akademischen Bereich ist der Anthropozän-Diskurs durch die apokalyptische Figur der Krise geprägt, was Benjamins Idee der fortschreitenden Geschichte als Katastrophe und der Notwendigkeit der Notbremse auch für den Problemkomplex des Anthropozän relevant macht. So steht etwa Bruno Latours Idee des Anthropozän, die von der Figur der gegenwärtigen Apokalypse beeinflusst wurde, im Einklang mit Benjamins geschichtsphilosophischer These „daß es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe“.¹¹ Wenn Latour den Ort der Apokalypse als Ereignis in unserer Zeitvorstellung sucht, findet er den Moment dieses Ereignisses nicht davor oder danach, sondern im Jetzt: „[...] one must not say ‚Apocalypse yesterday‘, but always ‚Apocalypse now‘“.¹² Auch bei Chakrabarty,¹³ Bonneuil und Fressoz wird das Anthropozän eher nicht im Kontext der Frage nach der neuen geologischen Zeitskala sondern in erster Linie als kritische Jetztzeit unserer Geschichte angesichts einer drohenden Katastrophe gedacht.^{14 15} Obwohl der Begriff Anthropozän in den Wissenschaften zwecks Definition einer neuen geologischen Epoche entstanden ist,¹⁶ wird er oft als Kennzeichnung der jetzigen geschichtlichen Aktualität, die katastrophal erscheint und bestimmte Handlungen fordert, das heißt primär auf sozialpolitischer Ebene, verwendet. Walter Benjamins Idee der kritischen Gegenwart und der Jetztzeit macht es möglich, die in der Forschungsliteratur oft formulierte These, dass das Anthropozän jetzt ist, zu vertiefen und weiterzuentwickeln. Als das Jetzt in Benjamins Sinne lässt sich das Anthropozän als Zeit des geschichtlichen Erwachens angesichts der gegenwärtigen Gefahr, die sich in der Mehrheit der Phänomene wie Klimawandel, Flutkatastrophen, Artensterben und anderem zeigt, deuten. Etwas zugespitzt präsentiert sich diese Gefahr auch in der Pandemiegegenwart, die sich

als Nebenprodukt des Fortschritts kennzeichnen lässt.¹⁷

Obwohl der Begriff des Anthropozän der Sprache von Benjamins Philosophie fremd ist, kann das Anthropozän als Kennzeichnung des aktuellen geschichtlichen Moments mithilfe von Benjamins Geschichtstheorie als Jetztzeit interpretiert und neu perspektiviert werden. Benjamin entwickelte seine Ideen angesichts der Katastrophe seiner Zeit, die mit der Ökonomie und mit dem fortschreitenden Tempo des Kapitalismus verbunden war. Obwohl die Katastrophe von Benjamins Zeit sich von der unseren unterscheidet, lässt sich sein Denkapparat auch zur Analyse des Anthropozän erfolgreich nutzen. Durch Benjamins Optik können wir das Anthropozän als eine bestimmte Zeitkonstellation in all seinen phänomenologischen Erscheinungen nachvollziehen und es mithilfe von Benjamins Zeitkategorien analysieren.

2 Die Urgeschichte der Moderne

Benjamins Deutung der menschlichen Geschichte ist von Anfang an durch eine bestimmte Negativität beziehungsweise durch die Eschatologie der Katastrophe geprägt. Die Phänomene der Gewalt, Zerstörung und Unterdrückung stehen dabei im Zentrum seines Denkens. Diese negativen Seiten der Geschichte verbindet er mit dem modernen Glauben an Fortschritt und kontrastiert damit jede positive Einschätzung des fortschreitenden Kapitalismus. Allerdings wendet er sich nicht der Analyse der modernen Prozesse, sondern der phänomenologischen Realität des Materiellen, nämlich den Spuren anderer Epochen, den Ruinen der Vergangenheit zu. Im *Passagen-Werk* analysiert er aus dieser Perspektive die Pariser Passagen und betrachtet sie als Modell des in der Innerlichkeit isolierten menschlichen Lebens sowie als Verkörperung der Vorgeschichte der Moderne.¹⁸ Für Benjamin wird das menschliche Leben im Spätkapitalismus zu einem von der Natur getrennten Naturleben reduziert, was dieses Leben einem bewusstlosen Traum ähnlich macht. Der Mensch, so Benjamin, träumt

¹⁰ Vgl. Sepkoski 2020, S. 295–308.

¹¹ Benjamin 1974–1991, GS I, S. 683.

¹² Latour 2017, S. 206.

¹³ Vgl. Chakrabarty 2009, S. 221–222; Chakrabarty 2018, S. 6.

¹⁴ Vgl. Bonneuil, Fressoz 2016, S. 270–272.

¹⁵ Vgl. Zalasiewicz u. a. 2008; 2010; 2011.

¹⁶ Vgl. Crutzen 2000; 2002.

¹⁷ Vgl. Francis 2018.

¹⁸ Vgl. Benjamin 1974–1991, GS V, S. 587.

sein Leben in den Innenräumen der Passagen, der Privatwohnungen, in denen er sich einerseits vor den Naturphänomenen (etwa vor dem schlechten Wetter) und andererseits vor der Geschichte versteckt, denn die innenräumliche Architektur wurde für ihn zum geschichtlichen Gefängnis.¹⁹ Das Leben in diesen Räumen ist, so Benjamin, dem Pflanzenleben ähnlich, es verläuft weder politisch noch sozial, sondern rein biologisch und ist in diesem Sinne zum Naturleben reduziert. Es wird zum Wohnen außerhalb der Geschichte,²⁰ oder, wie es Benjamin sagen könnte, zum Leben eines individuellen Subjekts in der modernen Urgeschichte.

Wenn Benjamin seine Idee der Urgeschichte der Moderne formuliert, verwendet er eine metaphorische Sprache, ohne seine Thesen zu konkretisieren. Klar ist jedoch, dass er nicht an die urhistorische Epoche der Menschheit appelliert, sondern an die gegenwärtigen Phänomene. Die Urgeschichte Benjamins ist in diesem Sinne sowohl das Vorgeschichtliche im Verhältnis zur Epoche der Moderne als auch der Trieb des Unbewussten im Sein des modernen Menschen. Adorno, inspiriert durch Benjamins Idee der Wendung der Geschichte in die Natur, bezeichnet diesen Trieb als moderne Barbarei und Benjamin assoziiert ihn mit der Gefahr des Konformismus.^{21 22} Benjamins metaphorische Parallelen zur Urgeschichte der Menschheit nähern das Leben des Höhlenmenschen dem modernen Leben in Wohnungen an und explizieren andererseits Benjamins These über die Wendung der Geschichte in die Natur: Wenn das Leben nicht mehr in der Geschichte gelebt wird, wird die Geschichte zur Tyrannei des Affektiven in kapitalistischen Privaträumen. Die letzteren betrachtet Benjamin als Naturformen des kapitalistischen Lebens, das sich im Konsum und Warenfetischismus äußert. Das Leben in Pariser Passagen betrachtet er als unbewussten Lebensfluss, analysiert aber gleichzeitig seine Architektur als Ruine in der Tiefe des Ozeans, wo das Leben des Einzelnen eine Homogenität mit seiner Umgebung bildet.

19 Vgl. ebd., S. 289.

20 Vgl. ebd., S. 291–292.

21 Vgl. Adorno, Horkheimer 1987, S. 6, 16–17.

22 Vgl. Benjamin 1974–1991, GS I, S. 695.

Auf der metaphorischen Ebene spielt Benjamin in seiner Idee der Urgeschichte mit der geologischen Vorstellung über die Tiefenzeit. Diese nimmt er zwar nicht direkt aus der Geologie, sondern kombiniert die geologische Vorstellung über materielle Zeitschichten mit Freuds Idee des Unbewussten, die ihrerseits durch die Entwicklungen der Evolutionsbiologie beeinflusst wurde. Benjamin stimmt Freuds These über die Tiefe der menschlichen Psyche zu und ähnlich wie Freud glaubt er, dass diese Tiefe sich nicht direkt, sondern nur durch Spuren enthüllen lässt. Wie Freud glaubt Benjamin, dass diese Spuren erst gelesen und interpretiert werden sollten, um das Verhüllte sehen zu können. Im Unterschied zu Freud ist Benjamin in seinem Verständnis der tiefen bzw. urgeschichtlichen Zeit jedoch näher zur Geologie. Er denkt diese Zeit materiell und zwar als materielle Spuren des Vergangenen in der Gegenwart, die zwar gegeben, aber nicht reflektiert sind. Diese Spuren betrachtet er als Ruinen, als zerbrochene Teile eines nicht mehr präsenten Ganzen. Nur macht Benjamin, im Unterschied zur Geologie, nicht alte Relikte zum Befund, sondern Objekte der chronologisch von uns nicht so entfernten Epoche, nämlich der des 19. Jahrhunderts. Pariser Passagen als Architektur einer konkreten Lebensform werden dabei zum Skelett eines Dinosauriers, zum Relikt des Vergangenen in der Gegenwart, zu Objekten der Tiefenzeit, die noch nicht so tief unter dem „Staub der Geschichte“ liegen und als Vor- oder Urgeschichte der Gegenwart anerkannt werden sollen.

Der psychoanalytischen Traumdeutung nähert sich auch Benjamins Metaphorik des Schlafes und des Träumens, die er für die Beschreibung des urgeschichtlichen Seins des modernen Menschen verwendet. Ähnlich wie bei Freud sind Metaphern des Schlafes und Träumens bei Benjamin mit den tiefen und uralten Ebenen der Psyche verbunden. Mithilfe der Schlafmetaphorik formuliert er sein Konzept der Urgeschichte der Moderne, aus dem man, so Benjamin, zur geschichtlichen Gegenwart erwachen soll. Dabei übernimmt Benjamin Freuds Modell des psychischen Lebens zur Beschreibung kollektiver Erfahrungen des Lebens in der modernen Stadt.²³ So definiert Benjamin im *Passagen-Werk* die Langeweile, eine für das Leben in den Passagen kennzeichnende Zeiter-

23 Vgl. Buck-Morss 1991, 1995.

fahrung, als „Index für die Teilnahme am Schlaf des Kollektivs“ und somit als eine Form des Konformismus, als Schlaf der Widerstandskräfte.²⁴

Resümierend ist die Urgeschichte, die Tiefenzeit des Seins, bei Benjamin sowohl als uralter, unbewusster Aspekt unseres Kulturlebens als auch als Spur des noch nicht reflektierten, nicht anerkannten Vergangenen zu verstehen. Im ersten Sinne begreift Benjamin die Urgeschichte als Schlaf des Kollektivs, in dem die Geschichte durch die mythische Wiederholung ersetzt wird, wobei er aber auch Widerstandsenergien, den Impuls des Erwachens in sich trägt. Im zweiten Sinne ist die Urgeschichte als Reservoir des Vorgeschichtlichen, das heißt der Spuren des Verlorenen, des nicht mehr Wiederholbaren der Vergangenheit konzipiert. Das Anthropozän wird in diesem Lichte zu einer wandelnden, verschwindenden Landschaft der Gegenwart. Es wird zu einer geschichtlichen Oberfläche, auf der die Lebensformen aktiv aussterben, ohne reflektiert zu werden. Es wird zur Landschaft der Ruinen des Vorher-, nun nicht mehr Seienden, die schon der Tiefenzeit gehört, aber als solche nicht anerkannt wird. Einerseits ist das Anthropozän, aus Benjamins Perspektive zu betrachten, die Zeit der Verluste und der Ruinen des Vergangenen, andererseits ist es aber die Zeit, in der das Vergangene überhaupt erst gesehen und als nicht mehr Seiendes anerkannt werden kann, das heißt die Zeit des Erwachens, der Gegenwart, die im aktuellen Jetzt ihre Vergangenheit angesichts der Gefahr erkennt.²⁵

3 Fortschritt, Ewigkeit und die ewige Wiederkehr

Die Figur beziehungsweise die Gefahr der Katastrophe ist für Benjamins Idee der Geschichte von großer Bedeutung. Im Unterschied zu den revolutionären Erwachensimpulsen der Urgeschichte ist ihre rein mythische Seite für Benjamin negativ, denn sie wird, beherrscht vom Mythos, in der Katastrophe enden. Im Gegensatz zur rein mythischen Vorstellung sucht Benjamin nach dem Begriff der Geschichte, der nicht den

katastrophalen Lauf der Zeit legitimiert, sondern die Katastrophe unterbricht.

Bei der Entwicklung eines solchen Geschichtsbegriffs setzt sich Benjamin kritisch mit den populärsten zeitgenössischen Vorstellungen von der Geschichte auseinander. Das sind in erster Linie der Historismus, der aus Benjamins Sicht die Geschichte als homogenen, linearen, quasi zeitlosen Prozess darstellt, und die Idee des (geschichtlichen) Fortschritts. Beide unterzieht er einer scharfen Kritik, weil sie die Geschichte als homogene und leere Zeit, die weder Anfang noch Ende hat, denken und sie in unterschiedlicher Art und Weise mythisieren. Das Problem des Historismus liegt, so Benjamin, darin, dass er eine bloße Reihenfolge der Fakten als Geschichte darstellt beziehungsweise diese Reihenfolge historisiert, ohne den Ereignischarakter des Geschichtlichen zu berücksichtigen:

Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalneus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das, posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen.²⁶

Der Historismus versuche, die Vergangenheit darzustellen, „wie es denn eigentlich gewesen ist“,²⁷ was laut Benjamin nicht möglich ist, denn „das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei“ und offenbart sich nur kurzfristig,²⁸ im Moment geschichtlicher Gegenwart, um dann wieder zu verschwinden. Es ist für Benjamin nicht möglich, die Vergangenheit wahrzunehmen, ohne sie zu verlieren.

Die angedeuteten Vorstellungen kritisiert Benjamin auch, weil sie voraussetzen, das wahre Bild der Vergangenheit begreifen zu können und dadurch das Vergangene um den Willen der herrschenden Klasse zu mythisieren.²⁹ Als Beispiel solcher Mythisierung nennt Benjamin den Fortschritt, den er als Glauben an den guten, automatisch fortschreitenden Prozess kritisiert hat. Als absoluter, von niemandem abhängender automatischer Geschichtsprozess wird der Fortschritt dem Naturgesetz ähnlich und befreit den Men-

²⁴ Benjamin 1974–1991, GS V, S. 164.

²⁵ Vgl. ebd., 695.

²⁶ Ebd., 704.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ebd.

schen von individueller Verantwortung. Darüber hinaus kritisiert Benjamin die lineare Darstellung der Geschichte, die sowohl den Historismus als auch den Fortschrittsglauben kennzeichnet. Die lineare fortschreitende Zeit hat weder Anfang noch Ende. Sie läuft in die Zukunft, die jedoch nicht die Zukunft, sondern eine Projektion eigener Fortschrittsvorstellungen auf die Zukunft ist. Als solche sei sie die ewige, negative Gegenwart der permanenten Wiederholung, ein geschlossener Kreis ohne Ausweg, eine homogene und leere Zeit, die nicht durch die Geschichte, sondern durch den Mythos beherrscht wird:

Der Glaube an den Fortschritt, an eine unendliche Perfektibilität – eine unendliche Aufgabe in der Moral – und die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr sind komplementär. Es sind die unauflösbaren Antinomien, angesichts derer der dialektische Begriff der historischen Zeit zu entwickeln ist. Ihm gegenüber erscheint die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr als eben der „platte Rationalismus“ als der der Fortschrittsglaube verrufen ist und dieser letztere der mythischen Denkweise ebenso angehörend wie die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr.³⁰

Benjamin illustriert seine Deutung des Fortschritts als Wiederholung mithilfe von Nietzsches Lehre über die ewige Wiederkehr und von Blanquis „kosmologischer Spekulation“³¹ über die sich wiederholende Weltkatastrophe.³² Beide interpretiert er sozialkritisch als Übertragung der kapitalistischen, durch den Glauben an den ökonomischen Fortschritt geprägten Zeitstrukturierung des modernen Soziallebens auf den Weltraum. Die Wiederholung definiert Benjamin als „Grundform des urgeschichtlichen, mythischen Bewusstseins“ der schlafenden kapitalistischen Gesellschaft,³³ die die Leere, die Ereignislosigkeit als Neuheit wiederholt.³⁴

Obwohl Benjamin den Fortschritt als Wiederholung und somit als negative Ewigkeit des immer Gleichen kritisiert, ist seine Theorie der Geschichte stark durch die theologische beziehungsweise platonische Vorstellung von der Ewigkeit geprägt. Weil seine Theorie ursprünglich für

die Definition der Sprache des Menschen gegenüber der schöpferischen Sprache Gottes formuliert wurde, enthielt sie auch Benjamins Interpretation von Platons Ideenlehre als Glaube an ewige Konstellationen der Ideen, die, Benjamin folgend, ihre geschichtliche Erscheinung in der Auseinandersetzung mit bloßer Empirie des weltlichen Chaos bekommen.³⁵ Das Geschichtliche beziehungsweise den geschichtlichen Moment denkt Benjamin immer als Spaltung zwischen dem Ideellen und dem Empirischen, in der die Idee ihre geschichtliche Form bekommt. Diese Spaltung bezeichnet Benjamin als Ursprung, in phänomenologischer Hinsicht als Darstellung, in der die ewige Idee geschichtlich erscheint. Als Idee bleibt sie, so Benjamin, der Ewigkeit zugehörig, die sich außerhalb der Zeit und der Geschichte befindet.

In seiner Fortschrittskritik beschreibt Benjamin eine negative Ewigkeit, die der ewigen Wiederkehr der homogenen Gegenwart, und stellt sie seinem Begriff der Geschichte gegenüber. Das Geschichtliche entsteht, so Benjamin, im Ursprung, und zwar als Spaltung der stillstehenden Zeit,³⁶ in dem das Vergangene als das nicht mehr Wiederkommende gesehen wird, das heißt als das absolut Verlorene, das aber in der Geschichtsspaltung die Sphäre der Ideen erreicht. Als solche sind geschichtliche Phänomene mit dem absolut Neuen verbunden, das jedoch eine geschichtliche Verkörperung der ewigen Ideen ist. Im Unterschied dazu ist aber die ewige Wiederkehr, Benjamin folgend, keine Verkörperung des unerreichbaren, undarstellbaren Ideellen in der aktuellen Zeit, sondern eine kapitalistische Reproduktion des Gleichen, eine ewige Permanenz, die er als mythisches Geschehen begreift, als Ewigkeit der Qual durch die nicht vergehenden antiken Höllenstrafen.³⁷

30 Ebd., 178.

31 Ebd., 169.

32 Vgl. ebd.; Brusotti 2017.

33 Benjamin 1974-1991, GS V, 177.

34 Vgl. ebd., 169.

35 Vgl. Benjamin 1974-1991, GS I, S. 226.

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. Benjamin 1974-1991, GS V, S. 178. Vgl. Benjamin 1974-1991, GS V, S. 178.

4 Katastrophe und Eschatologie des Jetztigen

Seinen Begriff der Geschichte formuliert Benjamin im Gegensatz zum Mythos und zwar weder linear noch kreisförmig, sondern als Ereignispunkt, in dem die Gegenwart sich mit ihrer Vergangenheit trifft, die sie aus dem Zeitkontinuum zur Jetztzeit herauszieht:

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte.³⁸

Ein solcher Moment ist weder linear noch kreisförmig zu denken, sondern als Ereignis des Treffens und Erkennens auf dem Schauplatz der Geschichte, dessen Hintergrund die Ewigkeit und dessen Fundament die Erde ist. Die Idee, die Geschichte als Schauplatz zu denken, stammt aus Benjamins Auseinandersetzung mit dem deutschen Trauerspiel und hat folglich ästhetische Wurzeln. Nur wird für Benjamin, wenn er seinen Begriff der Geschichte formuliert, nicht ein Trauerspiel, sondern die Geschichte der Menschheit auf der Bühne gespielt. Das Überleben der Menschheit ist in diesem Spiel nicht garantiert: Wenn der Fortschritt, das heißt der Mythos, die Geschichte ersetzt, wird das Spiel zum katastrophalen Zeitlauf und die Geschichte somit zu einem fortschreitend wachsenden Trümmerhaufen.³⁹

Die Gefahr der Katastrophe formulierte Benjamin nicht abstrakt, sondern angesichts der sozialen und politischen Situation Europas seiner Zeit. Die Gefahr sah er vor allem im Faschismus, dem der sozialdemokratische Glaube an den Fortschritt nichts gegenüberstellen konnte.⁴⁰ Deswegen formuliert Benjamin seinen Begriff der Geschichte kritisch auch im politischen Sinne und zwar als Kritik an politischen Strategien, die von dem Bild der fortschreitenden Geschichte ausgehen. Entscheidend für diesen Begriff ist die dringende Notwendigkeit der Unterbrechung der Katastrophe, was nur im jetzigen Moment der Geschichte

möglich ist. Die Figur der Unterbrechung spielt in Benjamins Geschichtstheorie die Rolle einer Notbremse, eines Mittels gegen die zeitlose Wiederholung des Gleichen, gegen die fortschreitende Monotonie des scheinbar Neuen.⁴¹ Ein Moment der Unterbrechung vom Mythos ist gleichzeitig die Vollendung und der Ursprung der Geschichte. Nach Benjamin ist das genau der Moment, in dem die Gegenwart ihre eigene Vergangenheit aus dem Zeitkontinuum herausreißt und für sich gewinnt. Diese Unterbrechung kennzeichnet Benjamin als Jetztzeit der Erkennbarkeit,⁴² und behauptet, dass nur in ihr die Geschichte ihren Anfang und ihre Vollendung findet.

Die Idee der Katastrophe hat für Benjamin nicht lediglich gegenwärtige Aktualität, sie ist auch eine theologische Denkfigur. Benjamin folgend kann nur eine erlöste Menschheit eine Geschichte haben. Nur eine solche Menschheit kann sich an jede einzelne Geschichteepisode der Vergangenheit im gegenwärtigen Moment erinnern:

Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit voll auf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist.⁴³

In der Unterbrechung der Katastrophe findet für Benjamin die Erlösung im theologischen Sinne statt. Sie betrifft zwar die erlöste Menschheit, bedeutet aber nicht die Kontinuität dieses Lebens, sondern die theologische Erlösung des nicht mehr Existierenden, der Lebensformen und Geschichtssphänomene, die keinen Platz in der Welt mehr haben. Aus dieser Perspektive betrachtet, handelt es sich bei Benjamin weder um die Gefahr der biologischen Ausrottung noch um die Vernichtung einzelner Individuen und Klassen. Es geht vielmehr um die Berücksichtigung der eigenen Vergangenheit, die zur Voraussetzung des aktuellen Seins der Menschheit als Menschheit wird und deswegen einen starken ethischen Anspruch hat: Um als Menschheit zu existieren, braucht sie

38 Benjamin 1974-1991, GS I, S. 701.

39 Vgl. ebd., S. 697-698.

40 Vgl. ebd., S. 698-699.

41 Vgl. ebd., S. 1232.

42 Vgl. Benjamin 1974-1991, GS V, S. 576.

43 Ebd., S. 694.

Erlösung, die nach Benjamin als Eingedenken der vergangenen Generationen zu verstehen ist.⁴⁴

Wenn wir Benjamins Theorie als Sammlung von praktischen Handlungshinweisen zu lesen und für die eigene Situation zu adaptieren versuchen, besteht die Möglichkeit, Benjamins Idee der Geschichte als Unterbrechung so zu interpretieren, als ob er, wie es Habermas behauptet,⁴⁵ die totale Unterbrechung jeder stufenartigen Entwicklung und somit auch die absolute Unterbrechung des Funktionierens von Sozialinstitutionen fordert. Zwar ist Benjamins Geschichtstheorie kritisch gegenüber der Prozessualität, gleich ob linear oder kreisförmig. Die Zielsetzung und Planung als Fortschrittsmittel gehören für Benjamin zur Sphäre der Urgeschichte, weil sie durch den aktuellen Ideologieglauben unterdrückt werden. Er verzichtet darauf, der Faktizitätsbeschreibung und den Narrativen über die Vergangenheit einen Geschichtsstatus zu geben, denn in ihnen verschwindet die Vergangenheit im Gegenwartsmythos. Das wahre Vergangene tragen in sich, so Benjamin, nur Relikte, Bruchstücke und Ruinen des Vergangenen.

Benjamins Aufgabe besteht nicht darin, praktische Hinweise zum Handeln zu geben, sondern vor allem in der Formulierung eines bestimmten Bildes der Geschichte, das weder die Gegenwart noch die Vergangenheit verliert. Dieses Geschichtsbild schließt strategische Planung nicht aus, es fordert aber ein aktives, sich auf günstige Momente orientierendes Verhalten zur Geschichte, das verantwortlich gegenüber der eigenen Vergangenheit ist. Einerseits bedeutet es in Bezug auf das Aktuelle, aufmerksam zu sein, andererseits aber die Menschheitsgeschichte im Ganzen samt den Spuren der Vergangenheit, in denen, so Benjamin, die messianische Hoffnung durchleuchtet, zu berücksichtigen.

In seiner Theorie der Geschichte möchte Benjamin die theologische Idee der Erlösung mit den kritischen Elementen des Marxismus vereinigen. Er weist auch auf eine mögliche, jedoch nicht explizit formulierte Seite seines Geschichtsbegriffs hin. In der These XVIII von *Über den Begriff der Geschichte* denkt Benjamin die Geschichte in einer kosmologischen Dimension. In dieser These beschreibt er die ganze Geschichte der Mensch-

heit als Jetztzeit, in der unsere Geschichte in ihrer Vervollständigung im Universum dargestellt wird:

„Die kümmerlichen fünf Jahrzehntausende des homo sapiens“, sagt ein neuerer Biologe, „stellen im Verhältnis zur Geschichte des organischen Lebens auf der Erde etwas wie zwei Sekunden am Schluß eines Tages von vierundzwanzig Stunden dar. Die Geschichte der zivilisierten Menschheit vollends würde, in diesen Maßstab eingetragen, ein Fünftel der letzten Sekunde der letzten Stunde füllen.“ Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abkürzung die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.⁴⁶

Es ist deutlich, dass die Geschichte für Benjamin mit dem jetzigen Augenblick, mit der Frage nach dem aktuellen Sein und nach der aktuellen Wahl verbunden ist. In der Jetztzeit wird bei Benjamin die Geschichte zusammengefasst und zwar nicht getrennt von der Geschichte der Erde und des Kosmos, deren Moment sie darstellt. Benjamins Idee der Geschichte bietet einen Standpunkt, in dem die menschliche Existenz zur geschichtlichen Aktualität des Kosmos, zum letzten Moment und zur Verkörperung der Geschichte in ihrer Ganzheit wird.

Die Wahl, die Geschichte aus ihrem jetzigen Endpunkt, nämlich aus dem kosmischen Moment der zivilisierten Menschheit zu denken, hat für das Geschichtsdenken Benjamins bestimmte Folgen. Einerseits bedeutet es, dass die Geschichte im Moment des Zusammentreffens der Gegenwart mit ihrer Vergangenheit immer schon geschrieben beziehungsweise zum Schluss geführt wird, andererseits entsteht sie erst in jedem jetzigen Moment, der, so Benjamin, auch der Ursprung des Geschichtlichen ist. Die Geschichte wird bei Benjamin nicht von sich selbst geschrieben, sondern von dem materiellen Historiker, der sich im Schreiben nicht mit den Herrschenden, sondern mit den Unterdrückten assoziiert. Der Historiker ist aber weder Tier noch Gott, sondern ein Mensch aus einer bestimmten Zeit. Er schreibt die gegenwartskritische Geschichte der Menschheit aus der Perspektive des Menschen. Dieser Mensch ist zivilisiert und hat eine Stellung im Kosmos, von dem er bei Benjamin nicht getrennt ist.

⁴⁴ Vgl. Gagnebin 2006, S. 297–298.

⁴⁵ Vgl. Habermas 1979, S. 57.

⁴⁶ Benjamin 1974–1991, GS I, S. 703.

Die Figur der geschichtlichen Gegenwart formuliert Benjamin nicht nur für eine isolierte Realität der menschlichen Phänomene. Nicht nur menschliche Alltagskultur und materielle Objekte, sondern selbst die Erde können als Verkörperung der Geschichte erachtet werden, denn auch letztere trägt, so Benjamin, in ihrer Materialität Spuren der (menschlichen) Gewalt, die Geschichte der Unterdrückten. Die Geschichte, die die Erde verkörpert, ist, Benjamin folgend, nicht eine isolierte, kosmologische oder biologische Geschichte der Erde. Sie ist auch die Geschichte der Menschheit, die die Erscheinung der Erde beeinflusst und gestaltet.

Obwohl Benjamin seine Theorie angesichts der geschichtlichen Situation seiner Zeit formuliert hat, sind die Schlüssel motive seines Denkens auch heute aktuell. So findet seine Kritik des zur Katastrophe führenden Fortschritts eine Parallele in ökologischen Debatten unserer Zeit, etwa über die Nachhaltigkeit, den Klimawandel, das Artensterben und das Ressourcenmanagement. Zwar akzentuierte Benjamin nicht die mögliche ökologische Aktualität seiner Vorstellung der Geschichte, formulierte aber einen Denkapparat auch für heutige Herausforderungen. Seine Kritik des Fortschritts, des Strebens nach purem Profit würde heutzutage angesichts der Diskussion über die ökologischen Modelle der Menschheitsentwicklung im 20. Jahrhundert viel schärfer klingen. Nach Benjamin ist es der Fortschritt der kapitalistischen Ökonomie und der Gesellschaft, der die Menschheit zur Katastrophe führt, weil die Profitprinzipien der kapitalistischen Gesellschaft die Tür für die Barbarei und somit für den Unterdrückungswillen öffnen: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“.⁴⁷ Jede Epoche hat, so Benjamin, ihre Barbarei, die zerstörerisch und unterdrückend handelt.⁴⁸ Die Katastrophe findet dann statt, wenn der herrschenden Klasse nichts entgegengestellt beziehungsweise wenn kein Widerstand um der Unterdrückten willen geleistet wird. Benjamins Gedanken folgend, wäre es möglich zu sagen, dass die kapitalistische Unterdrückung so weit gegangen ist, dass ihre Effekte nicht nur in der Gestalt unseres sozialen Lebens, sondern selbst in der Erde zu sehen sind. Der für das

deutsche Trauerspiel kennzeichnende Gegensatz der idyllischen, paradiesähnlichen Natur und der Bilder der menschlichen Zerstörung war aus Benjamins Sicht auch für die Moderne aktuell. Nur wurden in der kapitalistischen Epoche die modernen Städte und Kaufhäuser zur paradiesähnlichen Natur, zum Innenraum, in dem man sich vor der Naturwelt und den Naturphänomenen verhüllte.⁴⁹ Die Gefahr der ökologischen Katastrophe wäre meiner Meinung nach die Folge dieses kapitalistischen Versteckens in der Innerlichkeit. Die innerliche, grundsätzlich kapitalistische Existenz ist nach Benjamin durch die Unterdrückung des Anderen, letztendlich durch die Gewalt gekennzeichnet.

In Benjamins System des Denkens wäre der Klimawandel als Gefahr der Katastrophe und als Folge des Fortschritts berücksichtigt. Der Fortschritt ist, so Benjamin, mit der Ausbeutung der Natur verbunden. Als Resultat wird der Fortschritt letztendlich zum Fortschritt der Naturbeherrschung.⁵⁰ Da die Unterdrückung für Benjamin ein Bestandteil des kapitalistischen Lebens ist, wäre die Naturbeherrschung als Grundelement dieses Lebens zu verstehen. Das menschliche Nutzen der Natur zwecks bloßen Profits transformiert ihre Gestalt einerseits durch den irrationalen Glauben an ihre Ewigkeit, an die Unendlichkeit ihrer Leistungskraft und andererseits durch die Entfremdung vom Naturlebensraum in der privaten Innerlichkeit kapitalistischer Illusionen.

5 Die Zeit des Anthropozän im Kontext von Benjamins Idee der Geschichte

In Benjamins System des Denkens wäre es logisch, das Anthropozän als Bezeichnung einer besonderen geologischen Epoche mit der fortschreitenden Entwicklung des Kapitalismus zu assoziieren. Eine solche Art der Epochenperiodisierung liegt jedoch außerhalb von Benjamins Interesse. Er spricht über die Geschichte der Menschheit in der Jetztzeit, die die stufenartigen

⁴⁷ Ebd., S. 696.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. Benjamin 1974-1991, GS V, S. 1, 291-292, 156-157, 159.

⁵⁰ Vgl. Benjamin 1974-1991, GS I, S. 698-699.

Epochenperiodisierungen ausschließt und unsere konkrete Zeit dialektisch durch die Anerkennung ihres absolut Vergangenen beziehungsweise ihrer Vorgeschichte denkt. Es wäre für Benjamin notwendig, das nicht Wiederkommende, das Verschwundene unserer Zeit zu erkennen, um das Anthropozän als geschichtliche Aktualität darzustellen. Benjamin beschreibt in diesem Kontext Kulturpraktiken und kultursoziale Lebensformen des 19. Jahrhunderts, die im Zukunftstreiben der Moderne zu Spuren des absolut Verschwundenen wurden.

Die Epoche des Anthropozän mithilfe von Benjamins Denkmodell zu denken verlangt es, die Spuren des aufgrund des Epochenwechsels nicht mehr Existierenden zu finden und zu lesen und zwar als Ruinen der absolut anderen Epochenzeit. Als solche Relikte könnten etwa die ausgerotteten Lebewesen, die verwüsteten Landschaften und Ähnliches anerkannt werden. Was Benjamin jedoch fordert, ist nicht einfach eine Pause im menschlichen Fortschreiten zur Katastrophe, sondern das Eingedenken des Vergangenen, des Opfers im Moment der Unterbrechung des Zeitlaufes.

Benjamins Forderung des Unterbrechens kann potenziell in den unterschiedlichsten sozialen, künstlerischen und politischen Praktiken unserer Zeit erkannt werden. Ihnen lassen sich alle möglichen Praktiken, die den Zeitlauf unterbrechen, etwa Formen und Projekte der Kunst oder auch der Erinnerungskultur, zurechnen. Zwar könnten alle Pausen im kapitalistischen Betrieb potenziell zu einer solchen Unterbrechung werden, aber nur dann, wenn sie als Spaltung der Zeit in Gegenwart und Vergangenheit des nicht mehr Seienden angesichts der Katastrophe konstituiert werden. In diesem Sinne ist es fraglich, ob solche politischen Praktiken, wie zum Beispiel die Stunde der Erde oder der Lockdown während der COVID-19-Pandemie, als tatsächliche Notbremse in Benjamins Sinne betrachtet werden können. Die Frage ist, ob etwas (und was genau) zum wirklichen Objekt des Eingedenkens und der Unterbrechungen wird und ob diese Praktiken tatsächlich ein radikales Ende des kapitalistischen Fortschrittsparadigmas bedeuten können. Insofern kapitalistische Beziehungen und Interesse die Hauptrolle bei der politischen Entscheidungsfindung spielen, wäre die Antwort „nein“. Wenn aber diese Praktiken als

Eingedenken, zum Beispiel der Pandemieopfer, verstanden werden, wäre die Antwort positiv.

Eine Möglichkeit, Benjamins Idee der Unterbrechung und der Notbremse im Kontext der Problematik des Anthropozän zu übernehmen, bietet Robinson, indem er die Idee des Klimastreiks als Streik des Klimas (*genitivus subjectivus*) formuliert. Er schlägt vor, den Klimastreik durch Benjamins Idee der Revolution zu interpretieren, und schließt daraus, dass „it would be impossible to determine whether the climate strike was a natural or a political phenomenon. The climate strike is not a strike for the climate, but a strike of the climate.“⁵¹ Die Idee, das Klima zum Subjekt der Revolution mit Benjamin zu machen, finde ich aber insofern problematisch, als die Revolution für Benjamin ein „Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte“ ist,⁵² der die dialektischen Beziehungen zwischen Gegenwart und Vergangenheit voraussetzt. Der Bezug auf das Vergangene beziehungsweise das Zitieren der Vergangenheit und das Eingedenken des Opfers sind ein ethischer Akt eines menschlichen Subjekts der Geschichte. Die Natur ohne Menschen bleibt jenseits von Gut und Böse, sie hat keine Ethik und kann nicht zum Subjekt des Eingedenkens werden. Die Revolution als geschichtliches Ereignis gehört nach Benjamin der Geschichte des Menschen an und verlangt mindestens einen menschlichen Zeugen,⁵³ einen schreibenden Historiker, der die Sprache der Natur in die Sprache des Menschen übersetzen und die Natur in die Geschichte einschreiben würde.

Um Benjamins Unterbrechung des Fortschritts in der kritischen Gegenwart des Anthropozän ethisch zu verstehen, wäre eine Rückkehr zu phänomenologischen Erscheinungen, das heißt zur Darstellungsebene des Anthropozän, nötig. Dafür sollte das Anthropozän in der Mehrheit seiner Darstellungen als bestimmter Moment auf der Geschichtsbühne verstanden werden. Die phänomenologischen Erscheinungen des Anthropozän sind sowohl in der wechselnden Oberfläche und in den geänderten Landschaften der Erde als auch in den Objekten der Kunst und Kultur zu sehen, in denen die Geschichte sich in Vorher und Nachher trennt. Ähnlich wie Benjamin die Barockzeit durch

⁵¹ Robinson 2021, S. 141.

⁵² Benjamin 1974–1991, GS I, S. 701.

⁵³ Vgl. Braungart 2008.

das Trauerspiel und die Moderne durch das Architekturobjekt der Pariser Passagen betrachtete, ist es möglich, das Anthropozän durch seine Darstellungen in den Kunst- und Naturlandschaften und Objekten in den Blick zu nehmen. Selbst das betrachtete Objekt wird dabei zum Ort, in dem der fortschreitende Geschichtslauf schon unterbrochen wurde und die Geschichte im Stillstand auf der Bühne als Vor- und Nachgeschichte des Jetzt antritt. In diese Richtung geht Elizabeth M. DeLoughrey in *Allegories of the Anthropocene*, in denen sie die Landschaft des Anthropozän in Form von Benjamins Allegorien analysiert.⁵⁴ Eine ähnliche Interpretation Benjamins bieten auch De Cock, Nyberg und Wright, wenn sie am Beispiel der Literatur, die den Opfern das Wort gibt, einen Blick in den Schatten der Fortschrittsvergangenheit werfen und die Idee der Hoffnung ohne Optimismus im geschichtlichen Jetzt des Anthropozän formulieren.⁵⁵

Ein Beispiel der in Benjamins Sinne ethisch verantwortlichen Darstellung des Anthropozän wären darüber hinaus die den ausgestorbenen und aussterbenden Lebewesen gewidmeten Abteilungen der Naturkundemuseen, in denen sowohl gegenwärtige als auch künftige Opfer der Fortschrittsgeschichte in Erscheinung treten. In solchen Museen werden die Opfer der menschlichen Aktivität im größeren Kontext der Welt- und Naturgeschichte dargestellt, unter anderem im Kontext des vergangenen katastrophalen Aussterbens der Vorgeschichte der Menschheit. Es wäre dabei wichtig, die Naturgeschichte nicht als unabhängigen Prozess der Evolution, des Entwicklungsfortschritts auf der Geschichtslinie von dem Vergangenen ins Künftige, sondern aus der Perspektive der aktuellen Gefahr und Herausforderungen darzustellen. Nach Benjamin wäre diese Darstellung sogar zur Repräsentation der Geschichte als Kette der Katastrophen geeignet.⁵⁶ Eine solche Darstellung ist nicht eine abstrakte Sammlung ausgestorbener Arten, sondern die Darstellung der Gefahr der Zerstörung gegenwärtiger Lebenswelt. Eine solche Darstellung steht im Einklang mit Benjamins Konzept der Notbremse.

Eine andere Möglichkeit, das Anthropozän in Einklang mit Benjamins Ideen der Jetztzeit und

des Eingedenkens zu bringen, bietet das Medium Literatur, das den Opfern der Naturbeherrschung eine Stimme gibt. Zum Ort des Eingedenkens könnte ein literarischer Text werden, wie etwa Swetlana Alexijewitschs Buch *Tschernobyl: Eine Chronik der Zukunft*, in dem die Autorin den Opfern dieser Katastrophe das Wort gibt.⁵⁷ In diesem Text übermittelt Alexijewitsch die Erinnerungen, Gefühle und Gedanken der Opfer der Tschernobyl-Katastrophe, das heißt, sie erzählt die Geschichte aus der Opferperspektive. Durch diese literarischen Mittel entsteht eine Parallelität zu Benjamins Idee der Übersetzung der klagenden stummen Sprache der Natur in die lesbare Sprache des Menschen (Benjamin GS II, S. 140–157), wenn die Erzählung der Katastrophe zur erzählten Erfahrung des Leidens und des Mitleids mit jedem Lebewesen wird.

Nicht nur der literarische Text, sondern auch die Sperrzone Tschernobyl selbst ist ein anschauliches, materielles Beispiel der Unterbrechung des Fortschrittslaufes, ein Ort, an dem die Natur auf die Bühne der Geschichte tritt, während die menschlichen Opfer durch ihre Abwesenheit in der verlassenen Architektur dargestellt werden. Die von den Menschen verlassene Landschaft trägt in sich Spuren des unterbrochenen Lebenslaufes wie auch reale Spuren der Katastrophe, die im Lebenszyklus und in der Lebensdauer der Tiere und Pflanzen nachweisbar ist. Als verlassener Ort entspricht Tschernobyl Benjamins Idee der Geschichte als Ruine. Die Ruine enthält in sich, so Benjamin, die Idee, den utopischen Horizont, der im Fall Tschernobyl sowohl dem kommunistischen Projekt als auch der grenzenlosen Ausbeutung der Natur zu menschlichen Interessen entspricht. Als Ruine der kommunistischen Utopie könnte dieser Ort, interpretiert nach Benjamin, die Hoffnung auf eine andere, „kommunistische“ Zukunft bergen. Das ist die Zukunft einer gemeinsamen Menschheit, deren Geschichte nicht von der Naturgeschichte zu trennen ist.

Zu den künstlichen Orten der Unterbrechung des fortschreitenden Geschichtslaufes gehören unter anderem die Projekte der Unterwassermuseen von Jason deCaires Taylor, in denen Skulpturen zu bestimmten Themen, Episoden und Ideen

⁵⁴ Vgl. DeLoughrey 2019.

⁵⁵ Vgl. De Cock; Nyberg; Wright 2021.

⁵⁶ Vgl. Benjamin 1974–1991, GS I, S. 697.

⁵⁷ Vgl. Alexijewitsch 2019; De Cock; Nyberg; Wright 2021, S. 471–475.

der menschlichen Geschichte unter der Meeresoberfläche installiert sind.⁵⁸ Solche Museen werden einerseits zur Naturlandschaft der künstlichen Korallenriffe und andererseits zu einem metaphorischen Ort der geschichtsgegenwärtigen Tiefenzeit, zum Ort der künstlich ruinierten und zurück zur Natur gebrachten Geschichte des Menschen. Auch hier, wie in der Sperrzone Tschernobyl, ist die menschliche Fortschrittsgeschichte unterbrochen und zum Stillstand gebracht. Das Museum wird zum Ort, in dem nicht die fortschreitende Zeit des Betriebs, sondern eine natürliche Temporalität des Unterwassers herrscht und in sich die Geschichte des Menschen enthält.

Sowohl in der Sperrzone als auch im Unterwassermuseum findet das Leben selbst seinen Platz im Vordergrund ‚nach dem Ende der Geschichte‘. Die im Fortschritt beherrschte Geschichte nimmt in beiden Fällen die Form der Ruine an. Als Ruine wird sie zur Vergangenheit, aber als solche wird sie auch zur Vorgeschichte des gegenwärtigen Moments, der in Orten und Objekten dargestellt ist und mit sich auch die Hoffnung auf eine andere Tradition des zugehörigen Seins in der Welt bringt.

Verstanden als Jetztzeit in Benjamins Sinne, verliert das Anthropozän als ein formaler (natur-) wissenschaftlicher Begriff seine Grenzen. Er löst sich auf im großen phänomenologischen Feld, in dem es keine rein natürlichen, sozialen oder politischen Phänomene mehr gibt und in dem die phänomenologische Erscheinung zur ethischen Herausforderung des geschichtlichen Subjekts wird. Das Anthropozän wird als solches vom geologischen Begriff zum breiteren sozial-ökologischen und kulturgeschichtlichen Phänomen,⁵⁹ das einen kritischen Geschichtsmoment kennzeichnet und politisch nicht neutral ist. Wenn die dramatischen Transformationen der Naturlandschaft als Spuren der menschlichen Fortschritts- und Gewaltgeschichte, die auf diese oder andere Weise um der Opfer willen zu unterbrechen ist, gedeutet werden, dann wird das Anthropozän zur Epoche der ethischen Verantwortung und des Bildens von neuen, ethisch vermittelten Beziehungen der globalen Menschheit zu ihrer Umgebung, die sich wiederum phänomenologisch in

der Naturlandschaft zeigen. Dafür sollte aber die globale Menschheit erst aus dem Fortschrittsmythos zur Geschichte erwachen und somit zu einem geschichtlichen Subjekt werden.

58 Vgl. URL: <https://www.underwatersculpture.com/> [letzter Zugriff: 25.07.2021].

59 Vgl. Angus 2016, S. 109–110.

Literaturverzeichnis

- Alexijewitsch, Swetlana (2019): *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Angus, Ian (2016): *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. New York: Monthly Review Press.
- Benjamin, Walter (1974-1991): *Gesammelte Schriften (GS) in VII Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bonneuil, Christophe/Fressoz, Jean-Baptiste (2016): *The shock of the Anthropocene. The earth, history, and us*. Brooklyn: Verso.
- Braungart, Georg (2008): „Katastrophen kennt allein der Mensch: Die transhumane Perspektive in der Kulturgeschichte der Geologie.“ In: *Recherche. Zeitung für Wissenschaft*, Nr. 2, S. 17-19.
- Brusotti, Marco (2017): „Das Neue und Immergleiche“. Benjamin, Nietzsche und die ewige Wiederkehr. In: *Nietzsche-Studien*, Vol. 46/1, S. 254-283.
- Buck-Morss, Susan (1995): *The City as Dreamworld and Catastrophe*. In: *October*, Vol.73, S. 3-26.
- Buck-Morss, Susan (1991): *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge/London: The MIT Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2009): *The Climate of History: Four Theses*. In: *Critical Inquiry*, Vol. 35/2, S. 197-222.
- Chakrabarty, Dipesh (2018): *Anthropocene Time*. In: *History and Theory*, Vol. 57/1, S. 5-32.
- Crutzen, Paul J./Stoermer, Eugene F. (2000): *The "Anthropocene."* In: *The Global Change Newsletter*, No. 41, S. 17-18.
- Crutzen, Paul J. (2002): *Geology of Mankind*. In: *Nature*, Vol. 415 (6867), S. 23.
- De Cock, Christian/Nyberg, Daniel/Wright, Christopher (2021): *Disrupting climate change futures: Conceptual tools for lost histories*. In: *Organization*, Vol. 28/3. S. 468-482.
- DeLoughrey, Elisabeth M. (2019): *Allegories of the Anthropocene*. Durham NC: Duke University Press.
- Ford, Thomas H. (2013): *Aura in the Anthropocene*. In: *symplokē*, Vol. 21/1-2, S. 65-82.
- Francis, Leslie P. (2018): *Pandemics in the Era of the Anthropocene*. In: DellaSala, Dominick A./Goldstein, Michael I. (Hg.): *Encyclopedia of the Anthropocene*. Vol. 4 Ethic. Oxford: Elsevier. S. 307-312.
- Gagnebin, Jeanne Marie (2006): „Über den Begriff der Geschichte.“ In: Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler. S. 284–300.
- Habermas, Jürgen (1979): *Consciousness-Raising or Redemptive Criticism. The Contemporaneity of Walter Benjamin*. In: *New German Critique*, Vol. 17, S. 30–59.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1987): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Noerr, Gunzelin Schmid (Hg.): *Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Band 5*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Latour, Bruno (2017): *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge, Malden: Polity.
- Levene, Marc (2013): *Climate Blues: or How Awareness of the Human End might re-instil Ethical Purpose to the Writing of History*. In: *Environmental Humanities*, Vol. 2, S. 147-167.
- Marks, Gregory (2021): *Apocalypse Never: Walter Benjamin and the Deferral of the End*. Institute for Interdisciplinary Research into the Anthropocene: <https://iiraorg.com/2021/01/17/apocalypse-never-walter-benjamin-and-the-deferral-of-the-end> 25.07.2021 (letzter Zugriff).
- Robinson, Benjamin Lewis (2021): *Climate Justice: Walter Benjamin and the Anthropocene*. In: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, Vol. 96/2, S. 124-142.
- Sepkoski, David (2020): *Catastrophic Thinking. Extinction and the Value of Diversity from Darwin to the Anthropocene*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Zalasiewicz, Jan/Williams, Mark/Smith, Alan et al. (2008): *Are we now living in the Anthropocene?* In: *GSA Today*, Vol. 18/2, S. 4-8.
- Zalasiewicz, Jan/Williams, Mark/Steffen, Will et al. (2010): *The New World of the Anthropocene*. In: *Environmental Science and Technology*, 2010/44(7), S. 2228-2231.
- Zalasiewicz, Jan/Williams, Mark/Haywood, Alan et al. (2011): *The Anthropocene: a new epoch of geological time?* In: *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, Vol. 369, S. 835-841.