

Leonhard Riep

Philosophische Erfahrung und Kritik der wissenschaftlichen Vernunft

Korrespondenzen zwischen dem frühen Benjamin und dem frühen Foucault

In diesem Artikel¹ argumentiere ich, dass eine zentrale indirekte Korrespondenz zwischen dem frühen Walter Benjamin und dem frühen Michel Foucault im Begriff der Erfahrung liegt. Anhand dieses Begriffs entwerfen beide Denker in ihren frühen Schriften erste Ansätze zu einer Kritik des (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes. Drei Aspekte dieser „Erfahrungssachse“, die ihre frühen Projekte thematisch verbindet, untersuche ich dabei ausführlicher: erstens die gemeinsame Ablehnung des naturwissenschaftlichen Primats, zweitens die jeweiligen Versuche, philosophische Dualismen mittels Denkfiguren des Dritten zu überwinden, und drittens die gegensätzlichen Wahrheitsverständnisse, die sich mit den Begriffen transzendent (Benjamin) und immanent (Foucault) charakterisieren lassen. Da ihre kritischen Überlegungen zum Begriff der Erfahrung deutlich (aber nicht ausschließlich) von Edmund Husserls phänomenologischer „Vernunftkritik“ beeinflusst sind, schenke ich zudem den phänomenologischen Motiven in Benjamins und Foucaults Frühwerk besondere Aufmerksamkeit.

1 Dieser Beitrag ist eine leicht modifizierte Übersetzung des Artikels *Philosophical experience and critique of scientific reason. Correspondences between early Benjamin and early Foucault*, der in dem von Lea Gekle und Elise Huchet herausgegebenen Schwerpunkttheft *Réceptions contemporaines de Foucault en Allemagne: actualité du dialogue de la pensée de Foucault et de la théorie critique* der Zeitschrift *materiali foucaultiani* erscheint. Ich bin Pia Berghoff, Paul Erxleben, Lea Gekle, Elise Huchet, Daniele Lorenzini sowie den Herausgebern und dem Lektor des vorliegenden Sammelbandes für äußerst hilfreiche Kommentare zu meinem Manuskript sehr dankbar.

1 Einführung

Es wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass eine gewisse Affinität zwischen den Philosophien Walter Benjamins und Michel Foucaults besteht. Foucault selbst hat diese Verbindung in einer kurzen Fußnote in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* hergestellt, in der er Benjamins Aufsatz über *Charles Baudelaire*² als eine Studie über die Ästhetik der Existenz und damit als einen der Vorläufer für seine eigenen Untersuchungen interpretiert.³ Neben der von Foucault aufgeworfenen Frage nach den Technologien des Selbst haben sich in der internationalen Debatte inzwischen eine Reihe von Themenkomplexen herauskristallisiert, die für beide Autoren von Bedeutung sind: Von der Kritik der historischen (Dis-)Kontinuität und der Ideologie des Fortschritts⁴ über die Frage des Archivs oder der Archäologie⁵ bis hin zum Zusammenhang von Macht, Gewalt und Kritik⁶ oder von Biopolitik und „nacktem Leben“ im Kapitalis-

-
- 2 Benjamin, Walter: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I.2: Abhandlungen. Hrsg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. 9. Aufl. Frankfurt a. M. 2019 (= GS I), S. 509–690.
 - 3 Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Der Gebrauch der Lüste. 12. Aufl. Frankfurt a. M. 2015, S. 18.
 - 4 Aronowitz, Stanley: History as Disruption: On Benjamin and Foucault. In: *Humanities in Society* 2, 2 (1978), S. 125–147, hier S. 128; Brigstocke, Julian: Artistic Parrhesia and the Genealogy of Ethics in Foucault and Benjamin. In: *Theory, Culture & Society* 30, 1 (2013), S. 57–78, hier S. 60; Dolson, Mark S.: On Benjamin's Temporality of Crisis, Foucault's Subjugated Knowledges and their Import in Theorising Revitalisation Movements: A Critical Theoretical Examination. In: *Anthropological Notebooks* 15, 3 (2009), S. 43–63; Greenberg, Aaron: Making Way for Tomorrow: Benjamin and Foucault on History and Freedom. In: *Journal of Political Thought* 2, 1 (2016), S. 22–38, hier S. 24–25; Lorenzini, Daniele: Benjamin/Foucault: histoire, discontinuité, utopie. In: *Phantasia* 7 (2018), S. 1–10; Mazzocchi, Paul: Foucault, Benjamin, and the Burden of History. In: *Critical Studies in History* 1 (2008), S. 91–109, hier S. 101–102.
 - 5 Agamben, Giorgio: Philosophical Archaeology. In: *Law and Critique* 20, 3 (2009), S. 211–231; Standke, Jan: Theorie-Beobachtungen. ‚Unsicheres Wissen‘ und ‚verborgene Impulse‘ in der literaturwissenschaftlichen Theoriekultur des 20. Jahrhunderts. Dissertation, Osnabrück 2011, S. 22–34.
 - 6 Hanssen, Beatrice: Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory. Hoboken 2000, insb. S. 16–29; Heller, Jonas: Die Macht falscher Fragen und die Möglichkeit der Revolution. Zur Insistenz ‚auf der genaueren kritischen Fragestellung‘ bei Benjamin und Foucault. In: Backhaus, Katia Henriette/oth-

mus⁷ wird deutlich, dass sich beide Denker erstaunlich nahe stehen. Entsprechend hat Valentina Moro kürzlich unter Rückgriff auf einen der Kernbegriffe Benjamins vorgeschlagen, das Verhältnis zwischen Benjamin und Foucault anhand von „drei thematischen Konstellationen – Geschichte, Gewalt und Subjektivierung“⁸ – zu beschreiben. Sicherlich lassen sich weitere wichtige Konstellationen identifizieren, etwa eine Achse des Ästhetischen oder des Literarischen, die beide verbinden.⁹ Die von Moro entwickelte Dreiteilung spiegelt jedoch den aktuellen Stand der internationalen Debatte wider und ist in der Gesamtschau beider Werke (und sicher auch für die späteren Phasen beider Autoren) zutreffend.

Betrachtet man speziell die deutsche Debatte und Rezeption, so sticht Sigrid Weigels frühe Arbeit zum Zusammenhang von Benjamin und Foucault hervor.¹⁰ Mit ihrem bahnbrechenden Aufsatz *Kommunizierende Röhren. Michel Foucault und Walter Benjamin*, der 1995 zunächst auf Deutsch und 1996 auch in englischer Übersetzung erschien,¹¹ war sie eine der Ersten, die auf die Beziehung zwischen Benjamin und Foucault aufmerksam machten und beide

Isigkeit, David (Hrsg.): *Praktiken der Kritik*. Frankfurt/New York 2016, S. 49–79; Schlütter, Christian: *Der Sinn der Gewalt. Aporien der Unmittelbarkeit bei Benjamin, Foucault und Lévinas*. In: Müller-Schöll, Nikolaus (Hrsg.): *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*. Bielefeld 2003, S. 159–195.

- 7 Wehling, Peter: *Nutzbare Körper und „gesteigerte Menschhaftigkeit“ – Biopolitik und Kapitalismus bei Michel Foucault und Walter Benjamin*. In: Gerhards, Helene (Hrsg.): *Biopolitiken – Regierungen des Lebens heute*. Wiesbaden 2019, S. 377–399.
- 8 Moro, Valentina: *Introduzione. Foucault/Benjamin. Genealogie et costellazioni concettuali*. In: *materiali foucaultiani IX*, 17–18 (2020), S. 5–11, hier S. 6. Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen von mir.
- 9 Vgl. bspw. Geisenhanslüke, Achim: *Kritik am Kommentar. Über Walter Benjamin und Michel Foucault*. In: Ders./Goebel, Eckart (Hrsg.): *Kritik der Tradition. Hella Tiedemann-Bartels zum 65. Geburtstag*. Würzburg 2001, S. 111–122.
- 10 Ein weiterer wichtiger Stichwortgeber für die deutschsprachige Debatte war Giorgio Agamben, der in seinem *Homo-sacer*-Projekt zwar zentrale Einsichten beider Denker (und anderer) aufgreift, sie jedoch nicht systematisch miteinander vergleicht.
- 11 Weigel, Sigrid: *Kommunizierende Röhren. Michel Foucault und Walter Benjamin*. In: Dies. (Hrsg.): *Flaschenpost und Postkarte. Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus*. Köln 1995, S. 25–48; Dies.: *Body and Image-Space. Re-reading Walter Benjamin*. London/New York 1996, S. 28–45.

systematisch verglichen. Mit dem Begriff der „kommunizierenden Röhren“ versucht Weigel, trotz der zeitlichen Distanz, die die beiden Autoren trennt, die vielfältigen „Korrespondenzen“ zwischen Benjamins und Foucaults Denken aufzuzeigen. Was sie anstelle von eindeutig nachweisbaren Bezügen begrifflich zu fassen versucht, sind „dabei eher – indirekte, implizite, verborgene – Entsprechungen oder Anschlußstellen“.¹² Den Begriff der Korrespondenz halte ich für einen solchen Vergleich für besonders hilfreich, da er – ähnlich wie Moros von Benjamin inspiriertes Konzept der „thematischen Konstellation“ – zunächst nur konstatiert, dass es sich überschneidende Konzeptualisierungen und Problemstellungen gibt, ohne diese bereits auf eindeutige Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zu reduzieren.¹³

Ausgehend von dieser konzeptionellen Perspektive werde ich im Folgenden eine weitere indirekte Korrespondenz zwischen Benjamin und Foucault untersuchen, die in der internationalen und deutschen Debatte weitgehend vernachlässigt wurde. Wie ich zeigen werde, entwickeln beide Denker in ihren frühen Schriften erste Ansätze zu einer Kritik des (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes, die um den Begriff der Erfahrung zentriert ist und deutlich (aber nicht ausschließlich) von Husserls phänomenologischer „*Vernunftkritik*“¹⁴ beeinflusst ist. Dementsprechend füge ich den zentralen thematischen Korrespondenzen (bzw. Konstellationen), die Moro zwischen Benjamin und Foucault identifiziert, eine weitere konzeptionelle Hauptachse des Vergleichs hinzu, nämlich die Problematisierung von Erfahrung selbst. Die kritische Bedeutung von Erfahrung, die immer wieder in Bezug auf die späteren Schriften bzw. die Gesamtwerke beider Autoren aufgegriffen wurde, zeigt sich somit bereits in ihrem frühen Denken.

12 Weigel, Sigrid: Flaschenpost und Postkarte. Vorwort. In: Dies. (Hrsg.), Flaschenpost und Postkarte, S. 1–6, hier S. 3.

13 Ein weiterer methodischer Ansatz, der in eine ähnliche Richtung weist, ist der des „Kraftfeldes“. Vgl. Erxleben, Paul: Kritische Theorie aktualisieren. Adorno und Foucault in den Kraftfeldern von Subjekt, Macht und Ideologie. Bielefeld 2024, S. 44–48.

14 Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft (1911). In: Ders., Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten. Hrsg. v. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht 1987 (= Hua XXV), S. 3–62, hier S. 32; vgl. auch S. 6–7, 52–53.

Um diese Korrespondenz zwischen den frühen, phänomenologisch geprägten Projekten Benjamins und Foucaults aufzuzeigen, werde ich mich vor allem zwei paradigmatischen Texten aus der Frühphase ihrer Werke widmen, wenngleich ich gelegentlich auch andere Schriften aus dieser Zeit zu Rate ziehen werde. Zum einen werde ich mich hauptsächlich auf den kurzen Text *Über das Programm der kommenden Philosophie* beziehen, den Benjamin im November 1917 verfasste und im März 1918 um einen *Nachtrag* ergänzte.¹⁵ Zum anderen werde ich mich auf Foucaults erst kürzlich veröffentlichtes Manuskript *Phénoménologie et psychologie* stützen, das Foucault zwischen 1953 und 1954 verfasste, also zu einer Zeit, als er an der Universität Lille tätig war.¹⁶

Obwohl diese Texte, auch aufgrund ihres unterschiedlichen Umfangs, auf den ersten Blick sehr verschieden erscheinen – Benjamins kurzer, opaker Text ist, wie der Titel bereits vermuten lässt, in erster Linie programmatisch, während Foucaults Manuskript eine ausführliche exegetische Studie in Buchlänge ist –, gibt es deutliche formale Korrespondenzen. So wurden beide in ihrer jeweiligen Früh- bzw. Jugendphase verfasst, also in Phasen, von denen manche Interpreten bestreiten würden, dass sie zum genuinen Werk beider Autoren gezählt werden sollten. Zudem wurden beide in erster Linie zum Zwecke der Selbstverständigung geschrieben und waren daher nicht für ein breiteres Publikum bestimmt. Folglich waren diese Texte – zumindest in ihrem vorliegenden Zustand – nicht zur Veröffentlichung gedacht und wurden erst posthum publiziert.

Beide Texte sind aber auch thematisch eng miteinander verbunden, da sie frühe Formen der Kritik an einer spezifisch modernen Erfahrungsarmut enthalten, die sich erst in Benjamins und Foucaults späteren Werken voll entfalten wird. Um die Korrespondenzen zwischen diesen kritischen Reflexionen rund um den Begriff der Erfahrung aufzuzeigen, werde ich drei Punkte näher untersuchen: erstens die Kritik an den Wissenschaften, die beide teilen, genauer: die Kritik am naturwissenschaftlichen Primat; zweitens die jeweili-

15 Benjamin, Walter: *Über das Programm der kommenden Philosophie*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1: Aufsätze. Essays. Vorträge. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2019 (= GS II), S. 157–171.

16 Foucault, Michel: *Phénoménologie et psychologie*. 1953–1954. Hrsg. v. Philippe Sabot. Paris 2021.

gen Versuche, philosophische Dualismen zu überwinden; und drittens – und dies ist bereits einer der zentralen Unterschiede – die aus diesen Bemühungen resultierenden gegensätzlichen Wahrheitsverständnisse, die sich mit den Begriffen transzendent (Benjamin) und immanent (Foucault) charakterisieren lassen.

Mithilfe dieser Korrespondenzen erlaubt der vorliegende Artikel nicht nur die beiden äußerst opaken und relativ unbekannten Texte besser zu verstehen. Indem ich die phänomenologischen Motive herausarbeite, soll darüber hinaus die Debatte über die Entstehung von Benjamins und Foucaults kritischen Projekten vertieft und erweitert werden. Wenn ich hier also die Phänomenologie hervorhebe, so möchte ich nicht behaupten, dass Benjamin oder Foucault versteckte Phänomenologen waren¹⁷ oder die Phänomenologie die einzige oder wichtigste Bezugsquelle für ihr frühes Denken ist. Obwohl ich durchaus von einer phänomenologisch inspirierten Frühphase Foucaults in den 1950er Jahren sprechen würde,¹⁸ möchte ich andere wichtige Einflüsse, wie den (Neo-)Kantianismus oder den Hegelianismus, keineswegs abstreiten. Vielmehr geht es mir darum, der Komplexität der intellektuellen Genese beider Denker gerecht zu werden. Mit Bezug auf die Husserl'sche Phänomenologie möchte ich daher einen Faktor beleuchten, der in der Rezeption bislang relativ wenig Beachtung gefunden hat, der aber einen großen Einfluss auf das frühe Denken beider Philosophen hatte: die Idee, ein strenges wissenschaftliches Vorgehen mit einem philosophischen Ansatz methodisch zu verbinden, um Zugang zu einer nicht-naturalistischen Sphäre der Objektivität zu erlangen und die dem (post-)kantischen Verständnis von Erfahrung eingeschriebene Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden.

17 Fenves' zentrale These, beim frühen Benjamin finde sich eine messianische Variante der phänomenologischen Reduktion, scheint mir in diese Richtung zu gehen. Vgl. dazu Fenves, Peter: *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford 2011, S. 73–78.

18 Vgl. Basso, Elisabetta: *Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952–1955*. New York/Chichester 2022, S. 8; Riep, Leonhard: *Foucault – Ein Antiphänomenologe?* In: *kultuRRévolution* 86 (2024), S. 70–74, hier S. 70–71; Ders.: *Between le Vécu and l'Expérience: Foucault's Early Concept of Experience Reconsidered*. In: *Foucault Studies* (im Erscheinen).

Ein solcher Vergleich ist aber auch in anderer Hinsicht aufschlussreich: Er bietet ein weiteres Modell, um die kritischen Projekte der Frankfurter Schule und des „Pariser“ Poststrukturalismus ins Gespräch zu bringen, insbesondere weil ich beide Strömungen als kritische Theorien (mit kleinem k und im Plural) verstehe.¹⁹ Wenn ich mich also im Folgenden auf die geteilte Geistesgeschichte des frühen Benjamin und des frühen Foucault beziehe, so geschieht dies nicht nur aus ideengeschichtlichem Interesse, sondern vor allem im Hinblick auf die historische Genese zentraler Probleme, mit denen kritische Gesellschaftstheorien konfrontiert sind.

2 Der frühe „Denkraum“ von Benjamin und Foucault

Trotz aller Unterschiede teilen sich der frühe Benjamin und der frühe Foucault eine Reihe philosophischer Einflüsse. Während Foucault, wie seine Abschlussarbeit an der Sorbonne zeigt, bereits während seiner Studienzeit den deutschen Idealismus und die Husserl'sche Phänomenologie eingehend studierte,²⁰ interessierte sich auch der junge Benjamin schon früh für ähnliche philosophische Strömungen. Betrachtet man die Frühwerke beider Autoren – bei Benjamin zähle ich dazu die Schriften bis zum *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz, bei Foucault die Schriften der 1950er-Jahre, also die Phase, die mittlerweile als „Foucault avant Foucault“ bezeichnet wird²¹ –, so zeigt sich ein gemeinsamer philosophischer „Denkraum“, der nicht ausschließlich, aber hauptsächlich um Kant, Hegel und Husserl kreist.²² Neben dem zeitlichen und bis zu einem gewissen

19 Vgl. Saar, Martin: Critical Theory and Critical Theories. In: Philosophy & Social Criticism 43, 3 (2017), S. 298–299; Ders.: Critical Theory and Poststructuralism. In: Honneth Axel/Hammer, Espen et al. (Hrsg.): The Routledge Companion to the Frankfurt School. Milton 2018, S. 322–335.

20 Foucault, Michel: La constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Mémoire du diplôme d'études supérieures de philosophie 1949. Hrsg. v. Christophe Bouton. Paris 2024.

21 Chevallier, Philippe: Foucault avant Foucault. In: Archives de Philosophie 85, 3 (2022), S. 151–156.

22 Zum Begriff des „Denkraums“ siehe Henrich, Dieter: Die Erschließung eines Denkraums. In: Ders.: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart 1991, S. 215–263, hier S. 220.

Grade auch weltgeschichtlichem Abstand²³ zwischen dem jungen Benjamin und dem jungen Foucault ist einer der Hauptunterschiede in ihren jeweiligen Denkräumen sicherlich die jüdisch-messianische Tradition, die für Benjamin vor allem durch den Einfluss seines Freundes Gershom Scholem von großer Bedeutung war,²⁴ für Foucault aber keine Relevanz hatte. Wie ich insbesondere im Hinblick auf den letzten Vergleichspunkt zeigen werde, ist ihr unterschiedliches Verhältnis zum religiösen Denken, das mit der Frage nach dem Absoluten (oder Transzendenten) einhergeht, einer der Hauptgründe für die Unterschiede in ihren (frühen) Wahrheitsbegriffen.

Wie bereits angedeutet, werde ich im folgenden Vergleich den Einfluss der Husserl'schen Phänomenologie auf diesen frühen gemeinsamen philosophischen „Denkraum“ betonen.²⁵ Zwar ließe sich die Phänomenologie (und mit ihr auch die andere große Transzendentalphilosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts: der Neukantianismus) als zusätzliche „kommunizierende Röhre“ für sich erkunden,²⁶ doch konzentriere ich mich hier vor allem auf die phänomenologischen Spuren, die sich an den drei zuvor genannten Vergleichspunkten untersuchen lassen.

Der Bezug auf die Husserl'sche Phänomenologie ist auf den ersten Blick sicherlich überraschend. Zwar ist allgemein bekannt, dass Foucault in den 1950er-Jahren zu Ludwig Binswanger, der stark von der Phänomenologie beeinflusst war, veröffentlicht hat.²⁷ Fou-

23 Wenn ich hier von einem weltgeschichtlichen Abstand spreche, so beziehe ich mich damit vor allem auf den Zweiten Weltkrieg und das „Ereignis Auschwitz“, denke aber auch an das Scheitern der (deutschen) Arbeiterbewegung in den 1920er-Jahren und die Phase der zunehmenden Stalinisierung in den 1930er-Jahren, die, so meine These, einen großen Einfluss auf die Probleme hatten, mit denen sich eine kritische Gesellschaftstheorie konfrontiert sieht, und damit auch auf die spezifische Rezeption der gemeinsamen Quellen.

24 Vgl. Scholem, Gershom: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Berlin 2016.

25 Für eine Studie, die Phänomenologie, Kritische Theorie und (Post-)Strukturalismus als unterschiedliche, aber verwandte Antworten auf die Krisen der Moderne im Allgemeinen und die Krise der Wissenschaften im Besonderen versteht, siehe Kearney, Richard: *Modern Movements in European Philosophy*. 2. Aufl. Manchester/New York 1994.

26 Vgl. Brelage, Manfred: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.

27 Foucault, Michel: Einführung [zu Ludwig Binswangers *Traum und Existenz*]. In: Ders.: *Dits et écrits. Schriften (= DE)*, Bd. I: 1954–1969. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2014, S. 107–174.

cault hat sich jedoch eher als scharfer Kritiker der Phänomenologie im Allgemeinen und Husserls im Besonderen hervorgetan.²⁸ In Bezug auf Benjamin wiederum haben Jean-Michel Palmier oder Rolf Tiedemann behauptet, sein Denken sei weit von der Husserl'schen Phänomenologie entfernt.²⁹

Wie im Folgenden deutlich werden wird, halten diese Einschätzungen einer genaueren Betrachtung der frühen Schriften Benjamins und Foucaults nicht stand. Im Fall von Foucault zeigen die jüngsten Veröffentlichungen der sogenannten Lille-Manuskripte,³⁰ dass seine Auseinandersetzung mit Husserl in den 1950er-Jahren für seine intellektuelle Genese bedeutsamer war, als er selbst zugeben wollte und die Rezeption bisher anerkannt hat.³¹ Ebenso haben Peter Fenves und Uwe Steiner herausgearbeitet, dass Benjamin in seinen frühen Texten zentrale Einsichten der Husserl'schen Phänomenologie aufgegriffen hat, wenngleich der Einfluss Husserls auf den frühen Benjamin sicher weniger bedeutend war als auf den frühen Foucault.³²

28 Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1978, S. 387–389, 392–393; Ders.: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: DE, Bd. IV: 1980–1988, S. 51–119, hier S. 54.

29 Palmier, Jean-Michel: Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin. Hrsg. v. Florent Perrier. Frankfurt a. M. 2019, S. 61–63, 693 Fn. 8; Tiedemann, Rolf: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Frankfurt a. M. 1973, S. 16.

30 Neben dem bereits zitierten Manuskript *Phénoménologie et psychologie* zählen dazu auch Foucault, Michel: Binswanger et l'analyse existentielle. Hrsg. v. Elisabetta Basso. Paris 2021; Ders.: La question anthropologique. Cours. 1954–1955. Hrsg. v. Arianna Sforzini. Paris 2022. Foucault verfasste diese Manuskripte größtenteils während seiner Zeit an der Universität in Lille.

31 Vgl. Elden, Stuart: The Early Foucault. Cambridge/Medford 2021, S. 43. So gehen beispielsweise Philipp Sarasin und Alan Sheridan davon aus, dass Foucaults Schriften aus den 1950er-Jahren keinen nachhaltigen Einfluss auf sein späteres Werk gehabt hätten und daher vernachlässigbar seien. Siehe Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg 2005, S. 16–17; Sheridan, Alan: Michel Foucault. The Will to Truth. London, New York 2005, S. 194. Zu einer deutlich ambivalenteren Einschätzung der Bedeutung der Phänomenologie für Foucault kommt Schneider, Ulrich Johannes: Phänomenologie und Existenzialismus. In: Kammeler, Clemens/Parr, Rolf et al. (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2., aktual. und erw. Aufl. Stuttgart 2020, S. 206–209.

32 Steiner, Uwe: Phänomenologie der Moderne. Benjamin und Husserl. In: Benjamin-Studien I (2008), S. 107–123; Fenves, Messianic Reduction.

3 Eine philosophische Kritik der (Natur-)Wissenschaften

Der junge Benjamin und der junge Foucault schreiben beide gegen einen am Ideal der (Natur-)Wissenschaften orientierten Zeitgeist an, mit dem sie trotz der historischen Distanz, die sie voneinander trennt, gleichermaßen konfrontiert sind. Bezogen auf ihr jeweiliges Fachgebiet – im Falle Benjamins die Philosophie, im Falle Foucaults die Psychologie – üben beide scharfe Kritik an der Tendenz dessen, was man als „Vernaturwissenschaftlichung“ der Wissenschaften (im weiten Sinne) bezeichnen könnte.

In Benjamins *Programm* wird die Ablehnung der wissenschaftlich-reduktiven Ideologie besonders deutlich, wenn Kant, den Benjamin als den prominentesten Vertreter der aufklärerischen „Weltanschauung“³³ ansieht, vorgeworfen wird, sein kritisches Projekt an „eine[r] Wirklichkeit niedern, vielleicht niedersten Ranges“³⁴ orientiert zu haben. Diese Orientierung manifestiert sich nach Benjamin in einem „niedere[n] Erfahrungsbegriff“, den Kant – im Einklang mit der allgemeinen „religiöse[n] und historische[n] Blindheit der Aufklärung“ – auf das Modell der „Newton’sche[n] Physik“³⁵ stützt. In Benjamins Augen ist der kantische Erfahrungsbegriff ein „niederer“, weil er sich lediglich auf die Wahrnehmungsform und damit auf die empirische Naturerkenntnis bezieht. Besonders deutlich werde diese Tendenz zur Identifizierung des Erfahrungsbegriffs mit den Naturwissenschaften in Kants *Prolegomena*,³⁶ auf die sich Benjamin ausdrücklich bezieht.³⁷

Was Benjamin diesem niederen Erfahrungsbegriff entgegensetzen versucht, im *Programm* jedoch nur andeutet, ist „eine[] noch kommende[] neue[] und höher[e] Art der Erfahrung“,³⁸ die mit dieser Reduktion auf die naturwissenschaftliche, wahrnehmungsbezogene Form von Erfahrung bricht. Dieser höhere Erfahrungsbegriff

33 Benjamin, Über das Programm, S. 158.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 159.

36 Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hrsg. v. Konstantin Pollok. Hamburg 2001. Vgl. dazu Holzhey, Helmut: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel/Stuttgart 1970, S. 210.

37 Benjamin, Über das Programm, S. 101.

38 Ebd., S. 158, 164.

soll stattdessen „vergänglich[e]“ und „zeitlose“ Erfahrung zugleich umfassen – also einerseits empirisch und historisch, andererseits metaphysisch und religiös sein.³⁹

Auch in Foucaults Schriften der 1950er-Jahre findet sich eine deutliche Kritik am wissenschaftlichen Positivismus, den er wie Benjamin mit dem Erbe der „Aufklärung“⁴⁰ in Verbindung bringt, in diesem Fall jedoch weniger im Bereich der Philosophie als vielmehr im Bereich der Psychologie. So geht Foucault in den frühen 1950er-Jahren zunächst von zwei Erfahrungsformen aus, die für die Psychologie zentral sind: zum einen von einer Erfahrungsform wissenschaftlicher Fakten, die der Naturerkenntnis unterliegt und mithilfe falsifizierbarer, quantitativ-experimenteller Methoden erweitert werden kann (dies wäre in etwa das, was Benjamin als „niedere Erfahrung“ bezeichnet); zum anderen von einer Erfahrung des Widerspruchs, die der Praxis des Menschen selbst inhärent ist.⁴¹ Diese zweite Form von Erfahrung kann jedoch nur auf philosophisch-reflexive Weise analysiert werden, insbesondere weil sich die „menschliche[] Wirklichkeit“ nicht auf „ein Gebiet der natürlichen Objektivität“⁴² reduzieren lässt. Daher plädiert Foucault dafür, philosophische Ansätze zur Begründung der Psychologie als einer besonderen Wissenschaft vom Menschen einzubeziehen.

Foucaults Auseinandersetzung mit der Philosophie Husserls in *Phénoménologie et psychologie* kann als ein solcher Versuch gelesen werden, die angemessene Methodologie für die Psychologie als besondere Ausdrucksform des widersprüchlichen Selbstverhältnisses des Menschen auszuarbeiten; mit anderen Worten: als ein Versuch, die Psychologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin auf philosophischer Grundlage zu begründen. Was Foucault an der dezidiert philosophischen Methodologie der Phänomenologie interes-

39 Ebd., S. 158. Vgl. auch Deuber-Mankowsky, Astrid: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin 2000, S. 80–89; Riep, Leonhard: Auf der Suche nach der erkenntniskritischen Sphäre totaler Neutralität. Zur ideengeschichtlichen Situierung metaphysischer Erfahrung beim frühen Benjamin. In: Brandner, Felix/Seidemann, Till (Hrsg.): Zwischenwelten der Kritischen Theorie. Beiträge zu Systematik und Geschichte. Baden-Baden 2024, S. 13–31, hier S. 16.

40 Foucault, Michel: Die Psychologie von 1850 bis 1950. In: DE, Bd. I, S. 175–195, hier S. 175, Deutsch im Orig.

41 Ebd., S. 175–177, hier S. 195.

42 Ebd., S. 175–176.

siert, scheint die Möglichkeit eines objektiven Zugangs zu zentralen menschlichen Widerspruchserfahrungen wie Traum oder Wahnsinn zu sein, der nicht auf einen wissenschaftlich-positivistischen Ansatz reduzierbar ist. Der junge Foucault begreift Philosophie und strenge, objektive Wissenschaft also nicht als Gegensätze, sondern als konstitutive Bedingungen für jedes wissenschaftliche Unterfangen.

Was den ersten Vergleichspunkt betrifft, so teilen sowohl Benjamin als auch Foucault eine Kritik am wissenschaftlichen Primat, der die Philosophie und Psychologie ihrer jeweiligen Zeit durchdringt. Statt Erfahrung auf eine aus ihrer Sicht mangelhafte, niedere Form zu reduzieren, plädieren sie auf ihre je spezifische Weise für einen erweiterten Erfahrungsbegriff, für den die Philosophie eine Schlüsselrolle einnimmt. Denn beide weisen der Philosophie einen Vorrang vor den Einzelwissenschaften zu; und beide betonen, dass das jeweilige Feld, in dem sie sich bewegen, in streng philosophischer Manier eine eigene Fundierung und Methodik anwenden muss, wobei letztere, obwohl sie den Naturwissenschaften fernsteht, dennoch einen systematischen und objektiven Charakter behält, der als wissenschaftlich bezeichnet werden kann. Mit anderen Worten, teilen Benjamin und Foucault Husserls allgemeines Ziel, die Philosophie als strenge Wissenschaft zu etablieren.⁴³

Jedoch sollten, wie ich im vorherigen Abschnitt bereits betont habe, Benjamins und Foucaults frühe Überlegungen nicht allein auf phänomenologische Einflüsse reduziert werden. Auch die (neo-)kantischen Einflüsse sind für ihre frühen kritischen Projekte von großer Bedeutung, wenngleich die Relevanz dieser Traditionslinie für den frühen Benjamin deutlich größer ist als für den frühen Foucault. So stellt sich Benjamin im *Programm* systematisch in die kantische Tradition und will deren kritisches Projekt in transformierter Form fortsetzen,⁴⁴ während für Foucault die er-

43 Beide haben Husserls *Philosophie als strenge Wissenschaft* nachweislich zur Kenntnis genommen. So ist bekannt, dass Benjamin diesen Aufsatz bereits 1913 gelesen hat. Vgl. Benjamin, Walter: An Franz Sachs. Freiburg i. Br. 11.7.1913. In: Ders.: *Gesammelte Briefe*, Bd. I: Briefe 1910–1918. Hrsg. v. Christoph Göttsche und Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1995, S. 141–147, hier S. 144, 147. In den 1950er-Jahren hatte Foucault ursprünglich sogar vor, dieses Werk ins Französische zu übersetzen, und stand bereits in Verhandlungen mit dem deutschen Verlag. Vgl. Elden, *Early Foucault*, S. 42–43.

44 Benjamin, *Über das Programm*, S. 165–166.

kennntnistheoretischen Debatten im Gefolge Kants lediglich einen argumentativen Kontrapunkt zu seiner Auseinandersetzung mit Husserl bilden.⁴⁵ Entsprechend grenzt sich Foucault, wenn er von einer „absolut neuen kritischen Haltung (*une attitude critique absolument nouvelle*)“⁴⁶ spricht, die er im Anschluss an Husserl einnehmen will, explizit von einem kantischen (und einem freudianischen) Ansatz ab.

Husserls „*echte[] Vernunftkritik*“⁴⁷ spielt daher – wie der nächste Vergleichspunkt ausführlicher belegen wird – für beide eine wichtige Rolle, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung. Die Art der Kritik, die beide wählen, zeigt sich vor allem in dem Versuch, etablierte philosophische Dualismen mithilfe von Denkfiguren des Dritten zu überwinden.

4 Überwindung der Dualismen: Denkfiguren des Dritten

Benjamins und Foucaults frühe Projekte sind durch den Versuch gekennzeichnet, tradierte philosophische Gegensätze zu überwinden, insbesondere den Subjekt-Objekt-Dualismus. Dies ist eine unmittelbare Folge ihrer Kritik an der wissenschaftlichen Weltanschauung, denn für beide ist die „niedere“, das heißt empirisch-perzeptive Form von Erfahrung an die Subjekt-Objekt-Spaltung gebunden, die dem Denken der Aufklärung und damit der modernen Wissenschaft (im weiten Sinne) zugrunde liegt. Dem allgemeinen wissenschaftlichen Paradigma zufolge können nur eindeutig feststellbare, positive Tatsachen, das heißt natürliche Gegenstände, Objektivität beanspruchen. Demgegenüber gehen Benjamin und Foucault davon aus, dass sich die Wirklichkeit, wie oben gezeigt, nicht in natürlicher Objektivität erschöpft. Beide sind daher auf der Suche nach Erfahrungen, die über die rein empirisch-perzeptive Form hinausgehen. Dies erfordert jedoch eine philosophische Perspektive, die eine objektive Annäherung an andere Formen der Erfahrung ermöglicht, ohne den Subjekt-Objekt-Dualismus zu reproduzieren. Ein wichtiger Bezugspunkt in diesem Bestreben ist für beide die Husserl'sche Methode der phänomenologischen Reduktion.

45 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 40–48.

46 Ebd., S. 22.

47 Hua XXV, S. 32.

Was Benjamin und Foucault an dieser Methode zu interessieren scheint, ist Husserls zentrale Idee der *Neutralisierung* von alltäglichen Wahrnehmungsmustern und theoretisch-philosophischen Haltungen. Ziel der Reduktion ist es letztlich, eine unanfechtbare Grundlage für die Philosophie als strenge Wissenschaft zu finden. Husserl schreibt sich damit in eine philosophische Tradition von Platon bis Descartes ein, der zufolge ein solch zweifelsfreier Grund der Philosophie – ein „*absoluter Anfang*“⁴⁸ – nur gefunden werden kann, wenn mit der herkömmlich-empirischen Welt gebrochen wird.⁴⁹ Entsprechend betont Husserl in den *Ideen I* die Notwendigkeit, die „*Generalthesis der natürlichen Welt*“, also eine im Alltag und in den empirischen Wissenschaften verbreitete Einstellung, nach der die natürliche Welt eine „Wirklichkeit“ ist, die „*als daseiende vor[gefunden] und [...] auch als daseiende hin[genommen]*“ wird, „*radikal*“ zu verändern.⁵⁰ Um diese Änderung der natürlichen Einstellung zu vollziehen, entwickelt Husserl die „*Methode der Einklammerung*“, auch „*phänomenologische ἐποχή [epoché]*“ genannt.⁵¹ Die Pointe der Einklammerung ist, dass die Existenz der natürlichen Welt nicht – wie bei Descartes oder auch Platon – geleugnet wird.⁵² Unter den Bedingungen der *epoché* verzichten Phänomenolog:innen lediglich darauf, eine Aussage über die (Nicht-)Existenz der Welt zu treffen. Husserls Phänomenologie ist also ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge *neutral* gegenüber der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status der natürlichen Welt und des zu ihr gehörenden empirischen Bewusstseins.

48 Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Werke*, Bd. III,1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage (= Hua III/1). Hrsg. v. Karl Schuhmann. Den Haag 1976, S. 51.

49 Warren, Nicolas de: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In: Luft, Sebastian/Wehrle, Maren (Hrsg.): *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2017, S. 65–74, hier S. 66, 70–71. Zur Bedeutung des cartesianischen Zweifels als methodisches Vorbild für Husserl siehe Hua III/1, S. 62; Kern, Iso: *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 24, 2 (1962), S. 303–349, hier S. 304–322.

50 Hua III/1, S. 61.

51 Ebd., S. 65.

52 Warren, *Ideen*, S. 66.

In zentralen Passagen ihrer Schriften zielen sowohl Benjamin als auch Foucault genau auf diese Idee der Neutralität ab.⁵³ Der Akt der Neutralisierung ist deshalb so bedeutsam, weil er einen Weg verspricht, den Universalitätsanspruch zurückzuweisen, der der „niederen“, naturwissenschaftlichen Form von Erfahrung eingeschrieben ist. In diesem Sinne eröffnet der einklammernde Akt der Reduktion die Möglichkeit einer Sphäre einer anderen – in Benjamins Worten: einer „höheren“ – Erfahrung, die nicht (nur) wahrnehmungsbezogen ist, sondern mit der natürlichen Einstellung bricht. Die sich daraus ergebende neutrale Haltung ermöglicht es somit, sich etwas jenseits bloßer Dualismen vorzustellen. Dementsprechend findet sich in Benjamins und Foucaults frühen Texten etwas, das sich als „Denkfiguren des Dritten“ bezeichnen lässt. Mit deren Hilfe versuchen sie, traditionelle philosophische Trennungen (wie Subjekt und Objekt, Intuition und Vernunft oder empirisch und transzendental) mit begrifflichen Mitteln zu überwinden.⁵⁴ Während Benjamins Begriff der „göttlichen Sprache“ als eine solche Denkfigur des Dritten bezeichnet werden kann, ist im Falle Foucaults der Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ in dieser Hinsicht von besonderem Interesse, wie ich im Folgenden zeigen werde.

In *Phénoménologie et psychologie* übernimmt Foucault den Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ weitestgehend von Husserl

53 Benjamin, Über das Programm, S.163; vgl. Riep, Suche, S.22–25; Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S.187–199; vgl. Riep, Between *le Vécu* and *l'Expérience*.

54 Nach Jutta Müller-Tamm ist eine Denkfigur der Versuch, eine tentative Bewegung des Denkens zu definieren, die zwischen traditionellen philosophischen Gegensätzen oszilliert und aufgrund dieser Dynamik schwer zu fassen ist. Zu ihrer Form gehört neben dieser grundsätzlichen Prozesshaftigkeit auch ein „relationale[s] und konstellative[s] Moment“, das verschiedene Begriffe, Vorstellungswelten oder rhetorische Mittel miteinander verbindet. Müller-Tamm, Jutta: Die Denkfigur als wissenschaftsgeschichtliche Kategorie. In: Gess, Nicola (Hrsg.): *Wissens-Ordnungen. Zu einer historischen Epistemologie der Literatur*. Berlin 2014, S.100–122, hier S.101–102. Zur „Vorgeschichte“ solcher Denkfiguren des Dritten in der postkantianischen Sozialphilosophie siehe Bedorf, Thomas: Stabilisierung und/oder Irritation. Voraussetzungen und Konsequenzen einer triadischen Sozialphilosophie. In: Ders./Fischer, Joachim (Hrsg.): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. München 2010, S.13–32.

selbst.⁵⁵ Dieser Begriff ist aus kantischer Sicht sicherlich ein Oxymoron, da hier die Sphären des Transzendentalen und des Empirischen in unangemessener Weise vermengt werden.⁵⁶ Für Husserl ist diese Form der Erfahrung jedoch mit einer intuitiven Anschauungsweise verbunden, die einen direkten Zugang zum Bereich des Transzendentalen ermöglichen soll. Spricht man in Bezug auf diese phänomenologische Form von Erfahrung von Transzendentalität, dann geht es nicht wie bei Kant um die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, sondern – quasi in zweiter Ordnung – um die Möglichkeitsbedingungen dieser Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung.⁵⁷ Anders ausgedrückt: Was Foucault in diesem Manuskript beschäftigt, ist die Frage nach den (erfahrungsmäßig gegebenen) Bedingungen der Möglichkeit des Transzendentalen selbst.

Damit ist dem Begriff der transzendentalen Erfahrung ein Problem eingeschrieben, das Foucault bereits in seiner Hegel-Dissertation beschäftigte und das sein gesamtes späteres Werk durchziehen wird (z. B. im späteren Begriff des historischen Apriori), nämlich die Idee, dass die Sphäre des Transzendentalen selbst nicht nur konstituierend, sondern auch (historisch) konstituiert ist.⁵⁸ Auch wenn Foucault den Begriff der transzendentalen Erfahrung in *Phénoménologie et psychologie* noch nicht genau in dieser Art und Weise verwendet, so zeichnet sich dennoch bereits ein Gedankengang ab, der in diese Richtung weist.⁵⁹

Auch in Benjamins *Programm* lässt sich eine Denkfigur des Dritten nachzeichnen, mit der die Reinheit, die die Sphäre des Transzendentalen bei Kant kennzeichnet, bestritten wird. Doch während

55 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S.190, 194. Siehe auch Claesges, Ulrich: Erfahrung, transzendente. In: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2: D–F. Basel/Stuttgart 1972, S. 623–624.

56 Ricœur, Paul: Étude sur les „Méditations Cartésiennes“ de Husserl. In: *Revue Philosophique de Louvain* 52, 33 (1954), S. 75–109, hier S. 84.

57 Lotz, Johannes Baptist: *Transzendente Erfahrung*. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1978, S. 22.

58 Han, Béatrice: *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*. Stanford 2002; Basso, Elisabetta: *On Historicity and Transcendentality Again. Foucault's Trajectory from Existential Psychiatry to Historical Epistemology*. In: *Foucault Studies* 14 (2012), S. 154–178.

59 Dieser Gedankengang wird auch in dem Manuskript zur Anthropologie deutlich, in dem Foucault auf Wilhelm Diltheys Verwendung des Begriffs der transzendentalen Erfahrung eingeht. Foucault, *La question anthropologique*, S. 133.

Foucault in *Phénoménologie et psychologie* vor allem mit und gegen Husserl denkt, geht Benjamin weit über diesen hinaus. Wenn er am Ende des *Programms* die Frage nach der „Sprache“ aufwirft, um „[d]ie große Umbildung und Korrektur [zu gewinnen,] die an dem einseitig mathematisch-mechanisch orientierten Erkenntnisbegriff vorzunehmen ist“,⁶⁰ so bezieht er sich nicht nur auf seinen eigenen Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* von 1916,⁶¹ sondern auch auf den von dem Sprachphilosophen Johann Georg Hamann geprägten Begriff der „göttlichen“ bzw. „reinen Sprache“, der mit einer Kritik am Purismus des kantischen Projekts einhergeht.⁶²

In Benjamins Interpretation der reinen, göttlichen Sprache verbinden sich zwei Thesen: eine ontologische und eine geschichtsphilosophische.⁶³ Ausgehend von einer ontologisch motivierten Interpretation der ersten Schöpfungsgeschichte im Buch Genesis geht Benjamin von einem ursprünglichen Zustand der Einheit allen Seins aus, der in der reinen, göttlichen Sprache begründet ist.⁶⁴ In gewissem Sinne kann die göttliche Sprache also, wie etwa Léa Barbisan betont, als das „wahre *Apriori* der menschlichen Erfahrung“ bezeichnet werden, denn sie erfüllt für Benjamin die Funktion, die bei Kant das Bewusstsein hat.⁶⁵ Zugleich aber ist diese Charakterisierung der göttlichen Sprache als *Apriori* meines Erachtens etwas irreführend. Denn folgt man Hamann, der ein intellektueller Weggefährte Kants

60 Benjamin, *Über das Programm*, S. 168.

61 Benjamin, Walter: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: Ders.: GS II.1, S. 140–157.

62 Hamann, Johann Georg: *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. III. Band: *Schriften über Sprache/Mysterien/Vernunft*, 1772–1788. Hrsg. v. Josef Nadler. Wien 1951 (= SW III), S. 281–289.

63 Riep, Suche, S. 29.

64 Benjamin, *Über Sprache überhaupt*, S. 146; Hamann, Johann Georg: *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*. In: Ders.: SW III, S. 25–33, hier S. 29.

65 Barbisan, Léa: *Jenseits der „wahren Erfahrung“: Walter Benjamins kritische Lektüre der Lebensphilosophie*. In: Agard, Olivier/Hartung, Gerald et al. (Hrsg.): *Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland / La philosophie de la vie entre la France et l'Allemagne. Studien zur Geschichte und Aktualität der Lebensphilosophie / Études sur l'histoire et l'actualité de la philosophie de la vie*. Baden-Baden 2018, S. 183–198, hier S. 187. Siehe dazu auch Abel, Julia: *Walter Benjamins Übersetzungsästhetik. Die Aufgabe des Übersetzers im Kontext von Benjamins Frühwerk und seiner Zeit*. Bielefeld 2014, S. 103.

und zugleich einer seiner schärfsten Kritiker war, existieren die erkenntnistheoretischen Gegensätze von Schöpfung und Erkenntnis, a priori und a posteriori, Sinnlichkeit und Begriff etc. in Bezug auf die göttliche Sprache (noch) nicht. Sie sind vielmehr historische Effekte, hervorgerufen durch einen geschichtsphilosophischen Bruch, der durch den „Sündenfall“, die Vertreibung aus dem Paradies, repräsentiert wird.⁶⁶ Erst ab diesem Zeitpunkt – dem Eintritt in den Zustand der Geschichte – bleiben der Menschheit nur noch unreine Sprachen übrig mit all ihren begrifflichen Trennungen. Entscheidend ist dabei, dass, obwohl die göttliche Sprache nicht mehr direkt zugänglich und in diesem Sinne „verloren“ ist, die empirischen Sprachen dennoch auf ihr beruhen. Benjamins Idee – und gewissermaßen auch Hoffnung – zielt darauf, dass mithilfe bestimmter sprachlicher Erfahrungen, die diese erkenntnistheoretischen Trennungen zu überwinden versprechen, die ursprüngliche Einheit von Vergänglichem und Zeitlosem zumindest fragmentarisch erkennbar wird.

Die hier vorgestellten Denkfiguren des Dritten konvergieren also in dem Versuch, dualistische Konzeptualisierungen zu überwinden, die die (postkantianische) Philosophie durchdringen. Dementsprechend spielt die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Vergänglich-Empirischen und dem Zeitlos-Transzendentalen eine besonders wichtige Rolle, da Benjamin und Foucault danach streben, den (kantischen) Erfahrungsbegriff zu erweitern. Allerdings operieren ihre Versuche, wie der letzte Vergleichspunkt zeigen wird, mit gegensätzlichen Vorstellungen von dem, was Wahrheit ist.

5 Wahrheit und die Frage nach dem Absoluten: immanentes vs. transzendentes Denken

Trotz der generellen Übereinstimmung der Denkfiguren des Dritten in Bezug auf die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung zeigt sich bereits in Benjamins Bezugnahme auf die göttliche Sprache ein wesentlicher Unterschied zu Foucault. Obwohl Foucault in *Phénoménologie et psychologie* (und in anderen Schriften der 1950er-Jah-

66 Benjamin, Über Sprache überhaupt, S. 154; Simon, Josef: Einleitung. In: Hamann, Johann Georg: Schriften zur Sprache. Einleitung und Anmerkungen von Josef Simon. Frankfurt a. M. 1967, S. 7–80, hier S. 67–68.

re)⁶⁷ auch sprachlich-ontologische Überlegungen anstellt, betont er, dass eine der zentralen Neuerungen der Phänomenologie darin bestehe, „eine Wahrheit ohne Gott (*une vérité sans Dieu*)“⁶⁸ zu ermöglichen. Benjamin hingegen geht es um eine erkenntnistheoretische Darstellung, die explizit „religiöse Erfahrung“ einschließt.⁶⁹ Entsprechend bindet er höhere Erfahrung an die metaphysische Frage nach dem Absoluten, während Foucault eine immanente Denkweise ohne jeden Bezug zur Transzendenz (im strengen Sinne des Absoluten oder Gottes) anstrebt.⁷⁰ Dieser fundamentale Gegensatz zeigt sich besonders deutlich in ihren unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen.

Für den Benjamin des *Programms* ist ein philosophisches System, das auf der kantischen „Trichotomie“ basiert, erforderlich, um Wahrheit positiv feststellen zu können.⁷¹ Trotz dieses grundsätzlichen Festhaltens am kantischen System strebt Benjamin jedoch dessen Erweiterung an.⁷² Im Gegensatz zu Kant, der echtes Wissen nur in der den Naturwissenschaften zugänglichen Sphäre anerkennt und damit religiösen Erfahrungen eine erkenntnistheoretische Rolle abspricht, versucht der frühe Benjamin, gerade sie in die Erkenntnistheorie einzubeziehen.⁷³ Dabei geht es jedoch weniger darum, diese Erfahrungsformen als Grundlage des Wissens zu etablieren, sondern vielmehr darum, in ihnen einen Rest des Absoluten – der göttlichen Sprache – zu erkennen, der Wahrheit ermöglicht. Obwohl Benjamin die Überzeugung von der Möglichkeit eines kohärenten philosophischen Systems und damit auch die Überzeugung von der Positivität

67 Vgl. zur linguistisch-ontologischen Perspektive insb. Kapitel 4 „Le langage de l'être“ in Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 213–241. Vgl. dazu auch die transzendentalphilosophisch orientierten Überlegungen im Kapitel 3 „Le langage et l'expression“ des zweiten Teils von Ders.: *Constitution d'un transcendantal historique*, S. 131–141 sowie die Idee einer „Anthropologie des Ausdrucks“ in Ders.: *DE*, Bd. I, S. 174.

68 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 56, 76.

69 Benjamin, *Über das Programm*, S. 164.

70 Es gibt jedoch Transendenzen innerhalb der Immanenz. Foucault betont zum Beispiel, dass die phänomenologische Welt transzendent zur Immanenz des reinen Bewusstseins ist (und *vice versa*). Vgl. Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 131–133. Dennoch findet sich hier keine starke Idee des Transzendenten im Sinne des Absoluten oder Gottes.

71 Benjamin, *Über das Programm*, S. 165.

72 Ebd., S. 159–160.

73 Ebd., S. 168–171.

von Wahrheit in den folgenden Jahren sukzessive aufgeben wird,⁷⁴ bleibt für ihn dennoch Wahrheit selbst auf einen sprachlich vermittelten Begriff des Absoluten bezogen.⁷⁵ Dies liegt auch in Benjamins religiös motivierter dualistischer Weltsicht begründet, der zufolge es eine Trennung in eine diesseitige „Ordnung des Profanen“ und eine jenseitige Ordnung des „Messianische[n]“ gibt.⁷⁶

Im Husserl-Manuskript hingegen sieht Foucault Wahrheit als etwas, das sich selbst in Evidenz, das heißt als etwas unmittelbar und vollständig Einsichtiges, und in Apodiktizität, das heißt als etwas Unwiderlegliches, gibt.⁷⁷ Mithilfe der richtigen Methode, nämlich der phänomenologischen Reduktion, kann Wahrheit intuitiv erfasst werden.⁷⁸ Denn die Reduktion zielt darauf ab, das einzuklammern, was nach Kant allgemein hin als Verbindung von Anschauung und Verstand gefasst wird, mit anderen Worten: als Erfahrung.⁷⁹ Wie bereits erwähnt, geht es darum, eine Sphäre zu eröffnen, in der ein anderer, nicht-perzeptiver Modus der Anschauung vorherrscht. Daher ist Wahrheit nicht einfach das Ergebnis eines psychologischen Prozesses oder eines diskursiven Urteils.⁸⁰ Statt auf einer begrifflichen liegt der Schwerpunkt auf einer intuitiven Annäherung an Wahrheit. Die Bedeutung der Reduktion besteht also darin, die Bedingungen für diese Art der Anschauungsweise zu schaffen, indem die natürliche Einstellung neutralisiert wird, in der das Sinnliche und das Begriffliche, Anschauung und Verstand, getrennt sind.⁸¹

74 Siehe Benjamin, Walter: Goethes Wahlverwandtschaften. In: Ders.: GS I.1, S. 123–201, hier S. 172–173.

75 Siehe Kaffenberger, Helmut: Denkbilder des dritten Raums? Walter Benjamins Theorie des Ähnlichen. In: Breger, Claudia/Döring, Tobias (Hrsg.): Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume. Amsterdam/Atlanta 1998, S. 39–64, hier S. 40–41.

76 Benjamin, Walter: Theologisch-politisches Fragment. In: Ders.: GS II.1, S. 203–204, hier S. 203. Vgl. dazu auch Deuber-Mankowsky, Der frühe Walter Benjamin, S. 317–340.

77 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 98–99, 200; vgl. Riep, *Between le Vécu and l'Expérience*.

78 Foucault, S. 53–54.

79 Hua III/1, S. 10–11.

80 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 67.

81 Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich dieses frühe Verständnis von Wahrheit erheblich von Foucaults späterer Konzeption von Wahrheit unterscheidet. Zu Letzterer vgl. Deere, Don T.: Truth. In: Lawlor, Leonard; Nale, John (Hrsg.): *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge 2014, S. 517–527.

Was für Foucault die Phänomenologie Husserls von den postkantianischen Positionen, ob es sich nun um psychologistische oder logizistische handelt, unterscheidet, ist demnach die Vorstellung, dass Wahrheit auf „der Einheit des Erlebten und des Erkannten (*l'unité d'un vécu et d'un connu*)“⁸² beruht, mit anderen Worten auf einer Einheit von Erlebnis und Erkenntnis. Zwar beanspruchte auch das (christliche) metaphysische Denken eine solche Einheit, doch existierte sie nur durch bzw. in Gott, während in der weltlichen Sphäre diese beiden Bereiche als voneinander getrennt betrachtet wurden.⁸³ Gerade der fehlende Bezug auf die Idee Gottes oder des Absoluten ist es, der Husserls Philosophie Foucault zufolge positiv von traditionellen metaphysischen Ansätzen unterscheidet.⁸⁴ Wahrheit beruht demnach auf der Einheit von gelebter Erfahrung und Erkenntnis, aber diese Einheit wird nicht mehr durch Gott oder das Absolute garantiert.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Benjamin Wahrheit im *Programm* auf das Transzendente bezieht, während Foucault Wahrheit im Husserl-Manuskript als radikal immanent versteht. Für den jungen Benjamin ist Wahrheit zudem primär eine logisch-systematische und auch sprachliche Frage in dem Sinne, dass erst mithilfe eines philosophischen Systems eine nicht-perzeptive Form religiöser Erfahrung ihren logischen Platz erhält und zumindest einen fragmentierten Zugang zur göttlichen Sprache, also zum Absoluten, ermöglicht. Für den frühen Foucault hingegen ist Wahrheit vor allem ein methodologisches Problem, denn das Feld des Transzendentalen, in dem Wahrheit intuitiv und apodiktisch erscheint, kann nur durch die neutralisierende Geste der phänomenologischen Reduktion erschlossen und erfahren werden.

6 Fazit

Die Werke von Benjamin und Foucault sind durch zahlreiche Korrespondenzen gekennzeichnet. In diesem Artikel lag der Fokus auf einer spezifischen indirekten Korrespondenz, die ich als frühe „Erfahrungs-

82 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 56; vgl. Riep, *Between le Vécu and l'Expérience*.

83 Foucault, S. 40.

84 Ebd., S. 58, 69.

achse“ bezeichnet habe. Auch wenn die jeweiligen Erfahrungskonzeptionen im Laufe der Zeit tiefgreifenden Veränderungen unterliegen, so enthalten die frühen Projekte beider Philosophen bereits drei wichtige Aspekte, die auch ihr späteres Denken prägen werden.

Zunächst habe ich die geteilte Kritik am (natur-)wissenschaftlichen Paradigma aufgezeigt. Das zentrale Problem, gegen das sowohl Benjamin als auch Foucault anschreiben und das nicht nur die (Natur-)Wissenschaften, sondern die Moderne als solche betrifft, ist die Verflachung von Erfahrung in eine positivistische Form. Um den Begriff der Erfahrung zu erweitern, versuchen sie daher, eine Zugangsweise zu einer nicht-naturalistischen Form der Objektivität auszuarbeiten. Dementsprechend bemühen sich beide darum, ihre jeweiligen Gebiete (Philosophie und Psychologie) auf eine streng objektive und zugleich philosophische Grundlage zu stellen.

Diese gemeinsame Kritik am wissenschaftlichen Zeitgeist führte zweitens zur Diskussion der Versuche, etablierte philosophische Dualismen zu überwinden. Wie ich argumentiert habe, ist eine besondere Inspiration dafür Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion, obwohl auch andere Einflüsse, wie der (Neu-)Kantianismus, eine wichtige Rolle spielen. Da die phänomenologische Reduktion eine Neutralisierung der natürlichen Einstellung und damit von perzeptiver Erfahrung ermöglichen soll, gilt sie als ein erster Schritt zu einem höheren, philosophischen Begriff der Erfahrung. Auf ihre je eigene spezifische Weise versuchen Benjamin und Foucault das Verhältnis zwischen dem Vergänglichen und dem Zeitlosen, dem Empirischen und dem Transzendentalen, die in der kantischen Tradition strikt getrennt sind, neu zu denken. Obwohl ihre jeweiligen Versuche, erkenntnistheoretische Dualismen zu überwinden, beide eine ontologisierende Tendenz aufweisen, enthalten sie dennoch eine temporalisierende Stoßrichtung. So entwickeln der frühe Benjamin und der frühe Foucault beide eine Idee, die sich erst im Laufe ihrer Werke voll entfalten wird, die aber auf Grundüberlegungen ihrer frühen Schriften zurückgeht, nämlich die Idee, dass das Transzendente „unrein“ ist, geprägt durch (vergängliche) Erfahrung selbst. Entsprechend argumentieren Benjamin und Foucault weder für eine (zeitlose) Metaphysik noch für einen bloßen (faktischen) Historismus. Beide experimentieren in ihren frühen Texten stattdessen mit Denkfiguren des Dritten – namentlich mit dem Begriff der göttlichen Sprache (Benjamin) und dem Begriff der trans-

zendentale Erfahrung (Foucault) –, die die klare Scheidung von Erfahrung in eine empirisch vergängliche Seite der Wahrnehmung und eine reine, zeitlose Seite des Denkens unterlaufen. Stattdessen betonen beide die Interdependenz dieser Seiten und schreiben damit der Sphäre des Transzendentalen eine zeitlich-erfahrungsmäßige Dimension ein.

Und dennoch hat sich, ungeachtet dieser generellen Übereinstimmung, auch ein entscheidender Gegensatz herauskristallisiert, auf den ich in Zusammenhang mit den unterschiedlichen Wahrheitsvorstellungen hingewiesen habe. Während der frühe Benjamin an einer Perspektive festhält, die trotz der Einbeziehung des Vergänglichen die Bezugnahme auf eine Sphäre zeitloser Transzendenz (d. h. Gott) nicht aufgibt und daher in einem spezifischen Sinne als metaphysisch bezeichnet werden kann, verfolgt der frühe Foucault bereits eine postmetaphysische Denkweise der Immanenz.

Folglich werden hier zwei Modelle des Denkens von Erfahrung ersichtlich, die für die Kritische Theorie Frankfurter Prägung einerseits und das poststrukturalistische Denken aus Paris andererseits paradigmatisch sind: auf der einen Seite ein historisch-kritisches Modell, das – zumindest negativ – weiterhin auf metaphysische und theologische Motive wie die Idee des Messianischen oder des Absoluten verweist;⁸⁵ auf der anderen Seite ein historisch-kritisches Modell, das den Bezug zur Metaphysik gänzlich vermeidet und stattdessen auf einen Gestus der radikalen Historisierung setzt.⁸⁶ Beiden Modellen gemeinsam ist jedoch der philosophische Versuch, die

85 Zur negativistischen Bedeutung der Theologie beim frühen Benjamin siehe bspw. Hamburger, Käte: *Wahrheit und ästhetische Wahrheit*. Stuttgart 1979, S. 110; Witte, Bernd: *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*. Stuttgart 1976, S. 83–84. Diese frühen Überlegungen Benjamins bereiten bereits den Boden für das, was Adorno später als gemeinsame Idee einer „inverse[n] Theologie“ bezeichnen wird. Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: *Briefwechsel. 1928–1940*. Hrsg. v. Henri Lonitz. Frankfurt am Main 2008, S. 90, vgl. S. 73–74.

86 Eine Charakterisierung Foucaults als strikt immanenter Denker findet sich z. B. bei Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1992, S. 42. Eine entgegengesetzte, transzendente Linie innerhalb des Poststrukturalismus selbst wird bspw. von Jacques Derrida vertreten. Vgl. Smith, Daniel W.: *Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought*. In: Patton, Paul/Protevi, John (Hrsg.): *Between Deleuze and Derrida*. London 2003, S. 46–66.

Dominanz der wissenschaftlichen – in Horkheimers Worten: der instrumentellen – Vernunft zu brechen, um verdrängte sowie bisher unbeachtete Erfahrungen intelligibel werden zu lassen.

Kapitel 2: Das Mythische – Grenzen der Vernunft