

KARL MARX

Mit Benjamin für Marx, mit Marx für Benjamin

1 Hinwendung oder Entwendung?

„Es ist nicht schwierig, führt aber nicht sehr weit, Benjamin seine Mißverständnisse der Marxschen Theorie nachzuweisen“¹, resümierte Benjamins Herausgeber Rolf Tiedemann anlässlich der Erstveröffentlichung des *Passagen-Werks* 1982. Zwei Jahre später hielt Heinz-Dieter Kittsteiner dagegen: „Erstens ist es schwierig, und zweitens führt es sehr weit.“² Kittsteiner gehörte zu den wenigen Benjamin-Forschern, die die Konstellation Benjamin – Marx von ihrer Mitte, der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* und dem Benjaminschen *Passagen-Werk*, jenseits einer philologischen Spurensuche konzeptuell in den Blick genommen haben. Seither ist die theoretische Reichweite dieses Diskursplatzes trotz der unüberblickbaren Vielzahl von neuen Forschungsarbeiten bis auf wenige bemerkenswerte Ausnahmen³ kaum weiter erkundet worden.

1 Rolf Tiedemann: Einleitung des Herausgebers, in: Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, GS V, S. 28.

2 Heinz-Dieter Kittsteiner: Erwachen aus dem Traumschlaf (1984), in: Ders.: *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt am Main: Fischer 1998, S. 150. Wie weit ein solches Unternehmen hätte führen können, hat Kittsteiner in seinem Aufsatz angedeutet. Eine direkte Antwort auf Kittsteiner formulierte Irving Wohlfarth in seinem Artikel *Re-Fusing Theology. Some First Responses to Walter Benjamin's Arcades Project*, *New German Critique*, Nr. 39, Second Special Issue on Walter Benjamin, Autumn 1986, S. 3–24. Eine weitere Diskussion Kittsteiners findet sich in meinem Aufsatz *Walter Benjamin und Karl Marx. Der „Begriff der Geschichte“ und die „Zeit des Kapitals“*, in: Helmut Lethen/Birte Löschenkohl/Falko Schmieder (Hg.): *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*, München: Fink 2010, S. 227–244. In Abschnitt II sind überarbeitete Passagen dieses früheren Aufsatzes eingeflossen. Des Weiteren finden sich in Abschnitt IV im Kontext der Diskussion von Benjamins Begriffsfigur der Phantasmagorie überarbeitete und gekürzte Passagen aus meinem früheren Aufsatz *Walter Benjamins ‚trans-materialistischer‘ Materialismus. Ein Postskriptum zur Adorno-Benjamin-Debatte der 1930er Jahre*, in: Carolin Duttlinger/Ben Morgan/Anthony Phelan (Hg.): *Walter Benjamins anthropologisches Denken*, Freiburg: Rombach 2012, S. 149–178, hier S. 164–171.

3 Vgl. Susan Buck-Morss: *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge Mass.: MIT 1989; Slavoj Žižek: *Der erhabenste aller Hysteriker: Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Wien: Turia und Kant 1992; Margaret Cohen: *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley: University

Benjamins widersprüchliche Aneignung Marxscher Motive und Argumente tritt am deutlichsten in seinen letzten Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (1940) hervor. Waren für Marx die „*Revolutionen [...] die Lokomotiven der Geschichte*“⁴, so verstand Benjamin die Revolutionen als den „Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.“⁵ Wenn wir nach Marx „nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und ihnen entsprechenden Verkehrsverhältnisse für eine klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfinden, wären alle Sprengversuche Donquichoterie.“⁶ Benjamin dagegen wähnt sich jenseits der Aporien von (objektiven) „materiellen Produktionsbedingungen“ und (subjektiven) voluntaristischen „Donquichoterien“, denn für seinen Begriff der historischen Zeit „war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte“⁷. Hannah Arendt befand denn auch nicht zu Unrecht, dass Benjamin „der wohl der seltsamste Marxist gewesen sein“ dürfte, „den diese an Seltsamkeiten nicht arme Bewegung hervorgebracht hat“⁸. Die widerstreitende Konstellation aus materialistischer Theologie und messianischem Marxismus lässt ihn als singuläre Gestalt im Kontext des kritischen Marxismus erscheinen.

of California Press 1993; Peter Osborne: *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, London: Verso 1995; Martin Blobel: *Polis und Kosmopolis*, Bde. I–III, Würzburg: Königshausen und Neumann 1999–2000; Mattias Fritsch: *The Promise of Memory. History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida*, New York: SUNY Press 2005; Michael Löwy: *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, London: Verso 2005; Ji-Hyun Ko: *Geschichtsbegriff und historische Forschung bei Walter Benjamin. Ein Forschungsprogramm zu Benjamins Kategorien Geschichte, Moderne und Kritik*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2005; Esther Leslie: *Ruin and Rubble in the Arcades*, in: Beatrice Hanssen (Hg.): *Walter Benjamin and the Arcades Project*, London: Continuum 2006, S. 87–112; Irving Wohlfarth: *Die Passagenarbeit*, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2006, S. 251–274; Marc Berdet: *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise*, Paris: La Découverte 2013.

4 Karl Marx: *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, in: MEW 7, S. 85. Die Schriften von Marx werden im Folgenden – wenn nicht anders angegeben – nach der folgenden Ausgabe (MEW) zitiert: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*, 43 Bände, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, 1956ff.

5 GS I, S. 1232; WuN 19, S. 153.

6 Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz 1953, S. 77.

7 GS I, S. 704; WuN 19, S. 106. Dass diese häufig zitierte Stelle aus den Geschichtsthesen durchaus auf Linie der neomarxistischen Relektüre Marxschen Denkens lag, lässt sich mit Blick auf Georg Lukács' Revolutionstheorie aus dessen *Lenin*-Buch erkennen: „Ist der Grundcharakter der Zeit revolutionär, so kann eine akut revolutionäre Situation jeden Augenblick eintreten. Zeitpunkt und Umstände ihres Eintretens sind kaum jemals genau vorausbestimmbar.“ Georg Lukács: *Lenin*, Neuwied: Luchterhand 1967, S. 29. Benjamin las diesen Titel 1925, bevor er mit seinem Studium Marxscher Originalschriften begann. Vgl. GS VII, S. 456.

8 Hannah Arendt: *Walter Benjamin. Bertolt Brecht. Zwei Essays*, München: Piper 1971, S. 18.

Diese Sonderstellung⁹ ließe sich im Rahmen einer historisierenden Lesart des neomarxistischen Diskurses der 1920er und 1930er Jahre zwar relativieren. Im Folgenden soll allerdings die heutige Lesbarkeit der Konstellation Benjamin – Marx im Vordergrund stehen, die sich weniger aus Benjamins Verhältnis zu den zeitgenössischen Marxismen von kritisch bis traditionell denn aus der Konfrontation Benjamins mit Marxschen Motiven und Begriffen ergibt. Ziel ist es also nicht, Benjamin im neomarxistischen Diskurs zwischen Ernst Bloch, Georg Lukács, Bertolt Brecht, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer zu verorten oder Benjamin als idiosynkratischen Leser von Marx vorzustellen, sondern die Denkbewegung herauszuarbeiten, die Benjamin in seiner Hinwendung zu und Entwendung von Marx vollzieht. Eine solche Lektüre steht zunächst vor dem Problem, Benjamins Zugriff auf Marxsche Texte von seiner Kritik am zeitgenössischen Marxismus der sozialistischen Parteien zu unterscheiden und zugleich seine Lesestrategie als eine politisch eingreifende zu begreifen. Es wird sich dabei zeigen, dass sich Benjamin gerade dort auf Marx bezieht, wo er seine kritischen Interventionen an politische Bewegungen und theoretische Positionen adressiert, die sich selbst als marxistisch verstehen. Benjamins Verhältnis zum Marxschen Text ist daher nie ein rein theoretisches, sondern Bestandteil eines politischen Eingriffs, der seinen Bewegungsspielraum aus der Differenz von Marx und Marxismus erhält. Im Falle Benjamins wäre das über Engels überlieferte Marx-Diktum, „Alles, was ich weiß, ist, daß ich kein Marxist bin!“¹⁰, mit Marx' elfter Feuerbachthese¹¹ gegenzulesen. Seine praktische Entwendung des Marxschen Texts schlägt nicht einfach eine weitere Interpretation vor, die in Konkurrenz zur marxistischen Tradition steht. Im Geiste der Marxschen Feuerbachthese ließe sich für Benjamin und mithin den neomarxistischen Diskurs im Anschluss an Georg Lukács und Karl Korsch behaupten¹²: Die Marxisten haben den Marxschen Text nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, ihn zu verändern. Diese Veränderung hat ihren materiellen Grund im politischen Nachleben der Marxschen Texte selbst,

9 Diese Sonderstellung lässt sich *ex negativo* daran ermessen, dass nach wie vor keine systematische Abhandlung zum Verhältnis von Benjamin und Marx vorliegt.

10 MEW 37, S. 450.

11 MEW 3, S. 7.

12 Im Jahr 1923 veröffentlicht Georg Lukács seine Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Berlin: Malik) und Karl Korsch seinen Titel *Marxismus und Philosophie* (Leipzig: Hirschfeld; 2. Aufl. 1930). Beide Publikationen, vor allem erstere, können als Gründungsdokumente einer neuen kritischen Marx-Lesart gelten, die nicht nur für die frühe Kritische Theorie um Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, sondern auch für die ‚Neue Marx-Lektüre‘ im Nachkriegsdeutschland von Bedeutung waren. Vgl. Ingo Elbe: *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, 2. Aufl., Berlin: Akademie-Verlag 2010, S. 25–29. Benjamin las beide Titel. Vgl. GS VII, S. 456, 463.

die – wie im Fall des ersten Bandes von *Das Kapital* (1867) – oftmals erst mit deutlicher Verzögerung „in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen“¹³.

Benjamins Marx-Lektüren haben sich vor allem in den Exposés und Konvoluten des unvollendeten *Passagen-Werks* (1927–1940), dem großen Essay über *Karl Kraus* (1931), dem Aufsatz *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker* (1937), den Baudelaire-Studien (1937–1939) und in seinen letzten Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (1940) niedergeschlagen. Sein Interesse an Marx gilt zunächst dem politisch engagierten Kommentator und Geschichtsschreiber der revolutionären Geschehnisse in Frankreich im neunzehnten Jahrhundert und gehört damit in den Kontext der ersten Entwürfe zu den *Pariser Passagen*. Mit Blick auf Benjamins politische Orientierung fallen sie in eine Zeit des „Umschmelzungsprozesses“, „der die ganze, ursprünglich metaphysisch bewegte Gedankenmasse einem Aggregatzustand entgegengeführt hat, in dem die Welt der dialektischen Bilder gegen alle Einreden gesichert ist, welche die Metaphysik provoziert.“¹⁴ Bezugspunkt ist ab Mitte der 1920er Jahre die „politische Praxis des Kommunismus“, die er noch „nicht als theoretisches Problem sondern zunächst als verbindliche Haltung“¹⁵ begreift. Sein theoretisch-philosophisches Interesse an Marx entzündet sich erst an der Lektüre von Georg Lukács' bahnbrechender Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), der er in einer Rezension von 1929 zugutehält, das „geschlossenste philosophische Werk der marxistischen Literatur“¹⁶ zu sein. Entsprechend reicht Benjamins erste Marx-Lektüre noch nicht bis zu den Kernthesen der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* und dem Lukácsschen Problemkreis von „Verdinglichung“¹⁷, sondern beginnt 1928 mit Marx' Artikel *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*¹⁸ von 1850. Erst ab Mitte der 1930er Jahre studiert Benjamin eingehend den Marxschen Schriftenkomplex der *Kritik der politischen Ökonomie* (1857–1883), den er nicht systematisch, sondern auszugweise rezipiert.¹⁹ Es folgen neben anderen kurzen Texten der Artikel *Der achtzehnte*

13 GS V, S. 577.

14 Theodor W. Adorno, Brief an Benjamin vom 31. Mai 1935, in: Theodor W. Adorno/Walter Benjamin: *Briefwechsel 1928–1940*, hg. v. Henri Lonitz, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 119.

15 GB 2, S. 483.

16 GS III, S. 170.

17 Georg Lukács: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: Ders.: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über Marxistische Dialektik*, Berlin: Malik 1923.

18 Karl Marx: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, in: MEW 7. Benjamin las diese Schrift 1928, vgl. GS VII, S. 460.

19 Im Zentrum von Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* steht der 1867 veröffentlichte erste Band von *Das Kapital*, der das Produkt mehrerer Vorstudien darstellt (u.a. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857; *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859; *Theorien*

*Brumaire des Louis Bonaparte*²⁰ und die Manuskripte des Karl-Marx-Buchs von Karl Korsch²¹. Das bekannteste, im Briefwechsel mit Adorno heftig umstrittene Ergebnis dieser Lektüren ist Benjamins Adaption der Marxschen Theorie des „Fetischcharakters der Ware“ in der Figur der „Phantasmagorie“²².

Quellenhistorisch fällt Benjamins Marxaneignung in die Jahre kurz nach der ersten, wenig später aufgrund der stalinistischen ‚Säuberungen‘ eingestellten, von Rjazanov zwischen 1927 und 1935 herausgegebenen Marx-Engels-Gesamtausgabe und nach den erstmals 1932 in allgemein zugänglicher Form publizierten Marxschen Frühschriften²³. Letztere enthalten mit *Nationalökonomie und Philosophie* auch jenen nicht nur für Benjamin und die frühe Kritische Theorie bedeutenden Text, der später als *Pariser Manuskripte* oder *Ökonomisch-politische Manuskripte von 1844* weit über die Marx-Forschung hinaus bekannt geworden ist. Benjamin las diese Frühschrift zusammen mit dem ersten Band des *Kapitals*²⁴, der ebenfalls 1932 in einer neuen Edition von Karl Korsch herausgegeben wurde. Der von diesen Editionen ausgelöste Rezeptionsschub lässt sich als ‚Rückkehr zu Marx‘ verstehen, in dessen Verlauf die neomarxistische

über den Mehrwert, 1862/1863). Auch nach der Fertigstellung des ersten Bands des *Kapitals* arbeitete Marx an der Weiterentwicklung seiner Argumentation. 1872 veröffentlichte er eine vor allen in den Eingangskapiteln revidierte zweite Ausgabe des ersten Bands; zeitgleich arbeitete er an der französischen Ausgabe, die von 1872 bis 1875 erschien. Die Veränderungen, die Marx für den Text der französischen Ausgabe vornahm, veranlassten Engels nach Marx' Tod zu einer dritten (1883) und schließlich vierten (1890) Auflage des ersten Bandes des *Kapitals* (vgl. Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, in: MEW 23, S. 11–35). Der 23. Band der weit verbreiteten Ausgabe *Marx-Engels-Werke* (MEW) ist eine Wiedergabe der vierten Ausgabe von 1890. Das für Benjamin entscheidende Kapitel „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ findet sich erst ab der zweiten Ausgabe von 1872.

- 20 Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW 8. Benjamin las diese Schrift 1938, vgl. GS VII, S. 474.
- 21 Vgl. GS V, S. 812–821. Benjamin hatte vermutlich über Brecht Einsicht in das Manuskript des späteren Korsch-Titels. Vgl. Karl Korsch: *Karl Marx*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1967.
- 22 Vgl. dazu ausführlich meinen Aufsatz *Walter Benjamins ‚trans-materialistischer‘ Materialismus* (siehe Anm. 2).
- 23 Vgl. die Ausgabe Karl Marx: *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, hg. v. S. Landshut/J. P. Mayer, 2 Bände, Leipzig: Kröner 1932.
- 24 Vgl. vor allem das Konvolut X (Marx) des *Passagen-Werks*, GS V, S. 800–823. Benjamin zitiert *Das Kapital* zumeist nach der von Marx selbst noch herausgegeben zweiten (1872), von Karl Korsch besorgten Ausgabe (Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* Bd. 1, hg. v. Karl Korsch, Berlin: Kiepenheuer 1932). Eine erste Rezeption des *Kapitals* lässt sich bereits auf die späten 1920er Jahre datieren, in denen Benjamin im Rahmen seiner Studien zu den frühen Passagen-Entwürfen Notiz von der Marxschen Theorie des „Fetischcharakters der Ware“ und des Kapitels zum „Tendenziellen Fall der Profitrate“ nimmt. Vgl. GS V, S. 1036 und Tiedemanns Ausführungen in GS V, S. 24, Anm. 12.

Theoriebildung – später auch als Diskurs des ‚westlichen Marxismus‘ bekannt – Marx als philosophisch-politischen Kritiker des Kapitalismus auch gegen die Parteimarxismen des Marxismus-Leninismus in Stellung brachte. Vor allem im Rückgriff auf den frühen Marx der Manuskripte von 1844 gelang es nachfolgend marxistischen Theoretikern im Umfeld der späteren Kritischen Theorie (vor allem Erich Fromm und Herbert Marcuse), die politisch-utopischen und humanistisch-emanzipativen Aspekte des jungen Marx gegen den deterministischen Ökonomismus des offiziellen Parteimarxismus zu betonen. Benjamins späte Marx-Lektüre, deren skizzenartiger Niederschlag sich vor allem im Konvolut X des *Passagen-Werks* findet, knüpft quellenhistorisch allerdings an die frühe Kritische Theorie an. Dieser galt der junge Marx weniger als humanistischer Kronzeuge gegen den späteren, vermeintlich szientistischen Marx des *Kapitals* denn als Korrektiv gegen die dogmatische Marx-Lesart des sich als unfehlbare Wissenschaft begreifenden Marxismus-Leninismus. Insofern schreibt sich Benjamins Marxaneignung trotz ihrer Eigensinnigkeit aus einer historisch spezifischen Forschungsperspektive, die die Zitate des frühen und späten Marx noch unproblematisch nebeneinanderstellte, in Beziehung setzte und nicht in eine humanistisch-philosophische Sozialkritik des Frühwerks und einen wissenschaftlichen Materialismus des Spätwerks aufspaltete.²⁵

25 Diese Trennung hat später vor allem Louis Althusser stark gemacht, indem er zwischen dem frühen Marx von vor 1845/1846 (Feuerbach-Thesen und *Deutsche Ideologie*) und dem späteren Marx der *Kritik der politischen Ökonomie* eine „coupure épistémologique“ bzw. einen epistemologischen Bruch erkennt (Louis Althusser: *Pour Marx*, Paris: Maspero 1965, S. 24). Eine grundsätzliche Bestätigung, kritische Reformulierung und Ausarbeitung dieser These findet sich bei Michael Heinrich: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, 2. überarb. und erw. Ausg., Münster: Westfälisches Dampfboot 1999. Aus heutiger Sicht der Marx-Forschung erscheinen Benjamins Marx-Lektüren durchweg eklektisch. Ähnliches gilt für die zu Rate gezogenen Sekundärtexte. Neben Lukács und Korsch beruft sich Benjamin auch auf Kommentare und Marx-Zitate aus zweiter Hand, die unterschiedlichen politischen Richtungen im zeitgenössischen Marxismus zuzuordnen sind (u.a. Hugo Fischer: *Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft*, Jena: Gustav Fischer 1932; Max Raphael: *Proudhon Marx Picasso*, Paris: Éditions excelsior 1933; David Borisovic Rjazanov: *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Wien: Verlag für Literatur und Politik 1928; Otto Rühle: *Karl Marx. Leben und Werk*, Hellerau: Avalun 1928). Kompliziert wird diese Sachlage dadurch, dass Benjamin Marx nach unterschiedlichen Ausgaben zitiert, was neben der Situation im Pariser Exil auch den Wechselfällen einer unübersichtlichen Publikationsgeschichte Marxscher Originalschriften geschuldet ist. Im Quellenverzeichnis des *Passagen-Werks* findet sich eine Zusammenstellung der meisten Marxtitel und Ausgaben, die Benjamin vorlagen. GS V, S. 1308–1309.

2 Geschichte und Klassenkampf

Wenn Benjamin in seinen letzten Schriften die größtmögliche Abkehr vom sozialdemokratischen Revisionismus wie vom Stalinismus, mithin überhaupt vom traditionellen Parteimarxismus vollzog, bleibt die Frage, wie er im Anschluss an Marx dennoch an der Vorstellung einer proletarischen Revolution festhalten und sich noch 1940 beinahe trotzig als ‚historischen Materialisten‘ bezeichnen konnte. Zum Marxschen Text lassen sich auf den ersten Blick nur wenig Brücken schlagen, scheint doch zwischen Benjamins revolutionärem „Tigersprung ins Vergangene“²⁶ und den von Marx als „Totenbeschwörungen“²⁷ gescholtenen Wiederaufführungen vergangener Geschichtsszenen kaum Vermittlung möglich.²⁸ Die produktive Nähe von Benjamin und Marx ist also nicht einfach gegeben, sondern verlangt aufgespürt zu werden. Als Einstieg bietet sich eine Notiz an, die Benjamin für seine Geschichtsthesen formuliert hat:

Man kann im Werk von Marx drei Grundbegriffe namhaft machen und die gesamte theoretische Armatur des Werks als Versuch betrachten, diese drei Begriffe unter einander zu verschweißen. Es handelt sich um den Klassenkampf des Proletariats, um den Gang der geschichtlichen Entwicklung (den Fortschritt) und um die klassenlose Gesellschaft. Bei Marx stellt sich die Struktur des Grundgedankens folgendermaßen dar: durch eine Reihe von Klassenkämpfen gelangt die Menschheit im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung zur klassenlosen Gesellschaft. = Aber die klassenlose Gesellschaft ist nicht als Endpunkt einer historischen Entwicklung zu konzipieren. = Aus dieser irrigen Konzeption ist unter anderm, bei den Epigonen die Vorstellung von der „revolutionären Situation“ hervorgegangen, die bekanntlich nie kommen wollte = Dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft muß sein echtes messianisches Gesicht wiedergegeben werden, und zwar im Interesse der revolutionären Politik des Proletariats selbst.²⁹

Bereits hier fällt auf, dass sich Benjamins Marx-Lektüre noch an den Dogmen des zum „historischen Materialismus“³⁰ erstarrten Parteimarxismus abarbeitet. Seine Aufzählung der drei Marxschen „Grundbegriffe“ hat mindestens

26 GS I, S. 702; WuN 19, S. 102.

27 MEW 8, S. 116.

28 Dieser Lesart folgt Sigrid Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt am Main: Fischer 1997, S. 226–229.

29 GS I, S. 1232; WuN 19, S. 154–155.

30 Benjamins Verwendung der Bezeichnungen „historischer Materialist“ bzw. „historischer Materialismus“ erscheint in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* nur auf den ersten Blick widersprüchlich. Bezieht er sich auf Erstere durchweg positiv, so scheint Letztere eine distanzierende Wendung zu beinhalten. Es ist hier sehr aufschlussreich, dass Benjamin in der ersten These den „historischen Materialismus“ (GS I, S. 693) in Anführungszeichen erwähnt, während er ab der fünften These (GS I, S. 694–695) selbst im Namen des

einen entscheidenden vierten unterschlagen, der unter anderem Namen und an anderer Stelle bei Benjamin wieder auftauchen wird: den Begriff des Kapitals. Doch dazu später; hier interessiert zunächst, welche Kritik Benjamin an die marxistische Trias von Klassenkampf des Proletariats (Ausgangspunkt), geschichtlichem Fortschritt (Entwicklung) und klassenloser Gesellschaft (Ziel) anbringt. Sein geschichtspolitischer Einspruch ist antiteleologisch (kein Endpunkt der Geschichte), kontra-evolutionär (keine Entwicklung zu diesem Endpunkt) und nondeterministisch (keine notwendigen oder hinreichenden Bedingungen für den revolutionären Kairos). Diese Kritik war in erster Linie auf den Fortschrittsglauben eines Arbeiterbewegungsmarxismus gemünzt, der selbst noch im Angesicht von Faschismus und Weltkrieg auf den unvermeidlichen Sieg des Sozialismus setzte. Die Revolutionstheorie des schließlich zerschlagenen oder stalinisierten Parteimarxismus war spätestens mit dem Hitler-Stalin-Pakt (1939) unrettbar blamiert. Gegen eine evolutionäre und kontinuierliche Vorstellung geschichtlichen Fortschritts mobilisierte Benjamin in seinen Geschichtsthesen ausgerechnet Marx, den er als Bündnispartner gegen den vulgärmarxistischen Geschichtsbegriff seiner Epigonen in Stellung brachte.

Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so. Das Unheil setzt damit ein, daß die Sozialdemokratie diese Vorstellung zum ‚Ideal‘ erhob. [...] War die klassenlose Gesellschaft erst einmal als unendliche Aufgabe definiert, so verwandelte sich die leere und homogene Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in dem man mit mehr oder weniger Gelassenheit auf den Eintritt der revolutionären Situation warten konnte. In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der *seine* revolutionäre Chance nicht mit sich führte – sie will nur als eine spezifische definiert sein, nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe: Dem revolutionären Denker bestätigt sich die eigentümliche revolutionäre Chance aus einer gegebenen politischen Situation heraus. Aber sie bestätigt sich ihm nicht minder durch die Schlüsselgewalt eines Augenblicks über ein ganz bestimmtes, bis dahin verschlossenes Gemach der Vergangenheit. Der Eintritt in dieses Gemach fällt mit der politischen Aktion strikt zusammen und er ist es, durch den sie sich, wie vernichtend immer, als eine messianische zu erkennen gibt.³¹

Diese alternative These 18, die sich in Benjamins Handexemplar der Geschichtsthesen findet, ist in einer Variante noch um einen weiteren Satz ergänzt, der direkt Bezug nimmt auf den dritten der vorstehend genannten Marxschen

historischen Materialismus (ohne Anführungszeichen) spricht, den er auf seinen eigenen antihistoristischen Begriff der Geschichte verpflichten will.

31 WuN 19, S. 42–43.

Grundbegriffe. In Klammern heißt es in dieser Notiz: „Die klassenlose Gesellschaft ist nicht das Endziel des Fortschritts in der Geschichte, sondern dessen oft mißglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung.“³² In den Geschichtsthesen und ihren zugehörigen Arbeitsnotizen wird deutlich, dass Benjamins geschichtspolitische Intervention weit über ihren tagespolitischen Kontext hinausreicht und einen anderen Begriff der historischen Zeit einführt, den er sowohl gegen Vulgärmarxismus als auch Historismus abgrenzt und zugleich mit Marx in Bezug setzt. Dass dieser säkularisiert messianische Begriff der historischen Zeit weniger mit Marx als mit Benjamins eigenem Denken zu tun hat, hat die Benjamin-Forschung³³ zurecht herausgestellt. Sein Misstrauen gegen bürgerliche und später sozialistische Fortschrittsrhetoriken reicht bis in einen Text aus dem Jahr 1912 zurück, in dem er warnt, dass wir „[v]erlieren *durch* all die glorreichen Fortschritte“³⁴. Zwei Jahre später, 1914, in einer Ansprache vor Studierenden, findet sich dieser Gedanke bereits ausformuliert, wie er sich auch in seinen Geschichtsthesen hätte finden können. Zur Kritik steht „eine Geschichtsauffassung, die im Vertrauen auf die Unendlichkeit der Zeit nur das Tempo der Menschen und Epochen unterscheidet, die schnell oder langsam auf der Bahn des Fortschritts dahinrollen.“³⁵

In den Geschichtsthesen hat Benjamin diesen Gedanken bis in seinen zeitpolitischen Kern radikalisiert. Wenn Benjamin Geschichte nicht mehr als Abfolge objektiv konstatierbarer Gegebenheiten, als „Kausalnexus“³⁶ begreifen will, geht es ihm letztlich um das Aufdecken des politischen Akts der Geschichtsschreibung. „Will man die Geschichte als einen Text betrachten“³⁷, dessen Bedeutung immer erst in der Zukunft – also nachträglich – fixiert wird, stellt sich die Frage nach dem Subjekt der Geschichtsschreibung. Geschichte ist Siegeregeschichte; nun aber soll „die Politik [...] den Primat über die Geschichte“³⁸ erhalten. Benjamins geschichtspolitischer Primat zielt in seiner Kritikbewegung in scheinbar zwei unterschiedliche Richtungen: Während seine Historismuskritik auf die objektivistische Fiktion einer Historiographie abzielt, die zu ergründen trachtet, „wie es denn eigentlich gewesen ist“³⁹, gilt seine Kritik am Parteimarxismus der Gefahr einer politischen

32 GS I, S. 1231; WuN 19, S. 152.

33 Vgl. exemplarisch Michael Löwy: Introduction. Romanticism, Messianism and Marxism in Walter Benjamin's Philosophy of History, in: Ders.: *Fire Alarm*, S. 1–16.

34 GS II, S. 25.

35 Ebd., S. 75.

36 Ebd., S. 479.

37 GS I, S. 1238; WuN 19, S. 124.

38 GS V, S. 491.

39 GS I, S. 695; WuN 19, S. 95.

Selbstentwaffnung im Namen einer überhistorischen Fortschrittstendenz. Im Zielpunkt beider Kritiken steht allerdings dasselbe objektivistisch-evolutionistische Geschichtsbild: Geschichte als abgeschlossene Vergangenheit und kausale Abfolge scheinbar objektiv gegebener und subjektiv nachzuvollziehender Ereignisse, die die faktischen ‚Rohdaten‘ zur Anfüllung eines homogenen und leeren Zeitkontinuums zu liefern hätten.

Argumente gegen einen solchen mechanistischen Geschichtsbegriff, der zugleich eine Revolutionstheorie sein will, finden sich durchaus bei Marx. Die historische Zeitlichkeit von Klassenkämpfen lässt sich nicht in die lineare Sequenz einander folgender Tatbestände und Fakten bringen, da diese Kämpfe ihre eigene Zeitlichkeit haben sowie unterschiedliche historische Erfahrungen verbinden und über Jahrhunderte hinweg kurzschließen können. In den Geschichtsthesen erwähnt Benjamin den Namen des Spartakusbunds⁴⁰, mit dem Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht Anfang 1919 einen bewaffneten Arbeiteraufstand versuchten. Der Spartakusaufstand wurde von der sozialdemokratischen Reichsregierung mithilfe rechtsnationaler Freikorps-Truppen blutig niedergeschlagen, womit die rätedemokratische Revolution von 1918/1919 in Deutschland scheiterte. Bekanntlich zitiert der Name des Aufstands den Anführer des ebenfalls gescheiterten Sklavenaufstands im Römischen Reich (73–71 v. Chr.). In diesem Sinne ist die Arbeiterklasse nicht die „Erlöserin *künftiger* Generationen“, sondern tritt als „die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt“⁴¹. Das Verlangen nach Rache – Benjamin spricht an gleicher Stelle auch von „Haß“ und „Opferwillen“⁴² – gehört somit genauso zum Arsenal politischer Affekte des Klassenkampfes wie die „feinen und spirituellen [Dinge]“⁴³, die „als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf lebendig [sind]“⁴⁴. Für all diese Affekte gilt, dass sie eine anachrone Richtung haben: „sie wirken in die Ferne der Zeit zurück.“⁴⁵

Der explizite Bezug auf Marx, den Benjamin in der zwölften Geschichtsthesen für sich reklamiert, rekuriert vermutlich auf eine Rede, die Marx 1856 in London hielt. In der deutschen schriftlichen Fassung heißt es: „Im Mittelalter gab es in Deutschland ein geheimes Gericht, Femegericht genannt. Es existierte, um die Untaten der herrschenden Klasse zu rächen. Wenn man ein Haus mit einem roten Kreuz gezeichnet fand, so wußte man, daß der Besitzer

40 Vgl. GS I, S. 700; WuN 19, S. 101.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 GS I, S. 694; WuN 19, S. 94.

44 Ebd.; ebd., S. 95.

45 Ebd.

von der Feme verurteilt war. Alle Häuser Europas sind jetzt mit dem geheimnisvollen roten Kreuz gezeichnet. Die Geschichte ist der Richter – ihr Urteilsvollstrecker der Proletarier.“⁴⁶ Die nicht unproblematische Vorstellung der geschichtsmächtigen Wirkkraft eines kollektiven Affekts (Rache) zeigt an, dass auch Marx einen entscheidenden revolutionären Impuls der Gegenwart in der Vergangenheit sucht. Der Proletarier stellt in dieser Sicht das letzte Geschichtssubjekt dar, das die *bisherige* Geschichte in Form einer Urteilsvollstreckung ohne Rechtsprechung (Feme) vollzieht. Die ‚Gerichtsakten‘ zu dieser Vollstreckung finden sich quer durch die gesamte *bisherige* Geschichte, die, wie es im *Manifest der kommunistischen Partei* (1847/1848) heißt, eine „Geschichte von Klassenkämpfen“⁴⁷ war und ist: „Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.“⁴⁸ Diese wechselvolle Geschichte formuliert sozusagen eine Aufgabe und direkte politische Adressierung an die heutigen Unterdrückten, das weltweite Proletariat des kapitalistischen Zeitalters.

In weniger kämpferischem Duktus heißt es bei Benjamin, dass „uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben [ist], an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.“⁴⁹ Nun steht die schwache messianische Kraft in der Geschichte für eine andere Kraft als die negativen Affekte eines jahrtausendalten Klassenkampfes, den die Sieger der Geschichte bisher materiell unterdrückt und symbolisch im Geschichtstext verdrängt haben. Das Moment des Unterdrückten, Schwachen, Geheimen und Unterirdischen⁵⁰ ist ihnen allerdings gemeinsam, denn auch die von Marx

46 MEW 12, S. 4. Benjamin zitiert diese Marx-Stelle in der Passagenarbeit (GS V, S. 888) nach der Ausgabe von Rjazanov: *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, S. 43; vgl. Marx: Rede auf der Jahresfeier des ‚People’s Paper‘ am 14. April 1856 in London, in: MEW 12, S. 3–4. Gegen eine apokalyptisch-eschatologische Auslegung dieser Passage habe ich in meinem Beitrag ‚*Teleologie ohne Endzweck*‘: *Walter Benjamins Entstellung des Messianischen*, Marburg: Tectum 2013, S. 546–559, argumentiert.

47 MEW 4, S. 462.

48 Ebd.

49 GS I, S. 694; WuN 19, S. 94.

50 Marx erwähnt in der oben genannten Rede auch „unsern wackern Freund Robin Goodfellow, den alten Maulwurf, der so hurtig wühlen kann, den trefflichen Minierer – die Revolution.“ MEW 12, S. 4. Die geschichtspolitische Topographie der Revolution ist bei Marx in den Untergrund verlegt, in dem, mit Benjamin gesprochen, die „Tradition der

und Benjamin angesprochenen negativen Affekte sind nur subjektiver Ausweis der objektiven Negativität von Geschichte als Siegesgeschichte. Die Frage aber, was *nach* der *bisherigen* Geschichte, deren Negativität als Klassenkämpfe und diskontinuierliche „Geschichte der Unterdrückten“⁵¹ nicht aufhebbar ist, sein wird, bleibt offen. Benjamin glaubt für Marx zu sprechen, wenn er fordert: „Dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft muß sein echtes messianisches Gesicht wiedergegeben werden“⁵². An der Leerstelle einer möglichen Antwort platziert Benjamin den Signifikanten des Messianischen, dessen theologische Dimension seine materialistische Funktion zu überblenden scheint.⁵³ Ob es in der klassenlosen Gesellschaft weiterhin Klassenkämpfe geben wird, mithin die Negativität von Geschichte und gesellschaftlichen Verhältnissen weiter persistiert, lässt sich allerdings auch mit Marx nicht eindeutig klären. Eine messianische Interpretation der klassenlosen Gesellschaft entwendet diesen Begriff jedenfalls dem politischen Materialismus, den der Marx der *Kritik der politischen Ökonomie* im Bruch mit eben diesem klassischen Wissensgebiet – der klassischen bürgerlich-liberalen politischen Ökonomie – bewies.

3 Revolution, rückwärts oder vorwärts?

Benjamin denkt Revolutionen als einen politischen Akt rückwirkender Geschichtsschreibung, der im Zitieren vergangener Epochen Geschichte umschreibt, nachträglich erlöst und dergestalt der Vorstellung eines abgeschlossenen Geschichtskontinuums entreißt: „Jeder Augenblick ist das jüngste Gericht für das, was in irgendeinem frühern Geschehen ist.“⁵⁴ Um diese Konstruktion nachvollziehen und von einer anthropozentrischen oder historistischen Verstehenslehre des Geschichtstexts absetzen zu können, bedarf es eines Verständnisses davon, wie Benjamin das Verhältnis von Leser bzw. Historiker und Geschichtszitat konzipiert.

Das Geschehen, das den Historiker umgibt und an dem er teil nimmt, wird als ein mit sympathetischer Tinte geschriebener Text seiner Darstellung zu Grunde liegen. Die Geschichte, die er dem Leser vorlegt, bildet gleichsam die Zitate in

Unterdrückten“ (GS I, S. 697) quer durch den „geschichtliche[n] Raum“ ihr von Klassenkämpfen durchzogenes „Diskontinuum“ (ebd., S. 1175) bildet.

51 „Die Geschichte der Unterdrückten ist ein Diskontinuum“, heißt es in einer Notiz zu den Geschichtsthesen. GS I, S. 1236; WuN 19, S. 123.

52 GS I, S. 1232; WuN 19, S. 155.

53 Ich habe Benjamins geschichtspolitischen Einsatz des Messianischen an anderer Stelle ausführlich diskutiert, siehe ‚*Teleologie ohne Endzweck*‘, S. 37–55 und S. 495–559.

54 GS I, S. 1174.

diesem Text und nur diese Zitate sind es, die auf eine jedermann lesbare Weise vorliegen. Geschichte schreiben heißt also Geschichte *zitieren*. Im Begriff des Zitierens liegt aber, daß der jeweilige historische Gegenstand aus seinem Zusammenhange gerissen wird.⁵⁵

Bezieht man diese Stelle aus den Passagen-Konvoluten auf die 14. Geschichtstheorie, wonach Geschichte „Gegenstand einer Konstruktion [ist], deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet“⁵⁶, so ergibt sich folgendes Verständnis: Der Akt des Zitierens bezeichnet den Moment der Unterbrechung des Geschichtskontinuums, zugleich den berühmten „Tigersprung ins Vergangene“, der im Kapitalismus nur als „Mode“ erscheint, „unter dem freien Himmel der Geschichte“ aber derjenige ist, als „den Marx die Revolution begriffen hat“.⁵⁷ Das geschichtliche Zitat, das im Augenblick der Revolution mit Jetztzeit aufgeladen wird, meint also keineswegs eine zwanghafte Wiederholung von Vergangenenem, wie sie Marx als „Farce“ und bürgerlichen „Aberglauben an die Vergangenheit“⁵⁸ kritisiert hatte. Bei Benjamin geht es vielmehr um ein revolutionär-transformierendes Zitieren – ein Zitieren, das nicht auf einen bestimmten „historischen Inhalt“ abzielt, sondern den historischen Akt der Geschichtsschreibung selbst wiederholt. Geschichte schreiben ist Geschichte machen. Wer aber ist das Subjekt dieses Machens und wie steht es um die Modalitäten der revolutionären Machbarkeit von Geschichte?

Benjamins Theorie des sprengenden Geschichtszitats als einer revolutionären *Wiederholung* von Vergangenenem steht offensichtlich in einem Spannungsverhältnis zum Marxschen Text des *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte*. Doch auch der Marxsche Text lässt sich im Sinne einer Theorie revolutionärer Wiederholung lesen, die die binäre Alternative aus originaler revolutionärer „Tragödie“ und nichtauthentischer „Farce“⁵⁹ unterläuft. Marx hält den „tragischen“ bürgerlichen Revolutionen, hier vor allem der Französischen Revolution von 1789, durchaus zugute, mit ihren antiken Zitaten „die neuen Kämpfe zu verherrlichen, nicht die alten zu parodieren, die gegebene Aufgabe in der Phantasie zu übertreiben, nicht vor ihrer Lösung in der Wirklichkeit zurückzuflüchten, den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst

55 GS V, S. 595.

56 GS I, S. 701; WuN 19, S. 102.

57 Ebd.

58 MEW 8, S. 115, 117.

59 „Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce.“ MEW 8, S. 115.

wieder umgehen zu machen.“⁶⁰ Der phantastische Überschuss solcher Rückgriffe gilt den *neuen* Kämpfen und ihren *neuen* Herausforderungen, nicht der Wiederholung der alten. Marx liegt hier nicht weit weg von Benjamins späterer Formulierung, wonach „für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit [war], die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte“⁶¹. Revolutionäre Phantasie als materiale Utopie des Möglichen könnte ein Marxscher Name für Jetztzeit sein.

Ähnliches gilt für eine binäre, undialektische Lesart von Marx' Gegenüberstellung von Geist und Geistern. Ohne Geister gibt es auch keinen Geist, wie Jacques Derrida in seiner dekonstruktiven Lektüre in *Spectres de Marx*⁶² zu recht erkannte. Die berühmte Eingangspassage des *Brumaire* kann als Marxscher Vorschlag für eine solche Lesart gelten. „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.“⁶³ Dieser Alp ist ein solches Gespenst, ein *spectre*, ohne den die Menschen ihre eigene Geschichte nicht machen können (selbst wenn sie wollten). Aus dieser negativen Gebundenheit an die Gespenster der Vergangenheit erwächst erst die politische Dringlichkeit der Aufgabe, „den Geist der Revolution wiederzufinden“. Es handelt sich also auch bei Marx um mindestens zwei Formen von geschichtlicher Wiederholung: das revolutionäre Wiederfinden arbeitet gegen einen gespenstischen Wiederholungszwang, der – mit Freud gesprochen – nichts anderes als das Symptom verdrängter Alpträume ist, in denen die (unbewusste) „Tradition aller toten Geschlechter“ das (bewusste) „Gehirne der Lebenden“ heimsucht. Wenn also Marx zufolge „1848–1851 [...] nur das Gespenst der alten Revolution um[ging]“⁶⁴, so deshalb, weil der Geist der Revolution nicht wiedergefunden wurde. Anstatt die Tragödie der bürgerlichen Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts revolutionär-transformativ durchzuarbeiten, wurde ihr Scheitern verdrängt und kehrte als Gespenst und Farce zwanghaft auf die Weltbühne zurück.⁶⁵ Ein echtes Wiederfinden als revolutionäre Wiederholung ist zu unterscheiden

60 MEW 8, S. 116.

61 GS I, S. 701; WuN 19, S. 102.

62 Jacques Derrida: *Spectres de Marx*, Paris: Galilée 1993.

63 MEW 8, S. 115.

64 Ebd., S. 117.

65 Den Zusammenhang von Geist und Geistern verkennt, wer in Marx' Text nur eine „negative Bewertung des Vergangenen und der Erinnerungen“ erkennt und diese Bewertung auf einen „logozentrischen Sprachbegriff“ zurückführt, „der in dem Gegensatz von *Geist* und *Geistern* gründet.“ Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 228.

von zwanghafter Wiederholung als Farce und unheimlicher Wiederholung des Vergangenen als real durchlebtem Alptraum. Die proletarische Revolution, die Marx beschwor, soll es somit nicht den bürgerlichen Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts gleichtun, die „von Erfolg zu Erfolg“ stürmten und dabei einen kurzlebigen Geist der „Ekstase“⁶⁶ an den Tag legten. Dem unwiederholbaren (und damit tragischen, vergänglichen) Feuerwerk der bürgerlichen Revolution (1776, 1789) stellt Marx nicht nur die farcehafte zwanghafte Wiederholung (1848–1851), sondern auch die wirklich revolutionäre, ausdauernde Wiederholung entgegen.

Proletarische Revolutionen dagegen, wie die des neunzehnten Jahrhunderts, kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eignen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausam-gründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche, scheinen ihren Gegner nur niederzuwerfen, damit er neue Kräfte aus der Erde sauge und sich riesenhafter ihnen gegenüber wieder aufrichte, schrecken stets von neuem zurück vor der unbestimmten Ungeheuerlichkeit ihrer eignen Zwecke, bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht, und die Verhältnisse selbst rufen:

Hic Rhodus, hic salta!
Hier ist die Rose, hier tanze!⁶⁷

Überraschenderweise scheint dieser Modus revolutionärer Wiederholung einer Sisyphusarbeit mit glücklichem Ausgang näher zu stehen als einem geschichtsvergessenen Fortschrittsoptimismus. Die ungerade Zeitlichkeit sozialer Kämpfe wiederholt und revidiert ihre eigenen Grundlagen, indem sie ihre Gegner fortwährend neu und wieder erschafft. In diesem Lichte erscheint Marx' Revolutionstheorie einem berühmten Motto Samuel Becketts näher als den Zukunftspoesien des Parteimarxismus: „Ever failed. No matter. Try Again. Fail again. Fail better.“⁶⁸

66 MEW 8, S. 118.

67 Ebd.

68 Samuel Beckett: *Worstward Ho*, in: Ders.: *Nohow On*, London: John Calder 1989, S. 101. Eine ausführliche Diskussion der Figur der Wiederholung bei Benjamin und Marx findet sich in meinem Artikel: *Where the Past Was, There History Shall Be: Benjamin, Marx, and the „Tradition of the Oppressed“*, in: *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, special issue on Walter Benjamin, hg. v. Jan Sieber/Sebastian Truskolaski, 1 (2017): *Discontinuous Infinities*, S. 1–23. Weiterführende Lektüren finden sich bei Paul-Laurent Assoun: *Marx et la répétition historique*, Vendôme: Presses Universitaires 1978; Wolfgang Fietkau: *Schwanengesang auf 1848. Ein Rendezvous am Louvre: Baudelaire, Marx, Proudhon und Victor Hugo*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1978; Alenka Zupančič: *The Odd One In. On Comedy*, Cambridge, Mass.: MIT Press 2008.

Trotz dieser Nähe lassen sich entscheidende Unterschiede nicht weginterpretieren. Zwar teilen Benjamin und Marx die Vorstellung revolutionärer Wiederholung und die Denkmöglichkeit einer anderen historischen Zeitform als der des modernen Kapitalismus. Marx geht es in seinen wenigen Andeutungen zum Kommunismus um „disposable time“, um „Zeit, die nicht durch unmittelbar produktive Arbeit absorbiert wird, sondern zum enjoyment, zur Muße, [so] daß sie zur freien Tätigkeit und Entwicklung Raum gibt.“⁶⁹ Während für Marx dieses Emanzipationsprogramm aber noch mit Blick auf und im Bündnis mit den objektiven Tendenzen der Geschichte der kapitalistischen Produktivkraftentwicklung machbar erscheint,⁷⁰ stellt Benjamin Mitte der 1930er Jahre fest: „Die Erfahrung unserer Generation: daß der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird.“⁷¹ Einen natürlichen Tod des Kapitalismus *innerhalb* seiner eigenen Geschichte – als quasi automatische Konsequenz kapitalimmanenter Tendenzen der Produktivkraftentwicklung – hatte Marx zwar auch nicht im Sinn; Benjamin kann diese objektiven Geschichtstendenzen allerdings nur negativ-destruktiv, nicht positiv-konstruktiv auffassen. Benjamins Korrektur am Marxismus der Sozialdemokratie lässt sich hier als Kritik an einer positivistischen Verkürzung der Marxschen Theorie über die Dialektik von (technischer) Produktivkraft und (gesellschaftlichen) Produktionsverhältnissen lesen. Im Fuchs-Aufsatz heißt es dazu:

Er [der Positivismus] konnte in der Entwicklung der Technik nur die Fortschritte der Naturwissenschaft, nicht die Rückschritte der Gesellschaft erkennen. Daß diese Entwicklung durch den Kapitalismus entscheidend mitbedingt wurde,

69 MEW 26.3, S. 252.

70 Marx' Idee einer nichtkapitalistischen Zukunft („Kommunismus“) sieht sich gerade aufgrund der geschichtlichen Heterogenität sozialer Kämpfe mit der dialektischen Eigendynamik der kapitalistischen Realgeschichte im Bunde: „Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. [...] Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.“ MEW 13, S. 9.

71 GS V, S. 819.

übersah er. Und ebenso entging den Positivisten unter den sozialdemokratischen Theoretikern, daß diese Entwicklung den immer dringlicher sich erweisenden Akt, mit dem das Proletariat sich in den Besitz dieser Technik bringen sollte, zu einem immer prekäreren werden ließ. Die destruktive Seite dieser Entwicklung verkannten sie, weil sie der destruktiven Seite der Dialektik entfremdet waren.⁷²

Dieses Kritikmotiv hat Benjamin nur wenig später in der elften Geschichtstheze zu einer grundlegenden Kritik am positivistischen Arbeits-, Natur- und Technikbegriff des sozialdemokratischen Marxismus ausgearbeitet.⁷³ „Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Illusion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stelle eine politische Leistung dar.“⁷⁴ Es verwundert nicht, dass Benjamin abermals Marx zum Kronzeugen der Anklage gegen den Fortschrittsglauben der Sozialdemokratie und ihre undialektische Verklärung der Arbeit aufruft. Marx' *Kritik des Gothaer Programms*, eine Abrechnung mit dem sozialdemokratischen Parteiprogramm aus dem Jahr 1875, liefert Benjamin hier die Argumente. In der von ihm zitierten Passage heißt es vollständig bei Marx: „Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit *übernatürliche Schöpfungskraft* anzudichten; denn grade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, daß der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben.“⁷⁵ Benjamin schließt daran an: „Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern selber anschlägt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte

72 GS II, S. 474–475.

73 Dass Benjamin ausgerechnet in seiner elften Geschichtstheze zu einer grundlegenden Kritik des bisherigen Parteimarxismus ausholt, mag nicht verwundern. In gewisser Weise wiederholt und aktualisiert Benjamin hier die Kritikbewegung, die bereits Marx' elfte Feuerbach-These motivierte: die radikale Kritik an einem verkürzten Materialismusbegriff. Galt Marx' Kritik 1845 einem verkürzten Materialismus in der Philosophie (Feuerbach als sein letzter Exponent), kritisiert Benjamin 1940 die positivistischen Verkürzungen des politischen Materialismus (vertreten durch den Parteimarxismus von der SPD bis zur KPD). Auf die Korrespondenz der Marxschen Feuerbach-Thesen und den Benjaminischen Geschichtsthesen hat Michael Löwy aufmerksam gemacht. Löwy, *Fire Alarm*, S. 4.

74 GS I, S. 698; WuN 19, S. 99.

75 MEW 19, S. 15.

der Gesellschaft wahr haben. Er weist schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen werden.⁷⁶ Dass dieser vulgärmarxistische Begriff kein bloß subjektiver Irrtum ist, sondern materiale Grundlagen hat, die das Bewusstsein und Unbewusstsein der ökonomischen „Charaktermasken“⁷⁷ – ob Kapitalist oder Lohnarbeiter, geistiger oder körperlicher Arbeiter – formen, hat Marx im Rahmen seiner Fetischtheorie im ersten Band des *Kapitals* untersucht.

4 Phantasmagorie, Ideologie und Fetischcharakter

Ab Mitte des Jahres 1935 begann Benjamin, sich eingehend „im ersten Bande des ‚Kapital‘ umzusehen“⁷⁸. Diese Lektüre war für das späte *Passagen-Werk* von entscheidender Bedeutung und erstreckte sich über mehrere Jahre. In einer Tagebuchnotiz aus dem Jahr 1938 heißt es: „Gegen Abend fand mich Brecht im Garten bei der Lektüre des ‚Kapital‘. Brecht: ‚Ich finde das sehr gut, daß Sie jetzt Marx studieren – wo man immer weniger auf ihn stößt, und besonders wenig bei unsern Leuten.‘ Ich erwiderte, ich nähme die vielbesprochenen Bücher am liebsten vor, wenn sie aus der Mode seien.“⁷⁹ Besonders interessiert sich Benjamin für die Theorie über den „Fetischcharakter der Ware“, den er in den „Mittelpunkt“⁸⁰ seines *Passagen-Werks* zu stellen gedachte. Dass Benjamin dabei am Marxschen Text vorbeiiinterpretiert habe, wurde bereits zu Benjamins Lebzeiten, am prominentesten von Adorno⁸¹, angemerkt.

Im *Passagen-Exposé* von 1935 schreibt Benjamin über den verklärenden Charakter der ersten Weltausstellungen in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts: „Die Weltausstellungen verklären den Tauschwert der Waren. Sie schaffen einen Rahmen, in dem ihr Gebrauchswert zurücktritt. Sie eröffnen eine Phantasmagorie, in die der Mensch eintritt, um sich zerstreuen zu lassen.“⁸² Der Bereich des Phantasmagorischen ist hier zunächst als ein lokal begrenzter Raum der Verklärung und Zerstreuung im Kontext einer kapitalistischen Konsumentenästhetik vorgestellt. Subjekte und deren bewusste Intentionen sowie die Grenzen des Innen und Außen der Phantasmagorie scheinen hier noch unproblematisch gefasst. In den Arbeitsphasen des frühen, mittleren

76 GS I, S. 699; WuN 19, S. 100.

77 MEW 23, S. 91.

78 GB 5, S. 111.

79 GS VI, S. 537.

80 GB 5, S. 83.

81 Vgl. exemplarisch Adornos Brief an Benjamin vom 1. Februar 1939, in: Adorno/Benjamin: *Briefwechsel*, S. 396.

82 GS V, S. 50.

und späteren *Passagen-Werks* und den späten Baudelaire-Studien stellt sich aber heraus, dass genau diese Zuschreibungen und Grenzen ins Wanken geraten. Benjamin hat die Phantasmagorie in diesen Schriften und Entwürfen zusammen mit den experimentellen Begriffsfiguren des ‚Traumbilds‘, des ‚Erwachens‘, des ‚dialektischen Bilds‘ und des ‚Jetzt der Erkennbarkeit‘ als zentralen ästhetisch-epistemologischen Theoriebaustein eingeführt.

In ihrer Abkunft stellt die Phantasmagorie die entwendende Adaption einer Formulierung aus dem Marxschen Kapitel über den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“⁸³ dar. Bei Marx kommt dem Fetischcharakter allerdings keine eigenständige Bedeutung zu, die unabhängig von der Wertform der Ware und ihrem Doppelcharakter, der Bestimmung der Ware Arbeitskraft und der Geldform des kapitalistischen Warentauschs bestünde. In der erst ab 1872 in einem eigenen Unterkapitel abgehandelten Fetischtheorie der Ware⁸⁴ fehlen zudem andere Fetischformen wie der schatzbildnerische „Goldfetisch“⁸⁵ und die entwickeltste Form des „Kapitalfetisch“⁸⁶, die erst im späteren Verlauf des *Kapitals* eingeführt werden. An der von Benjamin angeführten Stelle heißt es bei Marx:

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natur-eigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. [...] Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.⁸⁷

Diese strukturelle Verkehrung von zwei Verhältnissen – das dingliche Verhältnis von Waren und das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen als Warenproduzenten – bezeichnet keinen Irrtum oder die Illusion eines

83 Vgl. Benjamins Notizen im *Passagen-Werk* in GS V, S. 245; 806; 822–823. Die von Benjamin aus erster (Marx) und zweiter (Rühle: *Karl Marx*, 1928) Hand zitierte Formulierung folgt dem Wortlaut der vierten Ausgabe des *Kapitals* (1890). An anderer Stelle im *Passagen-Werk* zitiert Benjamin auch direkt nach der vierten Auflage (Hamburg: Otto Meißner 1922), vgl. GS V, S. 217, S. 462, S. 498.

84 MEW 23, S. 85–98.

85 Vgl. ebd., S. 147.

86 MEW 25, S. 405.

87 MEW 23, S. 86. In der von Benjamin ab Mitte der 1930er Jahre häufig zitierten zweiten Auflage von 1872 heißt es abweichend: „die gaukelspielerische Form eines Verhältnisses von Dingen“. Marx: *Kapital I*, hg. v. Karl Korsch, S. 84–85.

bestimmten Subjekts, sondern gründet in der Warenform selbst. Das sinnlich nicht wahrnehmbare („übersinnliche“), dennoch reale Gesellschaftsverhältnis, das die Warenproduzenten in ihren unterschiedlichen Arbeiten untereinander unterhalten, kann nicht als solches selbst erscheinen, sondern wird nur an dinghaften („sinnlichen“) Waren manifest, die dergestalt „sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge“ werden. Gemeint ist damit, dass Dinge als Waren im Kapitalismus nicht nur sinnliche Verhältnisse von Ding (Produkt) zu Mensch (Produzent) unterhalten, sondern auch ein übersinnliches (Wert-) Verhältnis untereinander eingehen. Letzteres Verhältnis produziert eine eigene reale Materialität – die Realität des Sinnlich-Übersinnlichen –, ohne dabei empirisch anschaubar oder bloß phantastisch zu sein. Wenn also ein gesellschaftliches Verhältnis für die Menschen die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt, heißt dies nicht, dass diese Dinge oder dieses gesellschaftliche Verhältnis phantastisch werden. Das Phantasmagorische bezeichnet lediglich den epistemologischen Status und die ontologische Realität des Umstands, dass Dinge als Waren tatsächlich gesellschaftliche Verhältnisse untereinander unterhalten und diese Verhältnisse als Natureigenschaften *dieser* Dinge *an* den Dingen erscheinen. Die gesellschaftlichen Natureigenschaften der Warendinge spinnen auf diese Weise ein sinnlich-übersinnliches Verhältnis, das unabhängig von den Warenproduzenten existiert. Diese Unabhängigkeit meint nicht, dass dieses Verhältnis im ontologischen Sinne eine eigene Existenz habe, sondern dass es sich verselbstständigt, autonomisiert und nicht mehr der Kontrolle der Warenproduzenten und deren bewusst intentionalen sozialen Handlungen unterliegt. Im Fetischcharakter der Ware ist somit keine ideologische Illusion („falsches Bewusstsein“) angesprochen, sondern eine vergegenständlichte Verkehrung zweier Verhältnisse, durch die Dinge als Waren ein Eigenleben – Marx schreibt in polemischer Absicht und daher religionshistorisch und ethnologisch nicht ganz korrekt: einen Fetischcharakter – erhalten. Fetisch meint hier also zunächst Autonomisierung, Eigenleben und Selbsttätigkeit, nicht das libidinös oder anderweitig magisch aufgeladene Verhältnis von Mensch zu Ding. Mit einer subjektiven Konsumentenästhetik, in der Menschen Waren auf ihre Eigenschaft als Tauschwerte unter Absehung ihrer Gebrauchswerte reduzieren, hat Marx' Fetischtheorie, einem hartnäckigen Vorurteil zum Trotz, nichts zu tun. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass Menschen durchaus ein libidinös angetriebenes Verhältnis zu eben dieser tauschwertigen Reduktion von Warendingen unterhalten können.

Benjamin ist das Moment der Eigendynamik und Selbsttätigkeit der Marx'schen Fetischtheorie dunkel geblieben. In diese Dunkelheit hat er aber eine mit Marx kompatible, wenn nicht gar komplementäre Theorie von desubjektivierten, kollektiven Bildproduktionen im Kapitalismus errichtet. Dass diese

Theorie der Phantasmagorie auch Benjamin selbst dunkel geblieben ist, mag dabei nicht verwundern, von Adornos Einsprüchen ganz zu schweigen. Dennoch zeichnet sich eine Stoßrichtung ab: Die Phantasmagorie gehört in den Kontext des Benjaminschen Versuchs, das Terrain der (neo)marxistischen Ideologiekritik⁸⁸ zu verschieben und umzubilden sowie das Ideologische als nichtintentionale Bildproduktion in den Bereich eines kollektiven Unbewussten zu dislozieren, mithin einer rein erkenntnistheoretischen Deutung zu entziehen. Diese Absetzbewegung hat mit der Marxschen Fetischtheorie des *Kapitals* trotz terminologischer Anleihen nichts zu tun. Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, dass Benjamin im Kontext der ersten Notizen zu den *Pariser Passagen* die Ideologiethematik zunächst noch im Register des traditionell marxistischen Überbau-Unterbau-Schemas thematisiert, dessen kausales Determinationsverhältnis von Sein und Bewusstsein er in eine psychoanalytisch inspirierte Ausdruckbeziehung von materiellen Verhältnissen und kollektiven Trauminhalten überführt. „Die ökonomischen Bedingungen, unter denen die Gesellschaft existiert, bestimmen sie nicht nur im materiellen Dasein und im ideologischen Überbau: sie kommen auch zum Ausdruck. Genau so, wie beim Schläfer ein übervoller Magen im Trauminhalt nicht seinen ideologischen Überbau findet, genau so mit den ökonomischen Lebensbedingungen das Kollektiv. Es deutet sie, es legt sie aus, sie finden im Traum ihren *Ausdruck* und im Erwachen ihre *Deutung*.“⁸⁹

Im mittleren *Passagen-Werk* verfolgt er diesen traditionell marxistischen Topos aber nicht weiter, sondern versucht auf dem psychoanalytischen Terrain des kollektiven Unbewussten statische epistemologische Unterscheidungen wie Subjekt-Objekt und Bewusst-Unbewusst einzuschmelzen und die binäre Ideologieproblematik von ‚falschem‘ und ‚richtigem‘ Bewusstsein auf eine verklärende und utopische Bildproduktion im Unbewussten zu polarisieren. Subjekt dieser Traumbildproduktionen ist danach nicht mehr die Psyche des bürgerlichen Individuums, sondern ein auf der Schwelle zum materialistischen Erwachen stehendes politisches Kollektiv. In einer denkbar kryptischen Formulierung des *Passagen-Exposés* von 1935 zieht Benjamin seine Denkfiguren des dialektischen Bilds und des Traumbilds zusammen und bezieht sie auf

88 An dieser Stelle ist zu erinnern, dass in Marx' Kapitel über den Fetischcharakter der Ware an keiner Stelle von Ideologie die Rede ist. Überhaupt verschwindet dieser Topos mehr und mehr aus dem Marxschen Werk nach 1846 und der mit Engels verfassten *Deutschen Ideologie*. Nach 1852 verwendet Marx diesen Begriff nicht mehr. Vgl. Étienne Balibar: *The Philosophy of Marx*, London: Verso 1995, S. 42. Wird die spätere Fetischtheorie dagegen wieder in die Sprache der früheren Marxschen Ideologiekritik rückübersetzt, so ist ein mögliches Verständnis verstellt.

89 GS V, S. 1023.

den Marxschen Warenfetisch: „Zweideutigkeit ist die bildliche Erscheinung der Dialektik, das Gesetz der Dialektik im Stillstand. Dieser Stillstand ist Utopie und das dialektische Bild also Traumbild. Ein solches Bild stellt die Ware schlechthin: als Fetisch.“⁹⁰ Hier vermischt Benjamin auf terminologisch unglückliche Weise seine eigene Theorie von dialektischem Bild und Traumbild mit der Marxschen Fetischtheorie, was bekanntlich Adornos scharfe Kritik nach sich zieht.⁹¹ Klammert man aber Benjamins Begriff des Fetischs ein und sieht davon ab, dass er diese Formulierung tatsächlich an Marx' Fetischtheorie aus dem *Kapital* anschließen wollte, ergibt sich ein anderer Sinn, der den Marxschen Text weder entstellt noch entwendet, sondern schlicht ein anderes Thema hat. Ideologisches und Utopisches verlieren hier ihre Ausschließlichkeit und treten im dialektischen Bild als Traumbild zusammen. Die Ware als stillgestellte Zweideutigkeit dinghafter Materialität und spektraler Wertförmigkeit wird als dialektisches Bild umgedeutet, das damit diesseits *und* jenseits des Ideologischen steht. Im Register des kollektiven Unbewussten sind nämlich weder Utopie und Ideologie noch (psychisches) Interieur und (dingliches) Exterieur geschieden; das kollektive Unbewusste ist der Schauplatz innerer Traumbilder, deren Außenseite die Phantasmagorien als geronnene Bilder des Ideologischen in Architektur oder Mode darstellen.

Diese Außenseite ist schließlich in der späten Passagenarbeit von zentraler Bedeutung. Im Exposé von 1939 gibt Benjamin die Traummetapher der mittleren Passagenarbeit weitgehend auf und entwendet die Ideologieproblematik einem rein erkenntniskritischen und psychologischen Zugriff.

Die Untersuchung macht sich zur Aufgabe, darzustellen, wie die Bezugnahme auf die verdinglichte Vorstellung von Kultur die neuen, vor allem durch die Warenproduktion bedingten Schöpfungen und Lebensformen, welche dem vorigen Jahrhundert zu danken sind, dem Ensemble einer Phantasmagorie einbeziehen. Es soll gezeigt werden, wie diese Kreationen nicht erst in theoretischer Verarbeitung ideologisch sondern in unmittelbarer Präsenz sinnlich „verklärt“ werden. Sie stellen sich als Phantasmagorien dar.⁹²

Eine solche Vorstellung des Phantasmagorischen, die die Kategorie der Warenform in den sinnlichen Wahrnehmungsvorgang implantiert, unterläuft die binären Unterscheidungen von materiell und ideell, faktisch und theoretisch, subjektiv und objektiv. Benjamins Versuch, die Phantasmagorie ohne jede weitere Vermittlungskategorie als eine unmittelbar sinnliche Verklärung zu denken,

90 Ebd., S. 55.

91 Vgl. ebd., S. 1128.

92 Ebd., S. 1255–1256.

verlangt nach einem neuen Begriff der Wahrnehmung, der sich – strukturell der Traumbildmetapher des ersten Passagen-Exposés nicht unähnlich – innerhalb einfacher Kausalbeziehungen von erscheinendem Objekt und erkennendem Subjekt nicht mehr abbilden lässt. Das Ästhetische erstreckt sich im Fall der Phantasmagorie nicht nur auf die sinnliche, sondern auch auf die übersinnliche Wahrnehmung. Die Phantasmagorie stellt das *sinnliche* Wahrnehmungsmedium *sinnlich-übersinnlicher* Dinge dar, denen kein distinktes Erkenntnis- oder Wahrnehmungssubjekt mehr entspricht. Hier scheint sich Benjamin in der Tat komplementär zur Problematik der Marxschen Fetischtheorie zu positionieren.

Phantasmagorien bezeichnen hier also „keine Ideologie, sondern *sind* material präsente Ideologie“⁹³, ohne auf intellektuelle Bewusstseinsphänomene (Theorie) reduzierbar zu sein. Die sinnliche Materialität des Phantasmagorischen ist aber auch nie bloß optisches „Trugbild“ oder „Blendwerk“⁹⁴: Als Phantasmagorie ist die Ideologie buchstäblich in die Dinge eingewandert – Stein geworden: „Dans l’haussmannisation de Paris la fantasmagorie s’est faite pierre“⁹⁵. Dass diese Steine, versteinerte Monumente gesellschaftlicher Verhältnisse, aber äußerst flexible und mobile Verhältnisse untereinander unterhalten, die der unmittelbaren Präsenz sinnlicher Verklärung auf sinnlich unsinnliche Weise entwischen, hat Marx in seiner Fetischtheorie gezeigt.

5 Begriff des Kapitals: Leerstelle oder Symptom?

Abschließend gilt es Adornos hegelianisch motivierten Einspruch gegen Benjamins *Kapital*- und Marx-Lektüre in den Blick zu nehmen, der exemplarisch die Kritik vorträgt, die auch in der späteren Kritischen Theorie bei Jürgen Habermas⁹⁶ und Rolf Tiedemann die Einschätzung des Benjaminschen Marxismus bestimmte. „Den Gedanken der universalen Vermittlung, der bei Hegel und Marx die Totalität stiftet, hat dabei seine mikrologische und fragmentarische Methode nie ganz sich zugeeignet. [...] Ihm hieß, Phänomene materialistisch interpretieren, weniger sie aus dem gesellschaftlichen Ganzen erklären, als sie unmittelbar, in ihrer Vereinzelung, auf materielle Tendenzen und soziale

93 Thomas Weber: Erfahrung, in: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 230–259, hier S. 248.

94 Tiedemann: *Einleitung des Herausgebers*, in: GS V, S. 26.

95 GS V, S. 74.

96 Siehe vor allem den Aufsatz Jürgen Habermas: Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins, in: Siegfried Unseld (Hg.): *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 173–223.

Kämpfe zu beziehen.⁹⁷ Vorstufen dieser Kritik hatte Adorno bereits zu Benjamins Lebzeiten brieflich geäußert. In seinem Brief vom 10. November 1938 spitzte Adorno seine Kritik an Benjamins Baudelaire-Studien im Umfeld des späten *Passagen-Werks* auf die Warnung zu, dass Benjamins „Arbeit [...] am Kreuzweg von Magie und Positivismus“⁹⁸ stünde. Gegen die Unmittelbarkeit („Magie“) der Rückschlüsse und die Fokussierung auf materielle Tendenzen und soziale Kämpfe („Positivismus“) empfiehlt Adorno, die „materialistische Determination kultureller Charaktere“⁹⁹ vermittels des „Gesamtprozeß“⁹⁹ zu begreifen. Die Hegelsche Kategorie der Vermittlung, die Adorno wiederholt in seinen Briefen an den Freund einfordert, scheint in der Tat in Benjamins Haushalt dialektischen Denkens zu fehlen.¹⁰⁰ Ohne Vermittlung lässt sich allerdings

97 Theodor W. Adorno: Charakteristik Walter Benjamins, in: Ders: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 22.

98 GS I, S. 1096.

99 Ebd.

100 Da Hegels Philosophie ein Denken der dialektischen Bewegung darstellt – ja eine Darstellung, In-Szene-Setzung eben dieser Bewegung *ist* –, können aus seinem Werk keine starren Definitionen oder einfache prädikative Aussagen (im Sinne von ‚Vermittlung ist ...‘) abgeleitet werden. Dennoch sei folgende Anmerkung zur Kategorie der Vermittlung hier mitzulesen: Im Unterschied zu herkömmlichem metaphysischem Denken kennt Hegel keine unvermittelten abstrakten Gegensätze, die in ihrer Gegenübersetzung starr bestehen könnten. Anders ausgedrückt: mit Vermittlung ist bei Hegel immer schon Unmittelbarkeit gesagt; Unmittelbarkeit ist nie gegeben oder unproblematisch auffindbar, erlebbar, einsehbar, sondern selbst vermittelt. „Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt und an ihnen etwas *Festes* von Unterscheidung zu haben meint; so erzeugt er sich die unüberwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen, – eine Schwierigkeit, welche ebensowohl, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist, als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, *Werke*, Bd. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 169, § 70. Als vermittelnder Totalzusammenhang ist Vermittlung zuvorderst die Bewegung des Gedankens und Seins selbst, die die Unmittelbarkeit in sich aufgenommen hat. Da die Perspektive des Totalzusammenhangs aller Vermittlungsverhältnisse aber selbst nicht einnehmbar ist (denn die wäre wiederum statisch, unvermittelt, gewöhnlich abstrakt), lässt sich die Vermittlung von Vermittlung und Unmittelbarkeit ohne Totalperspektive nur als Bewegung denken. Das (logische) Zeit- und Raummoment dieser Bewegung tritt nicht erst nachträglich hinzu. „Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangen sein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anderen gekommen worden ist.“ Ebd., S. 56, § 12. Wenn auf diese Weise nun auch das „unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist“ (ebd., S. 156, § 66), dann können Denken und Sein nur um den Preis ihrer schlechten Abstraktheit als starrer, stillgestellter Gegensatz erscheinen – als die von Hegel kritisierte unvermittelte, das heißt leere, bestimmungslose Unmittelbarkeit. Aus der Perspektive der dialektischen Bewegung entkommt nichts der Vermittlung. Damit ist keine grundsätzliche Inkompatibilität von Hegel und Benjamin angezeigt; es wäre vermutlich aber produktiver, eine

nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kategorie der Totalität denken, die Marx im Begriff des Kapitals als des sich selbst verwertenden Werts angesprochen hat. Das kritische Verständnis der fetischistischen und zugleich realen Autonomisierungsbewegung des Werts als Kapital, die nicht einfach Schein oder Illusion ist, markiert die Grenze, die Marx von seinen sozialistischen Vorgängern und Epigonen sowie der bürgerlichen politischen Ökonomie trennt. Die wissenschaftliche Entdeckung einer Welt, in der sich Dinge als Waren in „sinnlich übersinnlich[e]“¹⁰¹ Dinge verwandeln und sich als Träger von Wert als Durchgangsmomente des Kapitals betätigen, kann Benjamin nicht in ihrer geschichtsphilosophischen Radikalität begreifen. Dass sich das Kapital als totalisierender Vermittlungszusammenhang aller gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen Dingen und Menschen selbst zum geschichtsmächtigen Subjekt seiner eigenen Selbstbewegung – mithin zum „automatische[n] Subjekt“¹⁰² – aufschwingt, ist Benjamin trotz aller Marx-Lektüren fremd geblieben.

Diese Fremdheit des Marxschen Texts scheint in einer Notiz zu den Geschichtsthesen durchzuscheinen. „Marx erkannte, daß ‚die Geschichte‘ des Kapitals sich als das stählerne, weitgespannte Gerüst einer Theorie darstellt. Sie erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit ganz bestimmten früheren Momenten in der Geschichte getreten war. Sie beinhaltet einen Begriff der Gegenwart als der Jetztzeit, in welche Splitter der messianischen eingesprengt sind.“¹⁰³ Die „Geschichte des Kapitals“ lässt sich zwar als Geschichte des Kapitalismus von den italienischen Stadtstaaten des ausgehenden Mittelalters bis zur industrialisierten Moderne historisieren. Die begriffliche Darstellung der historischen Zeitform des Kapitals als gesellschaftlicher Kategorie lässt sich dagegen nur logisch im weitgespannten Gerüst einer Theorie darstellen. Für diese Darstellung hat sich Benjamin erst sehr spät und nur fragmentarisch im Konvolut X des *Passagen-Werks* interessiert. Sein Interesse konnte dabei nicht mehr zu der Erkenntnis vordringen, dass in der gesellschaftlichen Kategorie der Ware durch die Verwertung geronnener, vergangener bzw. ‚toter‘ Arbeitszeit als „abstrakt menschliche Arbeit“¹⁰⁴ eine je spezifische Konstellation verausgabter

solche Konfrontation entlang Benjamins Begriff des dialektischen Bildes und der Vorstellung einer Dialektik im Stillstand zu suchen. Vermittlung ist wesentlich Bewegung, jedoch nicht Fort-Schreiten. Ließe sich das dialektische Bild als Gefrieren der dialektischen Bewegung, die sich im Bild unmittelbar einstellt, mit Hegel oder über Hegel hinaus denken? Könnten wir im dialektischen Bild den instabilen, sozusagen vorbeihuschenden ‚Fall‘ einer unvermittelten Vermittlung denken?

101 MEW 23, S. 85.

102 Ebd., S. 169.

103 GS I, S. 1252; WuN 19, S. 155.

104 MEW 23, S. 52.

Zeit (vergangene Arbeitszeit) in ein historisches Verhältnis gesetzt und dergestalt verflüssigt (verwertet) wird. Das im Kapital angesprochene gesellschaftliche Totalverhältnis ist nie Konstellation, je bestimmte Verbindung historischer Fixpunkte, sondern immer Bewegung, die ihren Maßstab der Be- bzw. Verwertung in sich selbst trägt und historisch auslegt (ob als Beschleunigung der technischen Produktivkraftentwicklung oder als gesellschaftlicher Rückschritt der Produktionsverhältnisse). Die lebendige Arbeitszeit und die in ihr eingeschlossenen Klassenverhältnisse als Resultat historischer Klassenkämpfe treten im Kapitalismus in ein Verhältnis zu ihrer eigenen Historizität, die ihnen jedoch als fremde Macht in der Dimension des Kapitals gegenübertritt. Das ‚Gemachte‘ der Geschichte als Ausdruck realer Klassenkämpfe verwandelt sich auf diese Weise in die ‚Unmachbarkeit‘ von Geschichte als ebendiese von Benjamin zitierte „Geschichte“ des Kapitals, die Letzterer nicht unpassend mit dem Adjektiv „stählern“ umschrieb. Dieser Stahl ist allerdings, um im Bilde zu bleiben, flüssig und das dem Marxschen *Kapital* zugeschriebene „weitgespannte Gerüst einer Theorie“ ist die reale Geschichtsbewegung des Kapitals selbst. Wenn es einen sich verändernden „Ort“ für den „Begriff der Gegenwart als der Jetztzeit“ gibt, „in welche Splitter der messianischen eingesprengt sind“¹⁰⁵, dann ist es – contra Benjamin – der Begriff des Kapitals selbst, das Marx zufolge den Keim seiner eigenen – wenn auch nicht automatischen – Überwindung in sich trägt.¹⁰⁶ Am Begriff des Kapitals, so ließe sich abschließend anmerken, findet

105 GS I, S. 1252; WuN 19, S. 155.

106 Die in dieser Lesart auffällige, geradezu unheimliche Nähe des zeitlichen Moments der Marxschen Kategorie der Ware als „bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit“ (MEW 23, S. 52) zu Benjamins Begriff der Jetztzeit hat Antonio Negri zu einer polemischen Kritik motiviert: „Capital not only presents itself as measure and as system, it presents itself as *progress*. This definition is essential to its internal and external legitimation. From this perspective political economy is entirely directed towards drawing the *innovative element* that history – in any case – produces into the time of administration (accumulation like administration, reversible time, eternal return, and cyclical-ness). *Now-time* (*Jetzt-Zeit*), innovative precision, utopia: capital considers them as its own. Progress is the eternal return lit-up by a flash of a *now-time* (*Jetzt-Zeit*).“ Antonio Negri: *Time for Revolution*, London: Continuum 2003, S. 108. Von dieser These ausgehend folgert Negri: „The only real practice of ‚now-time‘ is that of the abstract break, the abstract unity of productive time, and therefore the mechanical and methodical dimension of equilibrium. *Now-time* (*Jetzt-Zeit*) is a form of time-as-measure.“ Ebd., S. 113. Ich habe an anderer Stelle Negris Fehllektüre kritisiert: The Time of Capital and the Messianicity of Time: Marx with Benjamin, in: *Studies in Social and Political Thought*, Bd. 20 (Winter 2012/2013), S. 46–69. Trotzdem lässt sich die unfreiwillige Nähe des zeittheoretischen Moments der Benjaminischen Jetztzeit zum zeitlichen Moment der Ware als Differential von konkret verausgabter Arbeit (gemessen als Arbeitszeit) und abstrakt geltender abstrakter Arbeit (Wert als rein gesellschaftliches Verhältnis) nicht völlig abstreiten.

Benjamins Hinwendung zu Marx und Entwendung des Marxschen Texts seine Schranke, die als symptomatischer blinder Fleck in Benjamins Marx-Lesart zurückwirkt. Es ist möglich, letztlich aber nicht entscheidend, diesen blinden Fleck als „produktive[s] Mißverständnis“¹⁰⁷ oder missverständliche Produktion von Theorie auszulegen. Vielmehr gibt Benjamins Lesart von Marx darüber Auskunft, wie sich im Vollzug des Lesens das Verhältnis von lesendem Subjekt und gelesenenem Objekt umkehrt. Im von Benjamin angesprochenen kritischen Zeitmoment des Zur-Lesbarkeit-Kommens emanzipiert sich der Text und entwendet seinem Leser die auf ihn gerichtete Leseintention. Der „Tod der Intentio, der also mit der Geburt der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt“¹⁰⁸, ist nichts anderes als der unsinnliche Abdruck, das Symptom der blinden Stellen, das die Entwendung des Lesens dem Leser selbst entwendet.

107 Theodor W. Adorno: Einleitung zu Benjamins ‚Schriften‘, in: Ders: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 49.

108 GS V, S. 578.

Jessica Nitsche und Nadine Werner (Hg.)

Entwendungen

Walter Benjamin und seine Quellen

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.
Mit freundlicher Unterstützung der Axel Springer Stiftung.
Mit freundlicher Unterstützung der Wüstenrot Stiftung.

Umschlagabbildung:
Akademie der Künste, Berlin, Walter Benjamin Archiv
Signatur WBA 0397/18v/19

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6352-4 (hardback)

ISBN 978-3-8467-6352-0 (e-book)

Inhalt

<i>Jessica Nitsche und Nadine Werner</i>	
DER JÄGER UND DAS SCHEUE WILD. ÜBER WALTER BENJAMINS ENTWENDUNGSTAKTIKEN	1
<i>Yanik Avila</i>	
LOUIS ARAGON. Absoluter Nominalismus und die Realität des Namens	7
<i>Caroline Sauter</i>	
CHARLES BAUDELAIRE. Dichterisch Denken – Benjamins Baudelaire	31
<i>Felix Lenz</i>	
SERGEJ M. EISENSTEIN. Benjamin und Eisenstein – komplementäre Welten, tangentialer Nähe und Ferne	53
<i>Nadine Werner</i>	
SIGMUND FREUD. Nachträglichkeit, oder: Wie Benjamin das Kontinuum der Zeit aufsprengt	77
<i>Ursula Marx und Alexandra Richter</i>	
JOHANN WOLFGANG VON GOETHE. Philosophische Alchemie	97
<i>Georgios Sagriotis</i>	
GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. Eulenflüge	125
<i>Nassima Sahraoui</i>	
MARTIN HEIDEGGER. Wendungen. Zur Destruktion der Destruktion der Philosophie	149
<i>Jessica Nitsche</i>	
DAVID OCTAVIUS HILL, EUGÈNE ATGET, KARL DAUTHENDEY Wie Benjamin Fotografien entwendet	169
<i>Christian Ferencz-Flatz</i>	
EDMUND HUSSERL. Das Wesen der Phänomenologie	199

<i>Alexandra Richter</i>	
FRANZ KAFKA. Von der theologischen zur prophetischen Kritik	221
<i>Martin Mettin</i>	
IMMANUEL KANT. Kritik der Erfahrung – Spuren der Philosophie Immanuel Kants im Werk Walter Benjamins	241
<i>Tom Vandeputte</i>	
KARL KRAUS. Die Sprache rächen	263
<i>Dennis Johannßen</i>	
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ. Andacht zum Kleinen: Zu Benjamins Leibniz-Lektüren	281
<i>Vanessa Vidal Mayor</i>	
GEORG LUKÁCS. Essayismus, Dialektik und Materialismus	303
<i>Sami Khatib</i>	
KARL MARX. Mit Benjamin für Marx, mit Marx für Benjamin	321
<i>Robert Krause</i>	
FRIEDRICH NIETZSCHE. Benjamins Lektüre im „Ernstfall“	349
<i>Stefano Marchesoni</i>	
MARCEL PROUST. Unvermittelt – Proust, Benjamin und die Kunst der intensiven Unterbrechung	369
<i>Regina Karl</i>	
PAUL VALÉRY. Entwendung als Handhabe	389
ANHANG	
Walter Benjamin: VERZEICHNIS DER GELESENEN SCHRIFTEN	416
Bibliographie	455
Autorinnen und Autoren	479