
Andreas Greiert
»Schamlosigkeit der Sumpfwelt«
Über ein Motiv bei Walter Benjamin

Ende Mai 1935 übersendet Walter Benjamin ein Exposé zur *Passagenarbeit* an Theodor W. Adorno.¹ Dieser reagiert Anfang August mit seinem großen *Hornberger Brief*, in dem er regelrecht Gericht über Benjamins Exposé hält und unter anderem scharf gegen das Fehlen des ihm aus früheren Stadien der Arbeit bekannten Motivs der Moderne als Hölle protestiert.² Vor einer Antwort auf diesen Vorwurf ist Benjamin ausgewichen; er lässt Adorno lediglich über dessen Verlobte Gretel Karplus die allgemein gehaltene Versicherung zukommen, dass der erste Entwurf aus den späten zwanziger Jahren und der »andere« des Exposés als »Thesis und Antithesis« anzusehen seien.³

Diese Zusammenhänge hat bereits Susan Buck-Morss in ihrer bisher unübertroffenen Untersuchung zur *Passagenarbeit* festgehalten.⁴ Möglichen Gründen für das Fehlen des Motivs der Hölle im Exposé und in zwischen 1935 und 1937 entstandenen Aufzeichnungen geht sie allerdings nicht nach. Hier setzt die vorliegende Untersuchung an: Ausgehend von Benjamins eigenwilliger Aneignung von Marx' Fetischcharakter der Warenform (I) erfolgt eine Rekonstruktion des Motivs der Moderne als Hölle in vor 1935 entstandenen Aufzeichnungen zur *Passagenarbeit* (II). Im zweiten Schritt wird die These vorgestellt, dass die Einsicht in einen Relevanz-Verlust der infralapsarischen Heilsgeschichte für die modernen Menschen Benjamin dazu bringt, das Motiv der Hölle preiszugeben und durch die Beschreibung der Moderne als schamlose Sumpfwelt zu ersetzen (III). Erst diese neue Perspektive erlaubt eine angemessen starke Betonung der verantwortungslosen politischen Passivität des Bürgertums im 19. Jahrhundert (IV). Die erneute Verwendung des Höllen-Motivs nach 1937 geht zurück auf Benjamins Entdeckung Louis Auguste Blanquis und steht im Zusammenhang mit der Erkenntnis der Ewigen Wiederkehr als adäquater Zeitform der Moderne (V). Abschließend wird die Aktualität von Benjamins Ansatz resümiert (VI).

I.

In dem Brief vom 31. Mai 1935, der die Übersendung des Exposé von 1935 an Adorno begleitet, vergleicht Benjamin den Ansatz der *Passagenarbeit* mit früheren eigenen Konzeptionen und verwendet zur Beschreibung der Veränderung seiner Methode bei gleichzeitiger Beibehaltung seines Erkenntnisinteresses das Bild von einer materialistischen »Umschmelzung« der frühen, metaphysischen Gedankenmasse (GB V, 95–100; BM, 218f).

Benjamins Bemühen um eine Einverleibung des historischen Materialismus in seinen eigenen Ansatz zeigt sich besonders deutlich bei seiner Herleitung des Fetischcharakters der Warenform. Das Interesse gilt hier weniger der von Marx im zweiten Kapitel des ersten Bandes des *Kapital* behandelten Identifizierung der Dinge mit ihrem Wert (GS V, 805)⁵ als der unheimlichen Beziehung zwischen der Reduzierung der Ware auf ihren Preis und ihrer gleichzeitigen Verlebendigung gegenüber den Menschen (GS V, 466). Marx' zentrale Einsicht, dass die Dinge als Waren anders erscheinen, als sie als Dinge waren, dokumentiert ein ausführliches Zitat Otto Rühles:

Sie Idie Ware! reiht sich, abgelöst vom Willen der Menschen, in eine geheimnisvolle Rangordnung ein, entwickelt oder verweigert Austauschfähigkeit, agiert nach eigenen Gesetzen als Schauspieler auf einer schemenhaften Bühne. In den Börsenberichten »steigt« Baumwolle, »stürzt« Kupfer, ist Mais »belebt«, Braunkohle »flau«, Weizen »zieht an« und Petroleum »entwickelt Tendenz«. Die Dinge haben sich verselbständigt, nehmen menschliches Gebahren an ... Die Ware hat sich in einen Götzen verwandelt, der, obwohl Erzeugnis menschlicher Hand, über den Menschen gebietet. (GS V, 245)⁶

Die *Passagenarbeit* leistet ihren Beitrag zu einer Archäologie der von Marx beschriebenen religiösen »Nebelwelt«, in der anstelle der Menschen der Tisch tanzt und die Ware spricht (MEW 23, 66f., 85ff.).⁷ Eben diese »theologischen Mucken«, den Zusammenhang zwischen einer Verlebendigung der Dinge und einer Verdinglichung der Menschen, hat Benjamin schon in den frühesten Entwürfen zur *Passagenarbeit* besonders hervorgehoben (GS V, 1044–1059).

Den Umschmelzungsprozess übersteht indes auch der Brennstoff selbst nicht unbeschadet. Anders als Marx mit seiner strikten Beschränkung auf die Ökonomie hat Benjamin mit seinem Fokus auf den »Ausdruck der Wirtschaft in ihrer Kultur« (GS V, 574) die im Begriff des Fetischcharakters der Warenform enthaltene Einsicht in die Wirksamkeit von Täuschungen auf die gesamte sozio-kulturelle Wirklichkeit der industrialisierten Moderne ausgedehnt. Benjamin geht davon aus, dass die ökonomischen Bedingungen des Unterbaus im

kulturellen Überbau so zum Ausdruck kommen, wie beim Schläfer ein übervoller Magen im Trauminhalt (trotz durchaus kausaler Bedingung) nicht seine Abspiegelung, sondern seinen Ausdruck findet (GS V, 495f.). Auf der Grundlage dieser Annahme impliziert für Benjamin der Begriff des Fetischcharakters, dass entscheidende Bereiche der modernen sozialen, also von Menschen geschaffenen Verhältnisse und Beziehungen gar nicht zugänglich für den Verstand und damit der Verfügung der Menschen entzogen sind. Das vor diesem Hintergrund erstaunlich reibungslose Funktionieren der sozio-ökonomischen Strukturen verdankt sich für Benjamin der täuschenden, zugleich aufhebenden und verklärenden Wirkung kollektiver »Wunschbilder« (GS V, 46f.).

Die materialistische Originalität dieses Ansatzes lässt sich durch einen Vergleich mit dem Motiv des »gesellschaftlichen Bandes« bei Jacques Derrida herausstellen:⁸ Auch für Derrida bleibt die sich selbst im Zeichen der Wissenschaft für rational und aufgeklärt haltende Moderne letztlich von bloßen Glaubens-Gewissheiten bestimmt, von Diskursen über Fragen der Offenbarung, in denen der Kernbereich der Theologie auszumachen ist. Das *gesellschaftliche Band* steht in dem von Derrida nicht erwähnten historischen Zusammenhang, dass nach dem Ende des absolutistischen Untertanen-Status der Menschen neue Bindungen notwendig wurden, nämlich horizontale soziale Beziehungen zwischen den Menschen. Während nun Derrida ein abstraktes Beschreibungsmuster der Vergesellschaftung anbietet, ist Benjamins *Passagenarbeit* als Ganze der Versuch, die konkrete Wirksamkeit *gesellschaftlicher Bänder* bei der historischen Etablierung dieser neuen, modernen sozialen Beziehungen zu problematisieren und zu kritisieren. Vom Warenangebot in Passagen und Kaufhäusern über Barrikadenkämpfe und Arbeiterelbstmorde, Weltausstellungen und Eisenbahnen, die Gasbeleuchtung und die Katakomben von Paris bis zur Dichtung Charles Baudelaires: Dinge, Phänomene, Werke und Orte wie diese (und noch unzählige andere) bezeugen für Benjamin das Wirken derjenigen »produktiven Performanz«,⁹ die jenseits aller Vernunft, und damit eben nach dem Muster der Religion, eine maßgebliche Alltags-Struktur der kapitalistischen Moderne ausmacht.

Im Gegensatz zu Derridas pragmatischer Beschreibung fordert Benjamins historischer Materialismus allerdings die Überwindung dieser konstitutiven Irrationalität. Daran lässt die im Konvolut »N: Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts« formulierte Zielstellung der *Passagenarbeit* keinen Zweifel zu: »Aller Boden mußte einmal von der Vernunft urbar gemacht werden, vom Gestrüpp des Wahns und des Mythos gereinigt werden. Dies soll für den des 19^{ten} Jahrhunderts hier geleistet werden.« (GS V, 571)

Die postulierte Frontstellung gegen das »Grauen [...], das aus der Tiefe des

Urwalds lockt« (GS V, 570f.) bezeichnet dabei eine Kontinuität zu früheren Ansätzen. Schon in dem 1921 entstandenen Essay *Zur Kritik der Gewalt* hat Benjamin die von Menschen gemeinsam produzierte, in einem mythischen »Umlauf« von Rechtssetzung und Rechtserhaltung aber ihnen gegenüber selbständige Gewalt des Rechts zurückgewiesen und eine »Entsetzung des Rechts« als Beginn einer messianischen Überwindung der Herrschaft des Mythos gefordert (GS II, 202).¹⁰ Eben dieses Moment fehlt bei Derrida, denn dessen Verwendung des Motivs des *gesellschaftlichen Bandes* impliziert (wie die Wirtschaftstheorie) stets vernünftig handelnde Individuen, die sich mithilfe von Religion auf eine Weise verbinden, die leider nicht zum Angebot der Vernunft gehört. Für Benjamin stellt hingegen, mit Karl Korsch, die Überzeugung von einer aus freien Individuen gebildeten Gesellschaft so lange eine bloße Illusion dar, wie sich im modernen Zusammenschluss der Menschen (noch) Spuren von »Unbewußtheit« finden.¹¹ Entsprechend insistiert er wie Marx darauf, dass der bestehende Zustand, in dem die vernunftjenseitig-religiöse Wirksamkeit des *gesellschaftlichen Bandes* das menschliche Wesen zum »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (MEW 3, 6) reduziert, durch vernünftige horizontal-soziale Beziehungen zwischen emanzipierten, aufgeklärten, sich bewusst ihres Verstandes bedienenden Menschen ersetzt werden muss.

II.

Das Scheitern an einer Umsetzung dieses Anspruchs auf eine eigenständige politische Gestaltung ihrer sozialen Beziehungen durch die Menschen selbst begründet für Benjamin die Relevanz von Paris als »Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts« (GS V, 45). Trotz der Revolutionsversuche von 1789, 1830, 1848 und 1871 blieben die sozial-ökonomischen Verhältnisse ihren Schöpfern, den handelnden Menschen gegenüber unveränderlich. Schon Buck-Morss hat darauf hingewiesen, dass dieser geschichtlich so fatale Missstand für Benjamin seinen Ausdruck in der Auffassung von einem Naturcharakter technischer Produkte findet (BM, 142–145).

Der bemerkenswerte Zusammenhang, dass bis zu dem von Künstlern scharf kritisierten Bau des Eiffelturms am Ende des 19. Jahrhunderts (GS V, 230) die neuen, synthetisch erzeugten Eisenkonstruktionen meist unter den alten, organischen Baustoffen wie Stein oder Holz verborgen wurden (GS V, 229), belegt für Benjamin, dass sich Verkehr und Industrie noch »im Stadium des Mythos« (GS V, 1031) befanden. Auf der Grundlage seines eigenwilligen Fokus auf den Ausdruck kann Benjamin Marx' Rede von den gefesselten Produktivkräften (MEW 13, 9) auch auf die kollektive Phantasie in Hinsicht auf soziale Bezie-

hungen übertragen (GS V, 46, 1224). Auf der Grundlage des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen wird dann das Potential der Technik zurückgehalten von der konventionellen Phantasie, die Neues nur als Fortsetzung des (doch gerade obsolet gewordenen) Alten wahrnehmen kann. Überfordert von den überraschend neuen Möglichkeiten, die Technik und Industrie ihnen plötzlich bieten, sprechen die Menschen ihren eigenen Erzeugnissen einen Naturcharakter zu, vergöttlichen damit aber, vom einzelnen Produkt bis zur gesamten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, zugleich ihre bloß menschlichen Schöpfungen und belegen diese mit dem Prädikat der substantiellen Unveränderlichkeit, das in der Vormoderne für die Natur als für Gottes Schöpfung reserviert gewesen war. Letztere, die organische Natur, wird hingegen vollkommen rücksichtslos ausgebeutet, da sie als »gratis da« (GS I, 699) gilt.

Bereits in dem 1921 entstandenen Fragment *Kapitalismus als Religion* hat Benjamin die moderne Selbstvergöttlichung der Menschen thematisiert. Der Topos der »gesteigerten Menschhaftigkeit« begründet seine Variante des modernen Motivs vom Tod Gottes und steht dafür ein, dass der nach dem Muster von Nietzsches Übermensch »durch den Himmel durchgewachsne, historische Mensch« (GS VI, 101) Gott ins Menschenschicksal einbezogen hat. Benjamin warnt vor den metaphysischen Folgen eines durch den Ausfall der Transzendenz entleerten Himmels, indem er düster einen kommenden »Weltzustand der Verzweiflung« (GS VI, 101) prognostiziert.¹² Er notiert aber auch bereits eine Textstelle (GS VI, 102), in der Georges Sorel anmerkt, dass die Auffassung vom Kapitalismus als Naturphänomen maßgeblich seine scheinbar alternativlose Fortexistenz sichert, indem sie der nachträglichen Legitimierung seiner ursprünglich durchaus gewaltsam erfolgten Durchsetzung dient.¹³ In der *Pas-sagenarbeit* steht die bereits geschehene Etablierung dieser ideologischen Tendenz zu einer »Naturalisierung«¹⁴ im Zentrum des Interesses: »Der Kapitalismus war eine Naturerscheinung, mit der ein neuer Traumschlaf über Europa kam und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte.« (GS V, 494)

Im Motiv des Traumschlafs spricht Benjamin der kapitalistischen Moderne eine genuin mythische Qualität zu. Zwar behält der Mythos die konstitutive »Indifferenz« (GS I, 162) zur Wahrheit, die Benjamin ihm bereits im Aufsatz *Goethes Wahlverwandtschaften* zuerkannt hat, doch zugleich verliert er den Charakter einer Erzählung und wird zu einem Bestandteil der sozialen Verhältnisse. Die Neuheit der vom Traumschlaf reaktivierten mythischen Kräfte besteht in der sozialen Wirksamkeit über-rationaler Bindungen, des *gesellschaftlichen Bandes*, und damit in dem Phänomen, dass die Vergöttlichung der eigenen Produkte, bei gleichzeitiger Naturalisierung der Verhältnisse, eine

Ohnmacht der Menschen gegenüber den selbstgeschaffenen Bedingungen erzeugt und jeden Impuls zur Veränderung abschaltet.

Auf die Einsicht in diese Neuheit reagiert Benjamin mit einem entscheidenden Perspektivenwechsel: Wenn er in *Kapitalismus als Religion* den zur religiösen Praktik gewordenen Dauerzustand der »Orgien des Konsums«¹³ schildert, dann beschreibt er ebenfalls eine Traumwelt, verbleibt mit seiner Darstellung aber auf der Seite mentaler Strukturen, also der Nachfrage. Die *Passagenarbeit* hingegen untersucht mit der Dokumentation der theologisch strukturierten Waren-Wirklichkeit den Traumcharakter auf der Seite des Angebots, bei den Dingen und sogar den Orten selbst: »Passagen sind Häuser oder Gänge, welche keine Außenseite haben – wie der Traum.« (GS V, 513)

Erst die materiale Wendung bei der Darstellung der Traumwelt der Moderne erlaubt die kritische Erfassung der Passivität der Menschen gegenüber der von ihnen beständig reproduzierten Welt aus Dingen und Verhältnissen. Für Benjamin geht die opake Struktur der sozialen Wirklichkeit der Moderne entscheidend zurück auf das »undurchdringliche lautlose Nebelreich der Mode« (GS V, 113), das seine Wirkung gerade dadurch erzielt, dass es für den Verstand nicht zugänglich ist: »Die Mode schreibt das Ritual vor, nach dem der Fetisch Ware verehrt sein will.« (GS V, 51) Diese phantasmagorische Gestalt der von totaler Vermarktung geprägten modernen Warenwelt, die sowohl aus Dingen besteht wie auch aus Strategien, diese an die Frau und den Mann zu bringen, findet ihre nachhaltige Befestigung durch die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts omnipräsente Reklame, die sich daran macht, »den Warencharakter der Dinge zu überblenden« (GS I, 671). Indem die Reklame den auf Waren reduzierten Gegenständen eine falsche, heuchlerische Aura injiziert, wird diesen der Weg in die Traumwelt der zu Konsumenten erniedrigten Menschen geebnet (BM, 227).

Einmal ins Nebelreich der Mode geraten, erscheint das permanent reproduzierte »Allerneueste« stets nur »im Medium des Ältesten, Gewesensten, Gewohntesten« (GS V, 112f). Auf diese Weise verhindern Mode und Reklame zuverlässig, dass wirklich Neues kommt, nämlich etwas Anderes als die Warengesellschaft. Insofern kennzeichnet gerade die archaische Repetitivität der Zeit das wahrhaft Moderne und Neuartige am industriellen Kapitalismus, wie umgekehrt auch Archaisches neuartig wird:

Es handelt sich nicht darum, daß »immer wieder dasselbe« geschieht (a fortiori ist hier nicht von ewiger Wiederkunft die Rede) sondern darum, daß das Gesicht der Welt, das übergroße Haupt, gerade in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert, daß dieses »Neueste« in allen Stücken immer das nämliche bleibt. Das konstituiert die Ewigkeit der Hölle und die Neuerungslust des Sadisten. Die Totalität der Züge

zu bestimmen, in denen dies »Moderne« sich ausprägt, heißt die Hölle darstellen. (GS V, 1011)

In dieser schon Ende der zwanziger Jahre entstandenen Notiz weist Benjamin die Ewige Wiederkehr im engeren Sinne, also in Hinsicht auf die Ebene des Geschehens (noch) zurück. Stattdessen propagiert er eine gleichsam epistemologische Lesart, die dem bezeichnenden Umstand gerecht wird, dass ungeachtet aller unbestreitbaren ökonomischen und technischen Veränderungen im 19. Jahrhundert in der Wahrnehmung der Menschen dennoch Neues stets nur immer wieder als Altes erscheint. In dieser Befestigung der Gewöhnung an *alte* Muster liegt die entscheidende gesellschaftliche Wirkung des *neuen* Mythos Kapitalismus, die diesem seinen Charakter eines Traumzustands oder besser des Alptraums der Moderne verleiht. Da die Technik »zu früh gekommen« (GS V, 1044) ist, kann ihre Chance nicht genutzt werden, denn diese entfaltet sich erst, wenn die sozial-ökonomischen Verhältnisse ebenfalls erneuert worden wären. Erst dann, nach einer Überwindung der traditionellen Eigentumsstrukturen, wäre das Gesicht der Welt nicht mehr dasselbe und die Moderne nicht die Hölle.

Das theologische Motiv der Hölle führt direkt hinein in das historisch-materialistische und politische Zentrum der *Passagenarbeit*. Benjamins Feststellung: »Das Moderne, die Zeit der Hölle« (GS V, 1010), gründet auf der Einsicht, dass das Paradies erstmals möglich und zugleich unmöglich geworden ist (BM, 126f.). Weil in der Moderne die technischen Voraussetzungen zu seiner Realisierung vorhanden sind, ist das Paradies genau für diese moderne Zeit erzählt worden. Das ist der »historische Index«, der das ur-geschichtliche Bild vom Paradies in der industrialisierten Moderne erstmals »zur Lesbarkeit« kommen lässt (GS V, 577f.; BM, 291). Dass diese Möglichkeit nicht verwirklicht, sondern die alte, obsolet gewordene ungerechte Eigentums- und Herrschaftsordnung fortgesetzt wird, lässt die Moderne zur Hölle werden.

III.

Das Höllen-Motiv stammt aus den bereits 1927 begonnenen ersten Entwürfen zur *Passagenarbeit* (GS V, 991–1063). Das Fehlen dieses Motivs im Exposé von 1935 hat Adorno, wie eingangs erwähnt, in seinem *Hornberger Brief* scharf kritisiert, denn für ihn entzieht die Preisgabe des Höllen-Motivs demjenigen des ur-geschichtlichen Paradieses seine gegenwärtige Evidenz und Plausibilität (BW, 140ff.). Adorno warnt Benjamin vor einem Rückfall der Darstellung in Archaisches, der wie bei C.G. Jung oder Ludwig Klages eine »Unmittelbarkeit

des Urzustandes als Wahrheit« (BW, 142) erscheinen ließe, und fordert eine »Restitution der Theologie oder lieber eine Radikalisierung der Dialektik bis in den theologischen Glutkern hinein« (BW, 143).

Auf das Fehlen einer direkten Antwort Benjamins ist ebenfalls bereits eingangs hingewiesen worden. Eine indirekte Antwort bietet jedoch eine Reflexion, die Benjamin noch vor Juni 1935 aus den ersten Entwürfen in einer leicht veränderten Fassung in das Konvolut »N« des *Passagen*-Manuskripts übertragen hat:¹⁶

»Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts« – die hätte kein Interesse, wenn man es so versteht, daß im Bestand des neunzehnten Jahrhunderts urgeschichtliche Formen sollten wiedergefunden werden. Nur wo das neunzehnte Jahrhundert als originäre Form der Urgeschichte würde dargestellt werden, in einer Form also, in welcher sich die ganze Urgeschichte in solchen Bildern neu gruppiert, die im vergangenen Jahrhundert zuständig sind, hat der Begriff von einer Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts seinen Sinn. (GS V, 579)

Ganz entgegen Adornos Befürchtung geht es Benjamin nicht darum, wie Klages oder Jung urgeschichtliche Formen *im* 19. Jahrhundert aufzuspüren, sondern um die Verdeutlichung der urgeschichtlichen Form *des* 19. Jahrhunderts: die Aktualisierung des paradiesischen Motivs der klassenlosen Gesellschaft (GS V, 47). Adornos Kritik und seine Forderung nach einer Wiedereinsetzung der Theologie geht somit an Benjamins Ansatz vorbei, denn für diesen gelingt eine adäquate Erfassung des modern-urgeschichtlichen gesellschaftlichen Status quo nur einer theoretischen Konzeption, der eine Vergegenwärtigung der im 19. Jahrhundert relevanten urgeschichtlichen Bilder gelingt. Gefordert ist somit eine Theologie (oder Theorie), die dem urgeschichtlichen Zustand (oder der Praxis) der Moderne überhaupt gerecht werden kann. In diesem konzeptionellen Zusammenhang hat Benjamin, so die These der vorliegenden Ausführungen, das Paradies-Paradox aktualisiert und gerade dadurch erst plausibel inszeniert, dass er es an die spezifisch moderne Weltauffassung anpasst und aus seiner Bindung an das traditionelle Höllen-Motiv löst.

Schließlich enthält das überlieferte Motiv der Hölle in seinem gespannten Gegensatz zu dem des Paradieses den im Monotheismus zentralen konstitutiven Gehalt der Infralapsarität als Antrieb, Auslöser und Bedingung der Möglichkeit traditioneller Heilsgeschichte. Auf diese Weise, als offene theologische Struktur, war die Hölle relevant in der tief-gläubigen Welt des Barock, deren extreme infralapsarische Gespanntheit Benjamin im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* eindrucksvoll anhand der Allegorie verdeutlicht hat. Dem barocken Allegoriker mit seinem Überschuss an Subjektivität tritt in der gesell-

schaftlichen Wirklichkeit »das Hohngelächter der Hölle« (GS I, 401) entgegen; aber er erwacht »in Gottes Welt« (GS I, 406), im Paradies.¹⁷ In der Moderne fehlt diese Möglichkeit zu einem (wie immer auch treulosen) allegorischen Überspringen von der hoffnungslosen Welt der Dinge zur Auferstehung.¹⁸ Stattdessen erscheint nun die materielle Welt (im Status des modischen immergleichen Neuen) als solche völlig ausweglos. In den Worten Benjamins: »Die Entwertung der Dingwelt in der Allegorie wird innerhalb der Dingwelt selbst durch die Ware überboten.« (GS I, 660)

Die Allegorie ist deswegen nicht etwa preiszugeben; stattdessen bildet sie die »Armatur der Moderne« (GS I, 681). Die »Spuren des Ingrimms« (GS I, 671), die für Benjamin die moderne Allegorie Baudelaires im Gegensatz zur barocken aufweist, bezeugen nämlich einen entscheidenden Perspektivwechsel als Reaktion auf den Ausfall infralapsarischer Spannung. Indem die moderne Allegorie Baudelaires die Leiche nicht mehr nur von außen, sondern auch von innen sieht (GS V, 415; GS I, 684), stellt sie zugleich ihr eigenes Problem dar: Der Wegfall der Hinsicht auf Paradies und Auferstehung liefert die Menschen ausweglos an die eigene Vergänglichkeit aus und damit aber an eine Welt, in der die von ihnen selbst gemachten Dinge und Verhältnisse als eigenständig und unkontrollierbar erscheinen, wenn nicht gar als übermächtig und bedrohlich.

Für Benjamin besteht hier eine »Antithese zwischen Allegorie und Mythos«, und er hält entsprechend fest: »Baudelaire dankt es dem Genius der Allegorie, wenn er dem Abgrund des Mythos, der seinen Weg ständig begleitete, nicht anheimfiel.« (GS V, 344) Der Gegner der Allegorie ist dann allerdings nicht wie im Barock die antik-heidnische Bilderwelt, sondern eben der *neue* Mythos, der im Traumschlaf-Zustand des Kapitalismus zum Bestandteil der sozialen Verhältnisse geworden ist. Die Allegorie Baudelaires verdeutlicht innerhalb der nur scheinbar rationalen urgeschichtlichen Welt der Moderne die alltägliche Wirksamkeit verborgener Wahrnehmungs-Strukturen, die in ihrer Irrationalität theologisch geprägt sind, aber ganz ohne die traditionelle infralapsarische Spannung von Paradies und Hölle auskommen und sich mithin auch nur einer urgeschichtlich-modern erneuerten Theologie erschließen.

Für eine solchermaßen veränderte Theologie erlangen in der modernen Welt, in der von Menschen geschaffene Dinge das Leben der Menschen bedingen und die monotheistische Erlösungs-Religion ihre unmittelbar-alltägliche Deutungs-Relevanz verloren hat, antike Referenzräume überraschend aktuelle Bedeutung. Von Benjamin im Abschnitt »C: antikisches Paris, Katakomben, démolitions, Untergang von Paris« versammelte chthonische Motive wie das der Schwelle, des (Sieges-)Tores und der Grenze, des Abstiegs in die Unter-

welt, des Kellers, der Katakomben, aber auch der Kanalisation oder der Métro (GS V, 133–155) bezeugen dann nicht nur ein geographisches Nachleben des Längst-Vergangenen.¹⁹ Vielmehr offenbart sich in ihnen auch die Auslieferung der modernen Menschen an einen Kosmos von urgeschichtlichen Bedeutungen, die selbst fetischistisch vergöttlicht, nämlich ihren Produzenten gegenüber verselbständigt worden sind und als undurchschaute Wunschbilder im Alltagsleben fortwirken.²⁰

Auf diese Weise sind im 19. Jahrhundert *neue* kapitalistische Mythen wie Wachstum, Profit und Schulden nicht bloß neue Erzählungen, sondern generieren einen heillos gespenstischen *ur-alten* Zustand, so dass die Moderne mit dem Ausfall jeder infralapsarischen Spannung erscheint wie eine gleichsam prälapsarische Welt vor der Etablierung des ethisch rigorosen Monotheismus. Diesen Zusammenhang präsentiert Benjamin in seinem Aufsatz zu Johann Jakob Bachofen.²¹ Der Clou dieses etwa zeitgleich mit dem Exposé von 1935 entstandenen Textes liegt in der Betonung der Kompatibilität eines prälapsarischen Moments mit der Moderne: Das andere Bild der Ur-Geschichte, das der Schweizer Altertumsforscher mit seinem *Mutterrecht* seinen Zeitgenossen im Widerspruch zu geläufigen Vorstellungen über die Ursprünge von Gesellschaft und Religion präsentiert (GS II, 220), entspricht genau dem Ausfall der heilsgeschichtlich-infralapsarischen Spannung, in dem das urgeschichtlich-moderne Moment in der Gegenwart des 19. Jahrhunderts besteht. Dieselbe Diagnose einer ur-geschichtlichen Form des 19. Jahrhunderts hat für Benjamin auch der begeisterte Bachofen-Leser Franz Kafka seiner eigenen Gegenwart gestellt, indem er den theologisch-heilsgeschichtlichen Bezugspunkt des verlorenen Paradieses mit dem anthropologisch-urgeschichtlichen Paradigma der »Sumpfwelt« (GS II, 428, 1192) überblendet.²² Auf dieser Grundlage kommt Benjamin im 1934 veröffentlichten Kafka-Aufsatz zu der Einsicht, dass die »hetärische ›Sumpfwelt‹ des Schicksals« keine Chance mehr auf eine »Befreiung vom natürlichen Leben« zulässt.²³ Und in einer Vorstudie zum selben Text notiert er: »Schamlosigkeit der Sumpfwelt. Ihre Macht liegt in ihrer Vergessenheit.« (GS II, 1213)

Den paradoxen Befund, dass die Sumpfwelt ihre Präsenz in der Moderne gerade ihrer Vergessenheit verdankt,²⁴ hat Benjamin besonders hervorgehoben: »Daß diese Stufe vergessen ist, besagt nicht, daß sie in die Gegenwart nicht hineinragt. Vielmehr: gegenwärtig ist sie durch diese Vergessenheit.« (GS II, 428) Benjamin räumt allerdings ein, dass diese Erfahrung »tiefer geht als die des Durchschnittsbürgers, trifft auf sie auf« (GS II, 428).

Die Sumpfwelt-Diagnose ist demnach keine Literatur-Interpretation sondern Gesellschafts-Kritik. Wenn Benjamin festhält, dass dem *Durchschnitts-*

bürger gar nicht bewusst ist, dass die vergessene prälapsarisch theologische Struktur der Moderne deren Sumpfwelt-Charakter alltäglich reproduziert, dann beschreibt er denselben Mechanismus, der in Marx' Nebelwelt regiert. Die Sumpfwelt, in der einfache Sachen unförmig geworden sind, ist die Welt von Odradek.²⁵ Die von Kafka in der Erzählung *Die Sorge des Hausvaters* skizzierte Zwirnspeule, die aufrecht stehen, sich fortbewegen und sogar in einfachen Sätzen sprechen kann,²⁶ repräsentiert die »Form, die die Dinge in der Vergessenheit annehmen. Sie sind entstellt« (GS II, 431).

Diese Entstellung ist eine unkontrollierbare Nebenwirkung der als Fetischcharakter der Warenform beschriebenen Verlebendigung der Dinge in der modernen, komplett von den Menschen geschaffenen *neuen* (oder: zweiten) Natur der Moderne und hat ihren Gegenpol in einer Verdinglichung der Menschen. Ganz in diesem Sinne postuliert Benjamin 1938/39 im Briefwechsel mit Adorno nicht nur die Möglichkeit einer »Einfühlung in den Tauschwert der Ware« (GS V, 488), sondern auch eine Verselbständigung der Ware gegenüber dem Konsumenten. Die Rede von der »Wareseele« (GS V, 466; GB VI, 183), in die der Kunde sich einfühlt, impliziert schließlich eine Verlebendigung des Produkts, die darauf zurückgeht, dass das Ding als Ware zugleich zum Projektionsfeld einer schillernden Vielfalt unterschiedlichster Bedeutungen geworden ist und von sich aus flexibel auf unterschiedlichste Bedürfnisse zu reagieren scheint (GS I, 588).²⁷ Dem Kunden selbst ist dieser Vorgang einer Verlebendigung indes gar nicht bewusst. Vielmehr erscheint der »Selbstbeobachtung oder inneren Erfahrung« der Gegenstand durchaus als »anorganische Materie« (GB VI, 190).

In der Sumpfwelt sind weder Dinge noch Menschen, was sie scheinen. Diesen Eindruck hat zeitgenössisch die Schauerliteratur von Edgar Allan Poe über Mary Wollstonecraft-Shelley bis zu E.T.A. Hoffmann erfindungsreich variiert. Benjamin interessiert sich allerdings weniger für literarische Diskurse als für eben die alltäglichen Täuschungen, die für ihn am deutlichsten sichtbar werden an der Prostituierten, der käuflichen Frau, die ihm als zugleich Ware und Verkäuferin leibhaftig die »Dialektik der Warenproduktion im Hochkapitalismus« (GS V, 417; BM 235 ff.) verkörpert. Dabei, so Benjamin, »erscheint die Frau nicht nur als Ware sondern im prägnantesten Sinne als Massenartikel« (GS V, 437). Indem nämlich die vom »Werk der Schminke« (GS V, 437) bezeugte Professionalisierung eine zunehmende Ununterscheidbarkeit erzeugt, wird auch an lebendigen Menschen deutlich, wie die neuen, massenhaften Herstellungsverfahren zu zahllosen Imitationen führen, in denen der Schein sich in der Ware niederschlägt (GS V, 436). Diese durch die Erniedrigung zur Ware bewirkte Austauschbarkeit betrifft allerdings alle Menschen, die zur Re-

produktion ihrer physischen Existenz, ihres *bloßen Lebens*, sich selbst als Ware Arbeitskraft verkaufen müssen.

Für Benjamin liegt in dieser Einsicht in die massenhafte Entfremdung der Menschen in der Moderne die »einzigartige Bedeutung Baudelaires« (GS V, 405). Schließlich bewirken die neuen, zum Bestandteil der Wahrnehmung gewordenen Mythen ja gerade, dass diese ungeheuren Entstellungen der Menschen im modernen Alltag in aller Regel geflissentlich übersehen und damit alltäglich *vergessen* werden. Dieser ungeheuren Dimension des Vergessens tritt Baudelaires Allegorie entgegen, indem sie anhand der gesellschaftlich marginalisierten Gruppe der Prostituierten die modernen Entstellungen plötzlich grell augenscheinlich werden lässt. Diese Wirkung der Allegorie als »Antidoton gegen den Mythos« (GS I, 677) und mithin gegen die Vergessenheit der Präsenz der Sumpfwelt verdeutlicht Benjamin in einem Eintrag der *Passagenarbeit* anhand eines längeren Zitats aus einem Text Adornos über Alban Berg:

»Wie für Baudelaire aber wurde für ihn der käufliche Blick einer aus der Vorwelt. Der Bogenlampen-Mond der großen Stadt scheint ihm aus dem hetärischen Zeitalter. Er braucht ihn, dem See gleich, nur zu spiegeln und das Banale offenbart sich als das lange Gewesene: die Ware des neunzehnten Jahrhunderts gibt ihr mythisches Tabu preis.« (GS V, 344)²⁸

IV.

Anders als Künstler wie Berg oder Baudelaire ist es dem *Durchschnittsbürger* verwehrt, seinen Blick auch nur einmal über den Rand der Sumpfwelt hinaus zu erheben, so dass er sein Dasein ganz im Bann des Fetischs Ware fristet. Diese Sumpfwelt-Diagnose hat Auswirkungen auf die Behandlung der ethischen Frage nach Verantwortung und Schuld. Im Fragment *Kapitalismus als Religion* war noch die Rede von einem »ungeheuren Schuldbewusstsein, das sich nicht zu entschüden weiß« (GS VI, 100f.), so dass schließlich Gott selbst in die Verschuldung mit einbegriffen wird. Diese Darstellung entspricht ganz dem infralapsarischen Setting. In der *Passagenarbeit* und ihrem Umfeld wird hingegen Schuld nicht mehr metaphysisch behandelt, sondern gesellschaftlich. Entsprechend dem prälapsarischen Setting geht es bei Schuld nun um die »Selbstverherrlichung des Subjekts, die jede Besinnung auf die schuldhafte Verfassung seines eigenen menschlichen Wesens ausschließt.«²⁹ Diese neue »zweite« Schuld der Schuldvergessenheit³⁰ besteht nicht mehr gegen Gott, sondern zwischen den Menschen: »als Auflösung der Kooperation, Zunahme von Entfremdung«.³¹

Entgegen der Befürchtung Adornos hat Benjamin den »theologischen Glutkern« (BW, 143) nicht etwa erlöschen lassen. Wohl aber hat er seinen Wirksamkeitsbereich verschoben von einer spitzfindig-subtilen dialektischen Theorie zur handfest-plumpen Dialektik der Sumpfwelt-Praxis, in der nicht mehr die Sehnsucht nach Erlösung oder die Überzeugung von der Notwendigkeit einer besseren Welt in den Menschen glüht. Vielmehr brennen die meisten Menschen lichterloh für eine permanente Feier des Kultus des Kapitalismus qua Profit, Konsum und Schulden.

Durch die Beschreibung der Moderne als Sumpfwelt leistet Benjamin eine materialistische Aktualisierung im Frühwerk, etwa in dem Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (GS II, 147–157), transzendental-abstrakt behandelte theologischer Gehalte, die auf diese Weise eine ganz neue negative Qualität erhalten. Darauf hat Buck-Morss hingewiesen: »Der Sündenfall, durch den die Natur den Menschen entfremdet wird, kennzeichnet genau die Warenproduktion in ihrer historischen Besonderheit – so viel geht auch aus den frühen Texten von Marx hervor.« (BM, 291) Wenn sich in der von abstrakter Arbeit bestimmten modernen Produktionsweise der Verlust der Unmittelbarkeit der paradiesischen adamitischen Namenssprache in einem nur noch mittelbaren Verhältnis zwischen Mensch und Welt aktualisiert (BM, 292), dann ist der Sündenfall selbst den Menschen gar nicht mehr als verwerflich präsent, sondern zu einem unbekümmert gelebten und permanent reproduzierten Bestandteil ihrer Alltagswelt geworden. Der moderne Mensch ist dann insofern in eine prälapsarische Welt zurückgefallen, als er bedenkenlos hinnimmt, einer zwar selbst geschaffenen, aber letztlich bedrohlich, wenn nicht feindlich erscheinenden Umwelt ausgeliefert zu sein, so dass ein kompletter Ausfall der Ethik, ja deren Verrat an den Mythos erfolgt. Die moderne Sumpfwelt verfällt der Schamlosigkeit, weil in ihr das *bloße Leben*, und damit Unfreiheit, Verblendung und Entfremdung als vermeintliches Schicksal erscheinen.

In der *Kritik der Gewalt* hat Benjamin diesem Moment des »bloßen Lebens« noch das messianische Potential des »Lebendigen« entgegengehalten (GS II, 200f).³² In späteren Schriften wird diese entelechetische Hoffnung nicht mehr repliziert. Vielmehr identifiziert Benjamin bereits Ende der zwanziger Jahre in der totalen Hingabe ans Schicksal die »sündigste, die sträflichste Wonne« (GS V, 1056f.) des Spielers und bescheinigt in einem Brief an Adorno im Dezember 1938 dem Verhaltensmuster des Hasardspiels, als Grundmuster der Börsenspekulation, die Verbreitung der »Einführung in den Tauschwert« (GB VI, 190) und damit die ethische Indifferenz und Passivität maßgeblich befördert zu haben.³³ Da diese Verfehlung nichts weniger betrifft als den Verrat

der technisch möglichen gesellschaftlichen Emanzipation an den neuen Mythos des Kapitalismus, liegt auch ihr kein diskret-metaphysischer, sondern ein handfest-materialistischer Gehalt zugrunde. Das verdeutlicht eine berühmte Feststellung Benjamins: »Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos.« (GS V, 505) Die schulterzuckende Hinnahme des ökonomisch überhaupt nicht mehr notwendigen Vorhandenseins von Bettlern bringt unübersehbar den neuen *zweiten* sündhaften Charakter der Moderne zum Ausdruck und führt auf die materielle Seite der Schamlosigkeit der modernen Sumpfwelt. Wenn der Text vom Paradies exklusiv für das industrialisierte 19. Jahrhundert geschrieben wurde, dann sind seine konkreten Adressaten die Privat-Eigentümer von Produktionsmitteln und ihre couponschneidenden Profiteure. Anders gesagt: Die Bourgeoisie ist es, die sich im Text vom Paradies als »gemeint« (GS I, 695) erkennen muss, damit das wahre Bild der Vergangenheit in der Gegenwart festgehalten werden kann.

Diesen Klassencharakter der modernen Schuld hat Benjamin besonders stark akzentuiert, indem er das Ausbleiben der erstmals technisch möglichen Realisierung des Paradieses mit der wiederholten ausdrücklichen Identifizierung des Bürgertums mit dem »Traumkollektiv« (GS V, 491, 493f., 571, 580, 1033) auf die antagonistische Klassenstruktur der kapitalistischen Ökonomie zurückführt. Indem Benjamin auf diese Weise »den Schein der Masse durch die Realität der Klasse« (GS V, 469) zerstreut, widerlegt er Adornos Befürchtung, dass nach dem Muster C.G. Jungs eine Verwendung der Kategorie des Kollektivbewusstseins unausweichlich zu einer Ablenkung »von der wahren Objektivität und ihrem Korrelat, nämlich der entfremdeten Subjektivität« (BW 141f.) führen müsse. Eben diese »wahre« Wirklichkeit wird bei Benjamin nämlich als wünschenswert konkrete Klassenfrage behandelt: Weil die Produkte und die Möglichkeiten der Technik in der Moderne zu Waren und damit zum Besitz einer bestimmten Klasse geworden sind, erfolgt statt der Realisierung des Paradieses für alle (bis heute) lediglich die Privatisierung der immer größeren Profite durch das Bürgertum (BM, 153).

Benjamin erfasst den Klassencharakter der kapitalistischen Ökonomie (mit Marx) in ihrer »Zweideutigkeit«, die für ihn daran sichtbar wird, dass Maschinen »die Ausbeutung verschärfen statt das menschliche Los zu erleichtern« (GS V, 499). Schon in der *Einbahnstraße* hat er diesen Zusammenhang festgehalten, indem er nicht nur auf die »Profitgier der herrschenden Klasse« (GS IV, 146ff.) hinweist, sondern auch auf die geläufige Verwechslung der Fortschritte der Technik mit einem Fortschritt der Gesellschaft. Und in *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* führt er an, dass der Gebrauch der Technik stets gemäß der herrschenden Eigentumsordnung erfolgt (GS I,

468, 507; GS VII.1, 383). Entsprechend resümiert Benjamin im zweiten *Exposé* von 1939: »Le siècle nà pas su répondre aux nouvelles virtualités techniques par un ordre social nouveau. [Das Jahrhundert hat es nicht vermocht, auf die neuen technischen Möglichkeiten mit einer neuen Gesellschaftsordnung zu antworten.]« (GS V, 76)

Auch in der *Passagenarbeit* bildet die Offenlegung dieser Zusammenhänge ein zentrales Thema. Benjamin erfasst die materielle Grundlage der Schamlosigkeit der Sumpfwelt anhand des Rückzugs der Bürger aus der Öffentlichkeit in die »Gemütlichkeit« (GS V, 431 f.) heimeliger Privatbereiche. Über dieses typisch bourgeoise Bedürfnis, im Privaten eine Zuflucht vor dem Politischen zu finden, hat er bereits in der *Einbahnstraße* ein vernichtendes Urteil gefällt: »Politisches Bekenntnis, Finanzlage, Religion – das alles will sich verkriechen, und die Familie ist der morsche, finstere Bau, in dessen Verschlügen und Winkeln die schäbigsten Instinkte sich festgesetzt haben.« (GS IV, 144) Schließlich reproduziert eben diese Rückzugs-Bewegung beständig die schamlose Sumpfwelt als einen Zustand, in dem die Gesellschaft »unter dem Gewicht ihrer eigenen Erzeugnisse in einen Dämmerungsbereich aus Traum und Mythos versunken ist.« (BM, 267)

Den »Abdruck« dieser Sumpfwelt-Diagnose in der *Passagenarbeit* belegt das Motiv vom Bürger im »Gehäuse« (GS V, 1035), den Benjamin in dem 1931 entstandenen Aufsatz *Der destruktive Charakter* so treffend als »der Etui-Mensch« (GS IV, 397 f.; GS I, 671) bezeichnet hat. Für Benjamin steht der moderne Höhlen-Bewohner (GS V, 286) freilich Modell für eine historisch-konkrete Diagnose des 19. Jahrhunderts und beschreibt kein abstrakt- oder überzeitlich-menschliches Verhalten an sich.³⁴ Da das Motiv der »Aushöhlung« (GS V, 440) Benjamin als Ausdruck der von der »Einfühlung in die Wareenseele« (GS V, 466) beförderten für das 19. Jahrhundert so typischen Selbstentfremdung gilt (BM, 233), bezeichnen Motive wie der Hohlraum, die Grotte oder das Aquarium die Präsenz der Sumpfwelt in der Moderne und müssen – mit Benjamin – auch einer historisch-politischen Bewertung unterzogen werden.

Zu eben diesem Zweck hat Benjamin dem eigentümlichen Habitat der Sumpfwelt eine eigene ethnologische Studie gewidmet, begibt sich aber zum Zwecke der Feldforschung nicht in fremde entfernte Räume, sondern in die entfernte Zeit seiner eigenen *Berliner Kindheit um 1900*, die schon wegen der Betrachtung aus einer Distanz von gut drei Jahrzehnten heraus nur noch fremd erscheinen kann. Zudem werden das Kind und sein erwachsener Betrachter trotz ihrer personalen Identität dadurch unüberbrückbar voneinander getrennt, dass jeder, der einmal Gehen gelernt hat, das Gehen nicht mehr lernen kann (GS IV, 267).

Benjamins bekannte Prämisse, nach der ein für Kinder spezifisches die Welt verstellendes Missverstehen Wege ins Innere der vom Vergessen entstellten Welt weisen kann (GS IV, 260f.), findet ihre weniger bekannte Grenze im Klassencharakter der Wilhelminischen Gesellschaft. So hält er ausdrücklich fest, dass seine Darstellung nur solche Großbürger-Kinder betrifft, die wie er selbst im »Quartier Besitzender« (GS IV, 287) eingeschlossen lebten – und nicht umhinkamen, Arme zynisch als »Reiche, nur ohne Geld«³⁵ wahrzunehmen. Die Grundlage aber dafür, dass selbst das hochbegabte sensible Kind bei aller Originalität seiner Wahrnehmung aus dem Klassenstatus des Bürgertums als endemischer Mikrokosmos nicht herauskonnte, liefert die schamlose moralische Verfassung der Eltern, bei denen Ideale ebenso unbenutzt abseits stehen wie das gute Geschirr im Buffetschrank.³⁶

Diese in Hinsicht auf das Sumpfwelt-Topos entscheidenden Aussagen finden sich in Manuskript-Fassungen, die wohl Ende des Jahres 1934 abgeschlossen waren, und damit genau in dem Zeitraum, in dem Benjamin das infralapsarische Setting mit dem Motiv der Moderne als Hölle preisgegeben hat. Im Vordergrund steht stattdessen die Einsicht, dass der Rückzug der Bürger ins Private seine Kehrseite in einer Preisgabe aller politischen oder historischen Emanzipations-Ansprüche hat.

Wenn bei dieser Lesart Benjamins nachträgliche Distanzierung von der Ausklammerung sozial-politischer Fragen bei den Eltern zentral steht, erscheint als Thema der *Berliner Kindheit* nicht (nur) »das Rätselhafte unter der Oberfläche alltäglicher Orte, Dinge und Worte« und der Text insgesamt nicht (nur) als »Ausdruck einer tiefen Sehnsucht nach der Kindheit« und »ihrer Uneinholbarkeit«.³⁷ Vielmehr leisten die kurzen, von Benjamin immer wieder neu arrangierten Stücke (auch) Kritik am Fetisch-Bann der Sumpfwelt, der das Bürgertum in einem Zustand ethischer Indifferenz verharren lässt und vom guten Handeln für das Paradies abhält. Diese Ausrichtung hat Benjamin selbst nahegelegt, indem er die *Berliner Kindheit* als alternative Darstellung auch in der *Passagenarbeit* behandelte Zusammenhänge bezeichnet. In seiner Antwort auf Adornos Kritik am Exposé von 1935 bestimmt er zu ihrem spezifischen Thema »[d]ie Urgeschichte des 19^{ten} Jahrhunderts, die im Blick des auf seiner Schwelle spielenden Kindes sich spiegelt« (GB V, 144). Dieses »ganz andere Gesicht« tritt dem Leser am Ausgang der Betrachtungen in der Gestalt des »bucklicht Männleins« entgegen (GS IV, 302ff.; GS VII, 429f.).³⁸ Der Verwandte Odradeks, der noch ganz direkt vor die Kinder hintritt und sie offen anspricht, für die Erwachsenen hingegen nur mehr im Augenwinkel flüchtig als Ärgernis zu erahnen ist, soll die schamlosen Bürger am Ende des Textes verstören und wachrütteln.

V.

Ein Gegenbild zu dieser noch gegenwärtig fest etablierten bürgerlichen Schamlosigkeit liefert Benjamin der »Berufsrevolutionär« (GS V, 428) Louis Auguste Blanqui, der zeitlebens so erbittert wie erfolglos für den gewaltsamen Umsturz der bestehenden Ordnung gekämpft hat. Marx' bekannter Abwertung Blanquis zum »Offizier der Insurrektion« und »Alchimisten der Revolution« (MEW 7, 273) schließt Benjamin sich ausdrücklich nicht an. Stattdessen spricht er Blanquis politischem Handeln exklusiv eine von Baudelaire ansonsten der Welt vergeblich abverlangte Qualität zu: »Blanquis Tat ist die Schwester von Baudelaires Traum gewesen.« (GS I, 604)³⁹

Diese Einschätzung im Schlussabschnitt von *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* erhellt, wie Benjamin Blanqui in den Zusammenhang der Baudelaire-Interpretation der *Passagenarbeit* eingefügt hat:⁴⁰ Die Verbindung zwischen beiden liefert ihre »verbissene Wut« und »der terroristische Wunschtraum« (GS I, 516). Der Tenor dieser Interpretation kommt erneut in der zwölften der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* zum Ausdruck, denn die dort getroffene Feststellung, der Sozialdemokratie sei es gelungen, die Erinnerung an Blanqui binnen drei Jahrzehnten fast vollständig auszulöschen (GS I, 700), rekuriert auf das bei diesem noch klar vorhandene Bewusstsein von der eigenen Gegenwart als eines schon schamlos falschen, nämlich »zerstörungswürdigen« (GS I, 1244) Zustands. Blanqui beweist, dass es einem Angehörigen der Bourgeoisie sehr wohl gelingen kann, das 19. Jahrhundert als Urgeschichte zu lesen und sich im Text vom Paradies als gemeint zu erkennen. Für Benjamin hat er in der in seinem letzten Kerker verfassten Schrift *L'éternité par les astres* mit atemberaubend radikaler Konsequenz das ideologische Muster der Naturalisierung zu einer kosmologischen Dimension ausgedehnt, so dass die bestehende Welt in ihrer absoluten Ausweglosigkeit nur noch ganz unmittelbar als Hölle erscheinen konnte (GS V, 169f.).⁴¹

Einen Beleg für diese Deutung Benjamins liefert seine Beurteilung von Blanquis »Weltansicht« in einem Brief an Max Horkheimer vom 6. Januar 1938: »Sofern die Hölle ein theologischer Gegenstand ist, kann man sie [Blanquis Weltsicht] in der Tat eine theologische nennen.« (GS V, 169; GB VI, 9f.) Da es kaum vorstellbar erscheint, die Hölle als nicht-theologischen Gegenstand zu denken, betrifft Benjamins Zweifel wohl eher die Kompatibilität von Blanquis Hölle ohne Jenseits mit der traditionellen infralapsarisch-heilsgeschichtlichen Theologie. Blanquis Hölle entspricht stattdessen Benjamins prä-lapsarischer Sumpfwelt-Theologie, die ihren adäquaten Ausdruck in einem im Konvolut »N« festgehaltenen Strindberg-Zitat findet: »Die Hölle ist nichts, was uns bevorstünde – sondern dieses Leben hier.« (GS V, 592)

Schon die häufigen Bezugnahmen auf Blanqui im 1939 verfassten zweiten Exposé *Paris, Capitale du XIX^{te} Siècle* verdeutlichen seine zweifellos große Bedeutung für Benjamin.⁴² Entscheidend für dessen außerordentliche Begeisterung über seinen »seltsamen Fund« (GB VI, 9) war aber wohl insbesondere der glückliche Umstand, dass mit Blanqui das 19. Jahrhundert selbst Benjamins Sumpfwelt-These über eben dieses bestätigt, denn anders als seine tieftraum schlafenden Zeitgenossen weist Blanqui bereits seiner eigenen Gegenwart einen von jeglichen heilsgeschichtlichen Kompensations-Möglichkeiten abgesperrten unausweichlichen Höllen-Status zu.⁴³

Die Entdeckung dieses Motivs bei Blanqui hat Benjamin in seine Baudelaire-Deutung eingehen lassen. So findet sich in dem 1938 fertiggestellten Aufsatz *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* nicht nur die Behauptung eines engen Zusammenhangs zwischen dem geheimniskrämerischen Berufsverschwörer und dem rätselkrämerischen Allegoriker (GS I, 519), sondern auch die Auffassung von einer Vorbildfunktion Blanquis für Baudelaires »Satanismus« (GS I, 524ff.). Ein Jahr später bilden in *Über einige Motive bei Baudelaire* der Topos der Hölle und der des Hasardspiels zusammen das Grundmuster der Ewigen Wiederkehr, denn höllisch ist der Zwang des ständigen Neubeginns und die Unmöglichkeit von Vollendung (GS I, 635f.).

Auf die Entschärfung der Sprengkraft dieses Gedankens durch eine epistemologische Lesart in früheren Aufzeichnungen Benjamins ist bereits hingewiesen worden. Erst mit Blanqui erfolgt nun eine ontologische Lesart, die zum einen dessen Lehre selbst betrifft, nach der in unzähligen Parallel-Welten von jedem Menschen unzählige Doppelgänger existieren.⁴⁴ Zum anderen bezeugt für Benjamin diese naiv-realistische Fassung der Ewigen Wiederkehr die Außerkraftsetzung der infralapsarischen Heilsgeschichte in der Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts. Und diese Einsicht wird nicht etwa als diskursiver Paradigmen-Wechsel hübsch akademisiert und dadurch politisch entwertet, sondern mustergültig historisch-materialistisch hergeleitet: Benjamin sieht im etwa zeitgleichen Aufkommen der Lehre von der Ewigen Wiederkehr bei Baudelaire, Blanqui und Nietzsche eine Reaktion auf ökonomische und politische Verhältnisse, die geprägt sind von Wiederholung und von Immer-Gleichem (GS V, 168–178; GS I, 673, 1153).⁴⁵

Die Einsicht in die Kompatibilität der Sumpfwelt-Moderne mit Blanquis Hölle nimmt ungeachtet der von ihr bewirkten *neuen* Ausrichtung der Fragment-Sammlung das *alte* Thema der Kennzeichnung der in ihrer spielerischen Beförderung von Entfremdung, Verdinglichung und Warenfetischismus verheerenden modernen Funktion der Mode und ihrer willigen Erfüllungsgehilfin der Reklame auf. Im Exposé von 1935 bescheinigt Benjamin der kapitalistischen

Warenwirtschaft die beständige Reproduktion der bloßen Phantasmagorie des (modischen) Neuen. Für ihn bildet dieses paradoxe Prinzip, nach dem Neues als Altes und zugleich Immer-Gleiches erscheint (GS V, 47), die »Quintessenz des falschen Bewußtseins, dessen nimmermüde Agentin die Mode ist« (GS V, 55). Eben hier setzt die Neuausrichtung nach 1937 an: In dem Rhythmus, den die Mode der Wirklichkeit der traumschlafenden Moderne aufprägt und der dem der Massenproduktion entspricht, sieht Benjamin nun eine adäquate Verkörperung für den Sinn des »Immerwiedergleichen« (GS V, 417; GS I, 680).

Die durch die Mode permanent beförderte »ewige Wiederkehr des Neuen« (GS I, 677) verleiht dem Triumph der prälapsarischen Wahrnehmung über die infralapsarische Heilsgeschichte im 19. Jahrhundert ihren sozial-politischen Sitz im Leben. In einer ironischen oder eher höllischen Bekräftigung des Historischen Materialismus findet in der geschlossenen Immanenz einer Welt, die selbst ihre eigene Wahrnehmung bestimmt, die Wiederholung als Struktur des Alltags ihren affirmativen Ausdruck in der Lehre von der Ewigen Wiederkehr als »true temporal formula of commodity fetishism«. ⁴⁶ Zugleich kommt für Benjamin der Ewigen Wiederkehr ihr besonderer »Glanz« (GS V, 429f.) als kompensatorisches Moment zu: Da angesichts der beschleunigten Abfolge von ökonomischen Krisen mit der Wiederkehr gesicherter Verhältnisse nur noch im Status der Ewigkeit zu rechnen war, funktionierte der durch den beschleunigten sozialen und technischen Wandel beförderte Erfahrungs- und Traditionsverlust als Entwertung alltäglicher Gewohnheiten und offenbarte erste Risse in der bis dahin vermeintlich glatten und harmonischen zeitlichen Fassade des Kapitalismus, wie sie die moderne Großstadt repräsentiert. ⁴⁷

Die in der *Passagenarbeit* versammelten Belege konfrontieren den modernen Fortschritts-Optimismus mit der im Gedanken der Ewigen Wiederkehr verkörperten bürgerlichen Tendenz zu einem bequemen Einrichten im aktuell Bestehenden: »Der Gedanke der ewigen Wiederkehr kam auf als die Bourgeoisie der bevorstehenden Entwicklung der von ihr ins Werk gesetzten Produktionsordnung nicht mehr ins Auge zu blicken wagte. Der Gedanke Zarathustras und der ewigen Wiederkunft und die gestickte Devise des Schlummerkissens »Nur ein Viertelstündchen« gehören zusammen.« (GS V, 175)

Dieser Verrat eines gesellschaftlichen Fortschritts, der nur im Wohlergehen aller bestehen könnte, an den eigenen ökonomischen Klassen-Vorteil reproduziert beständig die Schamlosigkeit der Sumpfwelt und ist allein durch das Bürgertum verschuldet. Für Benjamin hat Kafka im *Process* diese Situation mustergültig dargestellt: Die Schuld des Bank-Prokuristen Josef K besteht darin, im schamlosen Nicht-Wissen um seine Schuld davon auszugehen, einfach-nur-so ein privilegiertes Leben als Bürger führen zu können. Genau deswegen

überlebt ihn die Scham, die er im Augenblick seines Verschwindens aus der Welt schockhaft erfährt. Sie überlebt ihn, weil sie nicht mit ihm aus einer Welt heraus kann, die objektiv-materiell von Schamlosigkeit geprägt ist. So ist alles, was von ihm im berühmten Schluss-Satz des *Process* übrig bleibt, »die Scham«, die gerade, indem sie ihn »überlebt«, zugleich die Urteilsvollstreckung nur nochmals bestätigt (GS II.2, 428): »Wie ein Hund!«;⁴⁸ ganz schamlos eben, entledigt sich die Sumpfwelt seiner.

Für Benjamin verleiht die geheime Gegenwärtigkeit der Vorwelt bei Kafka der Scham eine gesellschaftliche Grundlage. Da in der kritischen Perspektive Kafkas das Werk der Thora in der Moderne vereitelt worden ist, müsste Moses Werk erneut geleistet werden (GB IV, 478). Weil eben das aber noch nicht geschehen ist, skizziert Kafka eine Welt, die von der Notwendigkeit einer Wiederherstellung des ethischen Monotheismus gar nichts weiß, und offenbart eine Nebenwelt zur vermeintlich rationalisierten Moderne, in der hinter jeder unscheinbaren Rumpelkammer-Tür auf einem beliebigen Büro-Flur archaisch Unheimliches lauern kann wie etwa der »Prügler«.⁴⁹

Bei Kafka ist die Sumpfwelt und damit Blanquis Hölle stets mit präsent. Für das Alltagsleben der modernen *Durchschnittsbürger* trifft das nicht zu. Dieses lässt sich mit Giorgio Agamben zutreffend als Limbus beschreiben, denn die Bewohner dieser Vorhölle befinden sich in einem Zustand natürlicher Fröhlichkeit, weil der Entzug der Anschauung Gottes eine absolute Neutralität gegenüber dem Heil bewirkt.⁵⁰ Der Limbus schildert die soziale Wirklichkeit moderner kapitalistischer Gesellschaften nicht nur insofern angemessen, als gerade in der schamlosen Befreiung von jeder ethischen Verpflichtung und historischen Verantwortung das egoistisch individualisierte bürgerliche Glück der Moderne liegt. Stimmig ist das Bild vielmehr auch, weil dem selbstzufriedenen saturierten Bürger anders als dem notorischen Revolutionär Blanqui gar nicht bewusst ist, dass er sein gesamtes Leben nirgends anders denn in der Hölle verbringt.

Eben diese moderne Situation illustriert Benjamin in seinem letzten Text *Über den Begriff der Geschichte* im Bild vom Engel der Geschichte durch die Konfrontation der infralapsarischen mit der prälapsarischen Perspektive. Allein der Engel sieht ja überhaupt noch das Paradies, dem *wir* hingegen den Rücken zukehren und von dem *wir* uns ausgerechnet im Namen des Fortschritts, der das Paradies zum ersten Mal in der Geschichte technisch möglich gemacht hat, gesellschaftlich immer weiter fortbewegen (GS I, 697 f).⁵¹ Mit seinem berühmten Bild greift Benjamin in der IX. These sowohl das moderne Versäumnis einer Realisierung des Paradieses auf als auch die Voraussetzung dafür, nämlich den kompletten Verlust jeder *Hinsicht auf* das Paradies, durch

den die Moderne aussichtslos im höllischen Status der schamlosen Sumpfwelt verharret.

VI.

Benjamins hier spekulativ elaborierte Antwort auf Adornos Vorwurf verdeutlicht, dass das Fehlen des Motivs der Hölle im Exposé von 1935 nicht zu einem theoretischen Plausibilitätsverlust des Paradies-Topos führt und die Darstellung auch nicht insgesamt in archaische Muster zurückfallen lässt. Mit der Bestimmung der Moderne als schamlose Sumpfwelt erfolgt kein Rekurs auf ein politisch indifferentes kollektives Unbewusstes. Vielmehr wird das praktische Nicht-Wiedereintreten des technisch möglich gewordenen Paradieses als ökonomische Klassenfrage erkennbar.

Die *Passagenarbeit* ist damit alles andere als eine akademische Fingerübung. Ihr klassenkämpferischer politischer Gestus scheint in der akademischen Forschung aber zusehends schwer einholbar zu sein. In Buck-Morss' vor 25 Jahren erschienener Studie wurde dieses Motiv noch gründlich erörtert (BM, 338–346). Seitdem werden Benjamins Texte jedoch immer unbefangener als Fundus für medientheoretische, dekonstruktivistische, topologische, raumtheoretische, poetologische, psychoanalytische, anthropologische oder sonstige Aktualisierungen benutzt. Nun ist Aktualisierung zwar schon ein Grundbegriff bei Benjamin; aber ein Grundbegriff seines »historischen Materialismus« (GS V, 574) und nicht einer bürgerlich-akademischen Literatur-, Kunst- oder Medientheorie.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Walter Benjamin, *Exposé. Paris. Die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*, in: ders., *Das Passagen-Werk 1927–1940*, *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1982, Bd. V, 1237–1249; Schriften Benjamins werden im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert und mit der Sigle GS unter Angabe der Band-Zahl nachgewiesen. – Die an Adorno übersandte, von den Hg. als T^f bezeichnete Fassung zeigt nur geringfügige Abweichungen von der beim Institut für Sozialforschung eingereichten und von den Hg. als Druckvorlage gewählten Fassung M² (GS V, 45–59), auf die sich im Folgenden durchgängig bezogen wird.
- 2 Vgl. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928–1940*, hg. von Henri Lonitz, Frankfurt/Main 1994, 138–151, bes. 140ff. (Brief Adornos an Benjamin vom 2.–4.8.1935); Nachweise im Folgenden unter Angabe der Sigle BW.
- 3 Vgl. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, hg. von Christoph Gödde, Henri Lonitz, Frankfurt/Main 1995–2000, 6 Bde., hier Bd. V, 143. (Brief Benjamins an Gretel

- Karplus und Adorno vom 16.8.1935); Nachweise im Folgenden unter Angabe der Sigle GB mit Band-Zahl.
- 4 Vgl. Susan Buck-Morss, *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk* [1989], Frankfurt/Main 2000, 74 und 154f.; Nachweise im Folgenden unter Angabe der Sigle BM.
 - 5 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 1. Bd. [1867], in: ders., Friedrich Engels, *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 23, Berlin/Ost 1962, 105f.; Schriften von Marx und Engels werden im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert und mit der Sigle MEW unter Angabe der Band-Zahl nachgewiesen.
 - 6 Vgl. Otto Rühle, *Karl Marx. Leben und Werk*, Hellerau/Dresden 1928, 384f.
 - 7 Zu diesem Motiv in Benjamins Rezeption vgl. auch Andreas Greiert, *Anthropologischer Messianismus. Zum Marx-Bild Walter Benjamins*, in: *Weimarer Beiträge*, 64(2018)1, 22–42.
 - 8 Vgl. Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion* [1996], Frankfurt/Main 2001, 9–106, hier 72f.
 - 9 Vgl. ebd., 73.
 - 10 Zur Erinnerung an dieses sozial-revolutionäre Motiv, das in den eher abstrakten, meist dekonstruktivistischen oder topologischen Lesarten der letzten Jahrzehnte weniger Beachtung gefunden hat, vgl. Andreas Greiert, *»Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen«*. Zur Konstellation Benjamin - Agamben, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 37(2012)3, 305–331, bes. 322–325.
 - 11 Vgl. Karl Korsch, *Karl Marx. Marxistische Theorie und Klassenbewegung* [1939], hg. von Götz Langkau [1967], Reinbek 1981, 116. – Benjamin hat Korsch's Untersuchung wohl schon Ende 1936 im Manuskript gelesen. Dazu und zu Benjamins Korsch-Rezeption vgl. jetzt auch Jan Loheit, *Benjamins Material. Oder der Stoff, aus dem die Wunschbilder sind*, in: Frank Voigt u.a. (Hg.), *Material und Begriff. Arbeitsverfahren und theoretische Beziehungen Walter Benjamins*, Hamburg 2019, 261–285.
 - 12 In der Diskussion des Fragments herrscht mittlerweile die Tendenz, diesen Zustand angesichts der zunehmenden globalen Wirtschaftskrisen als eingetreten anzusehen. Vgl. dazu die Beiträge in: Mauro Ponzi u.a. (Hg.), *Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin*, Heidelberg 2017.
 - 13 Vgl. Georges Sorel, *Über die Gewalt* [1906], übers. von Ludwig Oppenheimer [1928], mit einem Nachwort von George Lichtheim, Frankfurt/Main 1981, 205–208.
 - 14 Vgl. Terry Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung* [1991], Stuttgart–Weimar 2000, 63–75.
 - 15 Vgl. Hermann Schweppenhäuser, *Kapitalismus als Religion. Eine Aufzeichnung Benjamins von 1921* [1990], in: ders., *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjamin'schen Denkens*, Lüneburg 1992, 146–152, hier 150.
 - 16 Vgl. zur früheren Fassung GS V, 1034; zur Datierung die Anmerkungen der Hg. in GS V, 1262. – Das Ausweichen Benjamins vor einer direkten Antwort gründet wohl nicht zuletzt in dem Wissen um eine unüberbrückbare Differenz zu Adornos Position in dieser Frage. Während dieser fordert, eine dialektische Theorie gegen die Wirklichkeit zu richten, ist Benjamin eher bemüht, dem Leser die Wirklichkeit einer Dialektik der Praxis vor Augen zu führen.
 - 17 Zu einer entsprechenden Deutung des Schluss-Abschnitts des Trauerspiellbuches (GS I, 400–409) vgl. Andreas Greiert, *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden*.

- Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Walter Benjamin 1915–1925*, München 2011, 222–244.
- 18 Zu Benjamins klarer Ablehnung dieses barocken christlich-idealistischen Musters vgl. BM, 212–218. – Zur Auffassung von einer zustimmenden Rezeption christlicher Motive bei Benjamin vgl. Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* [2000], Frankfurt/Main 2006, bes. 153–162. – Zur Etablierung dieser Meinung in der Benjamin-Forschung vgl. etwa Howard Eiland, *Walter Benjamin's Jewishness*, in: Colby Dickinson, Stéphane Symons (Hg.), *Walter Benjamin and Theology*, New York 2016, 113–143.
- 19 Vgl. dazu schon Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik* [2003], Frankfurt/Main 2006, bes. 128–136.
- 20 Für Benjamin hat Baudelaire mit seiner Engführung von Antike und Moderne eben diesen Zusammenhang erfasst. Vgl. GS I, 584–594.
- 21 Zu Benjamins Bachofen-Aufsatz vgl. Nitzan Lebovic, *Benjamins »Sumpflöge«. Ein Kommentar zu Agambens Kafka- und Benjamin-Lektüre*, in: Daniel Weidner (Hg.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Frankfurt/Main 2010, 191–212; Giulio Schavoni, *Benjamin - Bachofen. Cur Hic?*, in: Klaus Garber, Ludger Rehm (Hg.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß 1992*, München 1999, 1045–1056.
- 22 Zum Motiv der Gegenwart als Sumpfwelt in Benjamins Kafka-Deutung vgl. schon Schiavoni, *Benjamin - Bachofen*, 1054f.
- 23 Vgl. Bernd Witte, »Hier wird viel geschrieben« - Kommentar zu einigen Passagen aus Kafkas Roman »Das Schloß«, in: Karl Erich Grözinger, Stéphane Mosès, Hans Dieter Zimmermann (Hg.), *Franz Kafka und das Judentum*, Frankfurt/Main 1987, 238–252, hier 248 und 250.
- 24 Vgl. dazu schon Beda Allemann, *Fragen an die judaistische Kafka-Deutung am Beispiel Benjamins*, in: Grözinger, Mosès, Zimmermann (Hg.), *Kafka und das Judentum*, 35–70, hier 50.
- 25 Vgl. Miguel Vatter, *In Odradek's World. Bare Life and Historical Materialism in Agamben and in Benjamin*, in: *Diacritics*, 38(2008)3, 45–70; zu Odradek als Zeichen der Präsenz eines »subterranean, telluric, prehistoric realm« vgl. auch bereits Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 93 sowie 145 und 150f.
- 26 Vgl. Franz Kafka, *Die Sorge des Hausvaters* [1919], in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, hg. von Paul Raabe, Frankfurt/Main 1970, 139–140.
- 27 Bei Marx steht die Warensseele eher für eine Personifikation der ökonomischen Verhältnisse im menschlichen Denken als für eine Entität, die sich in Menschen einfühlte. Vgl. MEW 23, 97f. Adorno hingegen spricht unmissverständlich von einer Einfühlung der Warensseele in den Kunden. Vgl. BW, 372. Da für Benjamin die Einfühlung der Ware zwar auch den Käufern, noch mehr aber ihrem Preis gilt, wird ihm die Warensseele vor allem mit der Einrichtung in der Käuflichkeit zum Vorbild der Menschen. Vgl. GB VI, 226.
- 28 Vgl. Theodor W. Adorno, *Berg, Konzertarie »Der Wein«* [Fassung von 1937], in: ders., *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, hg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz, Bd. 13: *Die musikalischen Monographien*, Frankfurt/Main 1971, 509–514, hier 514.
- 29 Vgl. Kurt Anglet, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin 1995, 264.

- 30 Vgl. Greiert, *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden*, 107ff.
- 31 Vgl. Birger P. Priddat, *Deus Creditor. Walter Benjamins »Kapitalismus als Religion«*, in: Dirk Baecker (Hg.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003, 209–247, hier 212.
- 32 Vgl. dazu Greiert, *Zur Konstellation Benjamin - Agamben*, bes. 312–315.
- 33 Zur Aktualität dieser Diagnose im 21. Jahrhundert vgl. Stefan Laube, »Dax! Der Dax! Hooooi!« *Zur praxeologischen Fundierung finanzkapitalistischer Dynamik*, in: *Mittelweg* 36, 26(2017)1, 66–80.
- 34 Zu dieser Tendenz vgl. Isabel Kranz, *Raumgewordene Vergangenheit. Walter Benjamins Poetologie der Geschichte*, München 2011, 145–156 und 165–186: Kranz verfolgt potentielle Bedeutungen, die das Bild der Höhle oder des Hohlraums implizieren mag, als hätte Benjamin in der *Passagenarbeit* eine spekulativ-typologische Phänomenologie des Hohlraums entworfen – und nicht etwa eine konkrete Kritik der Etablierung des Kapitalismus als desjenigen historischen Prozesses, der überhaupt erst zu einer Aushöhlung der Dinge und der Menschen geführt hat.
- 35 Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, ›Stefan-Exemplar‹ labgeschlossen Ende 1934?!, in: ders., *Berliner Chronik/ Berliner Kindheit um neunzehnhundert, Werke und Nachlaß, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 11.1, hg. von Burekhardt Lindner, Nadine Werner, Berlin 2019, 257–347, hier 301.
- 36 Vgl. Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, ›Felizitas-Exemplar‹ labgeschlossen Ende 1934?!, in: ders., *Werke und Nachlaß*, Bd. 11.1, 105–256, hier 143.
- 37 Vgl. zu dieser Auffassung hingegen Nadine Werner, *Nachwort*, in: Walter Benjamin, *Werke und Nachlaß*, Bd. 11.2, 404–421, hier 415f. und 405.
- 38 Hanssen behandelt das »bucklicht Männlein« nur im Zusammenhang des Kafka-Aufsatzes. Vgl. Hanssen, *Walter Benjamin's Other History*, 152.
- 39 Benjamin bezieht sich hier auf seine eigene Übersetzung der drittletzten Zeile von Baudelaires *Die Verleugnung des heiligen Petrus*. Zum gesamten Text des Gedichts vgl. Charles Baudelaire, *Gesammelte Schriften. Baudelaires Werke*, Bd. 6: *Die Blumen des Bösen* [1857], hg. von Franz Blei, Minden 1923, 256f., hier 257. In dieser Ausgabe lautet die gesamte letzte Strophe: »- Wahrlich, ich meide gerne dies Geschlecht,/ Dem Traum und Tat nie eins zu sein begehrte,/ Kämpf ich, so fall' ich auch mit meinem Schwerte!/ Petrus verleugnete den Herrn mit Recht.«
- 40 Vgl. dazu die gelungene Darstellung bei Ji-Hyun Ko, *Geschichtsbegriff und historische Forschung bei Walter Benjamin. Ein Forschungsprogramm zu Benjamins Kategorien Geschichte, Moderne und Kritik*, Frankfurt/Main 2005, bes. 290–301.
- 41 Zu der Auffassung, dass Benjamin zu einer Überbetonung des Moments der Resignation kommt, weil er Blanquis Konzept der *Bifurkation* als Gegenkraft zum Schicksal nicht angemessen würdigt, vgl. Anna Migliorini, »L'univers se répète sans fin et piaffe sur places«. *Walter Benjamin reads »L'Éternité par les astres«*, in: Voigt u.a. (Hg.), *Material und Begriff*, 170–192.
- 42 Vgl. GS V, 60–77: Blanqui wird am Anfang, in der Mitte und sehr ausführlich am Ende des Exposé erwähnt. Vgl. GS V, 61 (»Introduction«), GS V, 70 (»D. Baudelaire ou les rues de Paris, I«), GS V, 75ff. (»Conclusion«).
- 43 Wenn die Frage nach der Hölle somit die jeweils aktuelle Wahrnehmung der eigenen Wirklichkeit und gerade nicht ihre historische Entwicklung betrifft, kann das »Höllische« am 19. Jahrhundert schwerlich in einem »unausgesprochenen Kontrast zu Benjamins Gegenwart« liegen. Zu dieser Auffassung vgl. jedoch Lotte List, *Griff nach dem Mond. Die Utopie und das dialektische Bild*, in: Voigt u.a. (Hg.), *Material und Begriff*, 160–169, hier 164.

- 44 Zur Kompatibilität dieser Laien-Meinung aus dem 19. Jahrhundert mit naturwissenschaftlichen Forschungs-Positionen aus dem 21. Jahrhundert vgl. Miguel Vatter, *Revolution and Eternal Return in Benjamin and Althusser*, in: Marc Berdet, Thomas Ebke (Hg.), *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser/ Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*, Berlin 2014, 235–260, hier 246–253, bes. 249f.
- 45 Vgl. Birte Löschenkohl, *Entweder/Und. Wiederkunft/Erlösung*, in: Daniel Weidner, Sigrid Weigel (Hg.), *Benjamin-Studien 2*, München 2011, 129–143, hier 132ff.
- 46 Vgl. Vatter, *Revolution and Eternal Return*, 251.
- 47 Vgl. Michael W. Jennings, *The Will to Apokatastasis. Media, Experience, and Eschatology in Walter Benjamin's Late Theological Politics*, in: Dickinson, Symons (Hg.), *Walter Benjamin and Theology*, 93–109, hier 104f. – Jennings identifiziert in der *Passagenarbeit* die Wirksamkeit des eschatologischen Motivs der Apokatastasis; Messianismus kommt für ihn bei Benjamin nur *vor* 1924 und *im Jahr* 1940 (in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*) zum Ausdruck. – Zur (nicht offengelegten) Grundlage dieser Unterscheidung des Messianischen vom Eschatologischen vgl. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 75–78.
- 48 Vgl. Franz Kafka, *Der Process* [1925], kritische Ausgabe, hg. von Malcolm Paisley, Frankfurt/Main 1990, 241.
- 49 Vgl. ebd., 87–94.
- 50 Vgl. Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft* [2001], übers. von Andreas Hiepko, Berlin 2003, 11 ff. – Agamben bezieht seine Aussagen exklusiv auf die literarischen Welten Robert Walsers und Franz Kafkas.
- 51 Das für das Ausbleiben des technisch möglichen Paradieses verantwortliche akute Missverhältnis von technischem und gesellschaftlichem Fortschritt behandelt Benjamin ausführlich in der XI. These; vgl. GS I, 698f.