
Andreas Greiert

Anthropologischer Messianismus

Zum Marx-Bild Walter Benjamins

Mit der Einsicht in eine Gespensthaftigkeit von Marx präsentiert Jacques Derrida eine treffende Metapher für das bis heute übliche Muster, Marx als Projektionsfläche in politisch hochaufgeladenen Diskursen zu instrumentalisieren.¹ Auch eine Auseinandersetzung mit Walter Benjamins Marx-Verständnis muss kritisch auf diese Tendenzen reflektieren. Um dieser Problematik gerecht zu werden, erfolgt in der vorliegenden Untersuchung eine strikte Konzentration auf das Bild, das Benjamin sich von Marx gemacht hat. Die in der Forschung etablierte Auffassung, nach der Benjamin Marx verfehlt oder missverstanden habe,² erscheint bei dieser Vorgehensweise nicht relevant. Anstatt Benjamins Marx-Verständnis an objektivierten (oder dogmatisierten) Forschungsstandards zu messen,³ wird nur die Frage behandelt, *was* Benjamin an und bei Marx verstanden hat.

Der Rekurs auf Benjamins konkrete Marx-Rezeption ermöglicht die Wahrnehmung einer entscheidenden Veränderung der Bewertung von der (I.) Ablehnung als Priester des Kapitalismus zur (II.) Begrüßung als Kritiker an der (Selbst-)Entwertung des Menschen in der Moderne. Dabei erfolgt allerdings (III.) keine grundsätzliche Revision des Urteils, denn die Zustimmung betrifft messianische Motive, die Benjamin bislang gar nicht wahrgenommen hatte und die er als Leitlinie für seine Marx-Interpretation bis in die *Passagenarbeit* und die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* beibehält.

I.

In dem um 1921 entstandenen Fragment *Kapitalismus als Religion* diagnostiziert Benjamin eine Übereinkunft der modern-rationalen Wirtschaftsform mit dem ursprünglichen Heidentum, denn Nicht-Erwerbende sind aktuell ebenso wenig vorgesehen wie einst Ungläubige.⁴ Eben dieser absolute Geltungsanspruch bezeichnet den Zustand »gesteigerter Menschhaftigkeit«: Der »durch den Himmel durchgewachsne, historische Mensch« (GS VI, 101) wähnt sich, nach dem Tod Gottes, größer und besser als Gott und jen-

seits der Religion, erzeugt durch diese moderne Hybris aber selbst erst die Unentrinnbarkeit des Bestehenden. Auf dieser säkularisierungskritischen Grundlage erfolgt Benjamins Denunziation von Nietzsche, Freud und Marx als Priestern des Kapitalismus. Da ihre Entwürfe die Möglichkeiten der Menschen immanent zum Kapitalismus ergründen und somit »ganz kapitalistisch gedacht« sind, potenzieren sie die hybrische Schuld einer Gegenwart, die von »Sühne, Reinigung, Buße« nichts wissen will (GS VI, 101).⁵

Benjamins frühes Marx-Bild im Fragment *Kapitalismus als Religion* folgt wie der Text selbst der Position Max Webers, der mit seiner Hinsicht auf den »Geist des Kapitalismus« Marx' Darstellung der ursprünglichen Akkumulation nicht etwa zurückweist, sondern lediglich eine vermeintliche Überbetonung objektiver Faktoren durch eine Aufwertung des subjektiven Faktors ergänzt.⁶ Benjamins anthropologisch fundierte Ablehnung betrifft dann eben die Motive bei Marx, die Heinz Dieter Kittsteiner gegen Benjamin angeführt hat, um diesem eine »Verfehlung« von Marx nachzuweisen:⁷ Kittsteiners Resümee, nach dem Marx' Kritik der politischen Ökonomie nicht mehr auf anthropologischen Prämissen beruhe, sondern allein der historischen Entfaltung der Kapitalverwertung als stetigem Wachsen der Akkumulation folge,⁸ verdeutlicht präzise den Ansatzpunkt von Benjamins Kritik an Marx, denn die Diagnose »gesteigerter Menschhaftigkeit« entspricht der marxistischen Überzeugung, dass eine Perfektionierung der Herrschaft des Menschen über die Natur notwendig zu einer Abschaffung der Herrschaft des Menschen über den Menschen führe.

Benjamin identifiziert diese Auffassung mit einem vulgärmarxistischen Arbeitsbegriff, der nur die »Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft« (GS I, 699) wahr haben will, und verwirft die »mörderische Vorstellung einer Ausbeutung der Natur« (GS V, 456) zugunsten von Charles Fouriers viel geschmähter sozialistischer Utopie, nach der ein spielerischer Umgang mit der Natur in dieser durch die Befreiung von Herrschaft das Potential zu einer Selbst-Verbesserung aktiviert (GS I, 699; GS V, 455 f.).

Diese kritische Wahrnehmung des Herrschaftsproblems stellt nicht nur die Grundlage für Benjamins berühmte rhetorische Frage, ob Revolutionen nicht eher als Griff nach der Notbremse denn als »Lokomotiven der Weltgeschichte«⁹ anzusehen seien (GS I, 1232), sondern auch schon für seinen Einspruch in *Kapitalismus als Religion*: »Ibler nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der *Schuld* (siehe die dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs) sind, Sozialismus« (GS VI, 101 f.). Die Einsicht, dass ein teleologisch gefasster Sozialismus unausweichlich die Schuld an einer Herrschaftsausübung des Menschen über den Menschen verzinst, leitet noch Benjamins späte Kritik an der Sozialdemokratie, der er entgegenhält, dass die

klassenlose Gesellschaft nicht das Endziel des Fortschritts, sondern nur dessen Unterbrechung sein kann (GS I, 1231). Schließlich etabliert die Auffassung von einem automatischen Vollzug des Fortschritts nach dem Muster von Charles Darwins »Lehre von der natürlichen Zuchtwahl« (GS V, 596) die handlungslähmende Überzeugung, dass gar kein Eingreifen der Menschen notwendig ist – und durchschneidet somit der Arbeiterklasse die »Sehne der besten Kraft« (GS I, 700).¹⁰

Benjamin ist in der Tat fixiert auf die »Kritik eines erbaulich-utopischen Fortschrittsbegriffs«,¹¹ denn für ihn liegt das einzige Kriterium für Fortschritt in einer historisch-gegebenen Selbstbestimmung gegenwärtiger Menschen und nicht in einer spekulativ-zukünftigen Autonomie der »befreiten Enkel« (GS I, 700). In einer Notiz aus dem Umkreis des Textes *Über den Begriff der Geschichte* wendet er diese anthropologische Argumentation explizit gegen Marx: »Kritik der Theorie des Fortschritts bei Marx. Der Fortschritt dort durch die Entfaltung der Produktivkräfte definiert. Aber zu ihnen gehört der Mensch bezw. das Proletariat. Dadurch wird die Frage nach dem Kriterium nur zurückgeschoben.« (GS I, 1239) Benjamin »schiebt« die Frage nach dem Kriterium »zurück, also auf die gegenwärtige Lage der Menschen, weil Marx mit seinem Fokus auf die Produktivkräfte von dieser abstrahiert und an ausgebeutete, leidende Menschen nur Durchhalteparolen mit Verweis auf eine zukünftige Entwicklung der Verhältnisse ausgeben kann.

Eben deswegen fungiert Marx als Priester des Kapitalismus und eben dagegen fordert Benjamin in der *Einbahnstraße* die Ersetzung der Naturbeherrschung durch die »Beherrschung vom Verhältnis von Natur und Menschheit« (GS IV, 147). Erst auf dieser Grundlage erscheint Technik als Chance: Die in der Sammelrezension *Theorien des deutschen Faschismus* festgehaltene Überzeugung, dass erst der Gebrauch der Technik dieser einen progressiven oder regressiven Charakter verleiht (GS III, 238), dient als Grundlage für das Konzept einer »zweiten Technik«, die nicht die Beherrschung der Natur, sondern ein »Zusammenspiel zwischen der Natur und der Menschheit« intendiert (GS VII, 359).¹² Mit diesem Postulat spielt Benjamin Fourier gegen Marx aus: Für Marx dient schließlich, im Einklang mit Hegel, Technik als »List der Vernunft« der Machtausübung des Menschen über die Natur:¹³ »So wird das Natürliche selbst zum Organ seiner Tätigkeit, ein Organ, das er seinen eigenen Leibesorganen hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängernd, trotz der Bibel.« (MEW 23, 194) Benjamins »zweite Technik« hingegen, definiert als »Organe« des »neuen, geschichtlich erstmaligen Kollektivs«, fordert die »zunehmende Befreiung des Menschen aus der Arbeitsfron« und findet in Fouriers Werk das »erste geschichtliche Dokument« (GS VII, 360).

Das Postulat eines nicht-beherrschenden Umgangs des Menschen mit (seiner) Natur und mit anderen Menschen bildet eine nicht nur logische, sondern auch entwicklungsgeschichtliche Prämisse für Benjamin. So hält er bereits 1919 fest: »Meine Definition von Politik: die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit« (GS VI, 99). Mit dieser Formulierung präsentiert Benjamin sein Gegenprogramm zu den Tendenzen, die er zwei Jahre später im Fragment *Kapitalismus als Religion* mit einer »gesteigerten Menschhaftigkeit« assoziiert, und damit auch zu Marx, den er 1921 mit diesen Tendenzen gleichsetzt.

II.

Für das Marx-Bild Benjamins markiert das Jahr 1924 eine Zäsur.¹⁴ Gelesen hat Benjamin Marx noch nicht. Das zu diesem Zeitpunkt erkennbare Umschlagen einer dezidiert negativen in eine begeistert-positive Bewertung wird vielmehr durch Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* ausgelöst. In Lukács' Darstellung begegnet Benjamin bei Marx selbst derjenigen anarchistischen Kritik am Marxismus, die ihn bei Georges Sorel und Gustav Landauer schon im Fragment *Kapitalismus als Religion* interessiert hatte.¹⁵ So gelangt Benjamin zu der Einsicht, dass Marx (in der von Lukács präsentierten Deutung) mit seinen eigenen Ansätzen durchaus übereinstimme, während die Motive, die er bislang an Marx abgelehnt hatte, sich weniger bei diesem selbst finden als vielmehr im epigonalen Marxismus.¹⁶ Dass Benjamin dessen Grundlagen wie etwa den problematischen Naturbegriff oder die teleologische Fortschrittsüberzeugung weiterhin konsequent ablehnt, verdeutlicht seine scharfe Polemik in den Thesen XI, XII und XIII des Textes *Über den Begriff der Geschichte* (GS I, 699 ff.).

Benjamins Marx-Rezeption ist mithin hochgradig selektiv, und das nicht nur, weil beispielsweise bei seiner 1938 festgehaltenen Aufzählung von Grundbegriffen bei Marx die Kategorie des Kapitals fehlt (GS I, 1232). Auch die sozialpsychologische Erweiterung von Marx' Ökonomiekritik durch das Konzept des »Ausdruckszusammenhangs« (GS V, 573 f.) ist wohl weniger Marx' als Benjamins eigenem Konzept einer Beschreibung des Kapitalismus als Religion verpflichtet.¹⁷ Doch eine Bewertung der Validität von Benjamins Marx-Rezeption ist hier nicht relevant, sondern nur die nachweisbare Veränderung von Benjamins Marx-Bild. Durch Lukács' Interpretation erscheint Marx für Benjamin nicht länger als Gegner, sondern als Bündnispartner gegen die bürgerliche Wissenschaft,¹⁸ über die Benjamin das vernichtende Urteil fällt, gerade ihre repräsentativen Werke (und nicht etwa kommunistische Broschüren) hätten ihn zum historischen Materialismus getrieben.¹⁹

Mit ihrem Fokus auf Entfremdung, Verdinglichung und Warenfetischismus

ist Lukács' Marx-Deutung in der Tat attraktiv für Benjamin, denn auch Lukács geht von anthropologischen Prämissen aus:²⁰ Das Konzept der ›zweiten Natur‹ aus der vor-marxistischen *Theorie des Romans* prägt die Interpretation von Marx, so dass die (Selbst-)Entwertung des Menschen in der Moderne erfasst wird, ohne zugleich Benjamins Verdikt »gesteigerter Menschhaftigkeit« zu verfallen. Anders als bei lebensphilosophischen Positionen, wie sie etwa bei Ludwig Klages oder im George-Kreis vertreten werden, begreift Lukács die (Selbst-)Entwertung schließlich nicht idealistisch als Dekadenzphänomen im Sinne der Bedrohung der Kultur einer privilegierten Elite durch unkultivierte Massen, sondern, historisch-materialistisch, als Resultat gesellschaftlicher Entwicklung.

Eine erneute Bestätigung für seine von Lukács angestoßene anthropologische Marx-Rezeption fand Benjamin bei Karl Korsch, dessen 1938 veröffentlichte Marx-Studie er bei Bertolt Brecht im dänischen Exil im Manuskript gelesen und in der *Passagenarbeit* ausführlich exzerpiert hat. Auch Korsch argumentiert anthropologisch, indem er den »Fetischismus der Warenwelt« als einen anderen Ausdruck für »menschliche Selbstentfremdung« begreift (GS V, 813):²¹ Wenn menschliches Handeln zwar die Verhältnisse alltäglich formal neu erzeugt, der Inhalt ihres Handeln aber nicht von den Menschen selbst kontrolliert und bestimmt werden kann, dann besteht die Tendenz, dass die Individuen in der bloßen Faktizität der Verhältnisse untergehen und strukturimmanente Prozesse einen »objektiven Ablauf« über die Menschen hinweg nehmen.²² Die Relevanz dieser Einsicht für Benjamin zeigt seine Definition »kritischer Theorie« als Weigerung, »der ›Sache selbst‹ hinterm Rücken der Menschen nachzugehen« (GS I, 1163).

Die anthropologische Ausrichtung von Benjamins Marx-Rezeption lässt sich an seinem Umgang mit dem Fetischcharakter der Warenform erkennen, denn er interessiert sich weniger für die sprach-, handlungs- und sprechakttheoretischen Implikationen, für die er in der Forschung als Kronzeuge erhalten muss.²³ Stattdessen liegt sein Fokus auf vermeintlich Randseitigem: Während die Leinwand spricht und der Tisch tanzt (MEW 23, 66 f. und 85), bleiben die Menschen stumm und wie gelähmt. Diesen Zusammenhang zwischen einer Verlebendigung der Dinge und einer Verdinglichung der Menschen unter dem Primat der kapitalistischen Ökonomie hat Benjamin bereits in dem 1927 noch gemeinsam mit Franz Hessel verfassten kurzen Text *Passagen* aufgezeigt, denn bei der Aufzählung des überwältigenden Warenangebots, das beim Durchschreiten einer Passage in den Blick gerät, erscheinen die Dinge wie lebendig, die Menschen wie tot (GS V, 1041 ff.). Und in der ersten Fassung des Baudelaire-Aufsatzes erkennt Benjamin der Ware die Fähigkeit zu, sich

in den Kunden einzufühlen, und hört die Ware oder den »Fetisch selbst« aus Baudelaires Prosagedicht *Les foules* sprechen (GS I, 558).²⁴

In dieser Unbestimmbarkeit klarer Grenzen zwischen Menschen und Dingen liegt für Benjamin jedoch auch eine Chance, die solche Zwischenwelt-Wesen wie das bucklichte Männlein oder Kafkas Odradek verkörpern.²⁵ Über die hölzerne Zwirnpule, die aufrecht stehen, sich schnell bewegen und sogar sprechen kann,²⁶ hat Benjamin sich in mehreren Briefen intensiv mit Adorno ausgetauscht. Dieser sieht in Odradek die Sorge des Hausvaters diesem selbst in dinglicher Gestalt gegenüberreten, so dass aus der Vermenschlichung der Dinge als der Kehrseite der Verdinglichung der Menschen eine ganz neue Möglichkeit entsteht, das »kreatürliche Schuldverhältnis«²⁷ aufzuheben. Auch bei Benjamin liegt der Fokus auf einer Infragestellung der Herrschaft des Menschen über die Natur und andere Menschen, denn für ihn verweisen in der Vergessenheit Odradeks die Dinge qua ihrer entstellten Form auf die von den Menschen verdrängte mythische Schuld, so dass Ur-Geschichte aktualisiert wird (GS II, 431). Das Ineinander von Altem und Neuen (GS V, 46 f.), für das auch schon das Phänomen der Passagen, die »sowohl Haus sind wie Straße«, als Aufhebung der Grenze zwischen innen und außen selbst einsteht, wird als »Traumbild« zum Schlüssel für eine Kritik der Moderne als Mythos (GS V, 55 und 513).

Bei diesem Ansatz zu einer Überwindung des Mythos in der Moderne kommt Marx' Konzept der Phantasmagorie zentrale Bedeutung zu: Marx verwendet den Begriff der Phantasmagorie synonym mit dem des Fetischs für den Befund, dass in der Ware von Menschen Gemachtes mit dem Anschein von Natürlichkeit auftritt (MEW 23, 86 f.).²⁸ Bei Benjamins Lesart der Phantasmagorie als »Verdeckung der Arbeit« (GS V, 822 f.) wird diese indes nicht auf Waren begrenzt verstanden, sondern auf Gesellschaft und Geschichte ausgeweitet und für den Mythos des 19. Jahrhunderts insgesamt verwendet. Mit Louis Auguste Blanquis *L'éternité par les astres* erscheint dann auch für Benjamin die Menschheit als »eine Verdammte«: »Blanquis kosmische Spekulation lehrt, daß die Menschheit solange der mythischen Angst ausgeliefert sein wird, wie die Phantasmagorie in ihr eine Stelle hat.« (GS V, 1256)

Die Übernahme des Begriffs der Phantasmagorie markiert eine maßgebliche Veränderung von Benjamins vorhergehender Mythos-Konzeption, die bis zur Mitte der 1920er Jahre noch weitgehend von Nietzsche her stammte.²⁹ Dessen nachträgliches Eingeständnis, er hätte den Mythos der Tragödie nicht in philosophische Begriffe fassen, sondern singen sollen,³⁰ liegt als Negativ-Bild Benjamins These von einer »vernichtenden Indifferenz« (GS I, 162) des Mythos gegen die Wahrheit zugrunde. Im Wahlverwandtschaften-Aufsatz ist

Benjamin überzeugt, dass dem Mythos mit den Mitteln der Vernunft nicht beizukommen ist. Erst durch die Transformation von Nietzsches Mythos in Marx' Phantasmagorie ergibt sich die Möglichkeit zur Kritik, denn während der Mythos als bloßer Schein für die »rätselhafte Seite am Rätselhaften« einsteht, repräsentiert die Phantasmagorie zwar denselben Schein, aber nun wahrgenommen durch eine »dialektische Optik, die Alltägliches als undurchdringlich, Undurchdringliches als alltäglich erkennt« (GS II, 307).³¹ Der allesentscheidende Vorzug der Phantasmagorie liegt darin, dass sie als nicht länger begrifflich-abstrakte, sondern historisch-konkrete Bestimmung *am* Schein die Kennzeichnung *als* Schein erlaubt.³²

Indem Marx' Motiv des Warenfetischs Einsicht in alltäglich-konkrete, nämlich soziale, ökonomische und politische Voraussetzungen mythischer (Denk-)Strukturen im 19. Jahrhundert erlaubt, entsteht aus der Analyse der konkreten sozialgeschichtlichen Faktizität das Potential zur Kritik der Unverfügbarkeit der Geschichte mit den Mitteln der Vernunft.³³ Diese historisch-kritische Funktion der Phantasmagorie in der *Passagenarbeit* ist bislang nicht ausreichend berücksichtigt worden. So hat zwar Christine Blättler Benjamins Konzept der Phantasmagorie ebenfalls vom Mythos hergeleitet, den Akzent aber auf die Verschiebung von einem sakralen auf ein profanes Bezugsfeld gelegt, so dass (auch) eine rein wahrnehmungsästhetische Fassung möglich wird.³⁴ Gegen diese Abwertung der geschichtsphilosophischen Hinsicht auf Emanzipation ist an die von Benjamin ausreichend deutlich festgehaltene Zielstellung der *Passagenarbeit* zu erinnern:

Gebiete urbar zu machen, auf denen bisher nur der Wahnsinn wuchert. Vordringen mit der geschliffenen Axt der Vernunft und ohne rechts noch links zu sehen, um nicht dem Grauen anheimzufallen, das aus der Tiefe des Urwalds lockt. Aller Boden mußte einmal von der Vernunft urbar gemacht, vom Gestrüpp des Wahns und des Mythos gereinigt werden. Dies soll für den des 19^{ten} Jahrhunderts hier geleistet werden. (GS V, 570 f.)

Wenn Benjamin die Überzeugung von einer Indifferenz der Wahrheit gegen den Mythos durch das Programm einer »Auflösung der ›Mythologie‹ in den Geschichtsraum« (GS V, 571) ersetzt, dann betreibt seine Dekonstruktion der Phantasmagorie Ideologiekritik. Wie schon bei Marx ist auch bei Benjamin dieses Projekt nicht gleichbedeutend mit abstrakten Urteilen über Wahrheit und Falschheit bei »Vorgegebenheit einer ›richtigen‹, ›wahren‹ Position«. ³⁵ Vielmehr funktioniert Ideologiekritik durch die Ausrichtung der auf Alltägliches eingestellten »dialektischen Optik« (GS II, 307) auf das konkrete Phänomen Verdinglichung oder Warenfetischismus als das, was nicht durch abstrakte

Aufklärung aufgelöst werden kann.³⁶ Schließlich hat Marx die Interdependenz von herrschenden Gedanken und Gedanken der Herrschenden auf eine Identität geistiger und materieller gesellschaftlicher Macht zurückgeführt (MEW 3, 46).³⁷ Da das ideologische Moment in der Phantasmagorie, also im Warenfetisch, mithin in einer Rationalisierung irrationaler gesellschaftlicher Interessen auf der Grundlage sozialer Deutungshoheit liegt, erlangt die – ideologische – Tendenz zu einer Universalisierung partikularer Positionen ihre höchste Wirksamkeit durch eine Enthistorisierung über naturalisierende Begründungsmuster, also durch die Verfestigung der Überzeugung, dass jeder »von Adam bis zum Chefdruiden« von je her immer schon diese Position vertreten hat.³⁸

Dasselbe Muster leitet schon Georges Sorels Einspruch gegen die Auffassung von einer Naturgesetzlichkeit der kapitalistischen Ökonomie: Bei Bezugnahme auf Marx' Darstellung der ursprünglichen Akkumulation hält Sorel fest, dass die Durchsetzung des Kapitalismus durchaus gewaltsam erfolgt ist und bei massiver Unterstützung durch die Staatsgewalt; erst nach der gesellschaftlichen Etablierung hat sich dann als nachträgliche Legitimation die Auffassung von einem Naturphänomen verbreitet.³⁹ In *Kapitalismus als Religion* notiert Benjamin eben diese Textstelle (GS VI, 102),⁴⁰ und in der *Passagenarbeit* transportiert die Phantasmagorie dieses Potential zu einer Kritik am Kapitalismus als einem von Menschen gemachten, unter konkreten Bedingungen gewordenen und beharrlich reproduzierten Mythos des 19. Jahrhunderts (und noch der Gegenwart). Wenn Benjamin den Kapitalismus als »Traumschlaf« und als »Reaktivierung mythischer Kräfte« bestimmt (GS V, 494), dann wird deutlich, dass er mit dem starken Motiv von Traum/Erwachen vor dem realgeschichtlichen Hintergrund des 19. Jahrhunderts operiert und nicht im diskreten, auf die individuelle Psyche begrenzten (selbst-)therapeutischen Diskursraum Freuds oder Prousts.

Auch bei der Frage, was ein Erwachen verhindert und den Traum fortsetzt, dient Marx als Quelle für Benjamin: »Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.« (MEW 8, 115) Entgegen der oft kolportierten Lesart von entgegengesetzten Positionen⁴¹ widerspricht auch Benjamin dieser Gestalt der Vergangenheit, nämlich der Tradition als herrschender Überlieferung aus der Position gesellschaftlicher Deutungshoheit. Die Pointe bei Marx liegt schließlich in einer Zurückweisung von Hegels Motiv der Wiederholung als bloße Farce, die auf die Tragödie folgt (MEW 8, 115).⁴² Bei der Ersetzung einer idealistischen Geschichtsphilosophie durch eine materialistische Geschichtstheorie wird ein Ereignis nur mehr insofern durch seine Wiederholung verwirklicht, als es in den Überlieferungs-Zusammenhang

eines gegenwärtig bestehenden Sinn-Kontinuums eingeholt wird, mithin durch Traditions-Stiftung. Eben weil Marx dieses Muster der Wiederholung als Sieg der bloßen Phrase über den Inhalt begreift, konzipiert er gegen die »Totenerweckungen« (MEW 8, 116 ff.) aller bisherigen Revolutionen die proletarische Revolution als radikalen Bruch mit jeder Tradition.⁴³

Benjamin hat ebenfalls eine klare Gegenposition zur herrschenden Tradition bezogen, und das nicht nur, indem er die Darstellungen der offiziellen Geschichtsschreibung pauschal als »Siegergeschichte« (GS I, 696) diffamiert. Vielmehr hat er auch eine klare Grenze für seinen Impuls zu einer »Rettung des Gewesenen« angegeben: »Die Art, in der es als ›Erbe‹ gewürdigt wird, ist unheilvoller als seine Vergessenheit sein könnte.« (GS I, 1242) Schließlich tendiert für Benjamin die »Würdigung« dazu, »die revolutionären Momente des Geschichtsverlaufs zu überdecken« (GS V, 592). Gegen diese Vergangenheit, gegen das Kontinuum der herrschenden Überlieferung, fordert Benjamin, wie Marx, die Stiftung einer neuen Tradition als »Diskontinuum« (GS I, 1236) der Unterdrückten.

Die Radikalität von Benjamins Neuansatz liegt darin, dass er mit den Mitteln herkömmlicher Geschichtsschreibung gerade nicht einzulösen ist. Benjamin postuliert keine illokutionäre Kraft, die verändernd in die Vergangenheit eingreift, denn als solche wäre sie eine bloße Bestätigung eben des naiven Realismus, der als Anspruch zu zeigen, wie es eigentlich gewesen ist, unvermeidlich stets Siegergeschichte schreibt. Eine Unterbrechung dieses fatalen Mechanismus gelingt nur einem diskursiven Potential, das gar nicht die Vergangenheit betrifft, sondern eine Politisierung der Gegenwart beim Kampf um die Darstellung der Vergangenheit bewirkt: »Die Politik erhält den Primat über die Geschichte. Die Fakten werden zu etwas, was uns soeben erst zustieß, sie festzustellen ist die Sache der Erinnerung.« (GS V, 491) Der Ansatz Benjamins besteht schließlich nicht darin, die Vergangenheit zu bemühen, also Tote zu erwecken, sondern die Toten zu bewahren vor dem Feind, der zu siegen nicht aufgehört hat (GS I, 695). Solange aber der Feind siegreich ist, solange existiert Tradition als Sinn-Kontinuum und solange gibt es kein Erwachen.⁴⁴

Benjamin skizziert das Bürgertum im Kapitalismus als »Traumkollektiv« (GS V, 491, 493 f., 571, 580), weil nicht nur die Ökonomen, sondern gleich alle Menschen sich, mit einem treffenden Wort Derridas, aufführen wie »Bauchredner der Ware« (MG, 215). Wenn Erwachen heißt, stattdessen die Vernunft einzuschalten, dann impliziert die »Verwertung der Traumelemente beim Erwachen« (GS V, 59, 580), dass all die Kraft, die im Kapitalismus-Traumzustand manisch der Vermögens-Vermehrung dient, nun, im Wachzustand, vernünftig eingesetzt wird. Nichts anderes fordert Benjamins Definition des Kommunismus als

Versuch, »den Lebenstag der Menschheit ebenso locker aufzubauen, wie ein gutausgeschlafener, vernünftiger Mensch seinen Tag antritt.«⁴⁵ Das Erwachen soll dem Kollektiv ermöglichen, geradezu leibhaft konkret aus seiner phantasmagorischen Welt aufzustehen, so wie der Einzelne, der am Morgen aus dem Bett steigt und den Tag aufgreift wie ein »frisches Hemd« (GS IV, 142),⁴⁶ um anschließend vielleicht Jagen oder Fischen zu gehen (MEW 3, 33).

III.

Das Erwachen aus dem Traum beschreibt ein starkes messianisches Motiv, mit dem die politische Rechte in den 1920er und 1930er Jahren äußerst erfolgreich operiert hat.⁴⁷ Benjamin ordnet allerdings dieses Motiv Marx zu: »Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ... aus dem Traum über sich selbst aufweckt.« (GS V, 570) In der *Passagenarbeit* findet sich nicht nur dieses Zitat aus einem Brief von Marx an Arnold Ruge (MEW I, 346), sondern noch eine weitere Passage aus demselben Brief:

»Unser Wahlspruch muß ... sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.« (GS V, 583)

Eben dieses Zitat steht bereits in Ernst Blochs Rezension von Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*,⁴⁸ dem Text, der auf Capri Benjamins Interesse am Kommunismus geweckt hat, und belegt eine Kontinuität von Benjamins Marx-Bild seit 1924. Zudem erscheint naheliegend, dass die von Benjamin über Lukács plötzlich entdeckte Gemeinsamkeit mit Marx im Messianismus besteht.

Lukács sieht die Grundlage für eine Erlangung von Klassenbewusstsein schließlich in der Konfrontation der quantitativen leeren linearen Zeit des Kapitals mit der qualitativen Zeit des Proletariats, nämlich dem erfüllten Augenblick der freien Zeit, die diesem (noch) bleibt (GK, 182–189).⁴⁹ Diese Antinomie ist dialektisch aufzuheben durch das Proletariat als das »identische Subjekt-Objekt der Geschichte« (GK, 225). Die Grundlage für dessen Erlangung eines »Selbstbewußtseins der Ware« (GK, 184 ff.) ist das messianische Motiv einer Verflüssigung bestehender Gegenständlichkeit, so dass ein Prozesscharakter der Wirklichkeit offenbar wird (GK, 195 ff.). Wenn also das Proletariat zu Selbstbewusstsein erwacht und zur Tat schreitet (GK, 195), dann wird der Traum des Kapitals von der linear fortschreitenden unendlichen

Profitvermehrung unterbrochen. Benjamin verweist in der *Passagenarbeit* auf die Wirksamkeit ebendieses messianischen Musters bei Marx (GS V, 1033):

Lehrte nicht Marx, daß die Bourgeoisie niemals zu einem restlos erhellten Bewußtsein ihrer selbst kommen kann? Und ist man, wenn dies zutrifft, nicht berechtigt, den Gedanken des Traumkollektivs (das ist das bürgerliche Kollektiv) an seine These anzuschließen?

Wäre es weiterhin nicht möglich, von den sämtlichen Sachverhalten, mit denen diese Arbeit es zu tun hat, nachzuweisen, wie sie im Selbstbewußtwerdungsprozeß des Proletariats sich erhellen?

Die messianische Marx-Deutung, die sich bei Lukács und Benjamin findet, mag gegenwärtig durchaus problematisch erscheinen.⁵⁰ Von Zeitgenossen Benjamins wie Karl Thieme und Karl Löwith sind allerdings ganz kompatible Ansätze vertreten worden.⁵¹ Für Löwith lässt sich ein »offenkundiger Messianismus« als normative Voraussetzung bei Marx bestimmen:⁵² Indem Marx »Ausbeutung« als Prinzip der gegenwärtigen kapitalistischen Ökonomie ansieht, fällt er nicht nur ein moralisches Urteil, sondern begreift auch die Weltgeschichte als Emanation des »radikal Bösen« und hält ihr zugleich das Motiv »unbedingter Gerechtigkeit« entgegen. Und erst dieser Rückgriff auf einen Traditionsbestand jüdischer Theologie, nach der die Apokalypse dieser Welt jederzeit vorzuziehen ist, erlaubt Marx die absolut rücksichtslose Konfrontation der historischen Welt mit einem uneingeschränkten Veränderungsbedarf.

Ein knappes halbes Jahrhundert später hat Derrida in *Marx' Gespenster* erneut messianische Motive als »unauslöschliches Kennzeichen des Marxschen Erbes« (MG, 48) hervorgehoben. Sein zentrales Theorem eines »Messianischen ohne Messianismus« negiert allerdings gerade Löwiths entscheidende Argumente durch eine Relativierung der Bedeutung der jüdischen Tradition und der Ausbeutung.⁵³

Zwar konstatiert Derrida (als Gegenargument zum Triumph des Neo-Liberalismus nach 1989) durchaus die »makroskopische Evidenz« (MG, 121) der Ausbeutung, sieht in ihr aber im Gegensatz zu Marx nicht einen konkreten Anlass für die Notwendigkeit »anderer Produktionsformen« (MEW 23, 90), in denen mit dem Problem des Warenfetischismus auch die Ausbeutung überwunden wäre. Stattdessen identifiziert er die absolute Einzigartigkeit von Marx' Ansatz in der »Form« (MG, 128) eines Versprechens, das als »absolute Selbst-Manifestation« nach dem Muster der Parusie aufzufassen ist, so dass ihm als Realitätsbehauptung für Noch-Nicht-Daseiendes zugleich »singuläre Gespenstigkeit« zukommt (MG, 145 f.). Einzigartig, ohne Vorläufer in der Geschichte, ist dann »das Ereignis eines Diskurses von philosophisch-wissen-

schaftlicher Form, der mit dem Mythos, der Religion, der nationalistischen ›Mystik‹ zu brechen vorgibt« (MG, 129).

Diese Sichtweise steht in klarer Differenz zu Benjamins Marx-Bild mit seinem starken Impuls gegen Ausbeutung. So hält Benjamin mit Bezug auf Marx fest, dass Maschinen die Ausbeutung verschärft haben, statt das menschliche Los zu erleichtern (GS V, 499), definiert als Subjekt der Geschichte das Konkretum »die Unterdrückten« und nicht das Abstraktum »die Menschheit« (GS I, 697, 700, 1244ff.) und leitet seine berühmte Überblendung von Kultur und Barbarei eigens von der »namenlosen Fron der Zeitgenossen« (GS I, 696) her. Benjamins im Namen einer »kopernikanischen Wendung der geschichtlichen Anschauung« (GS V, 490 f.) errichteter Primat der Politik über die Geschichte entfällt in Derridas »Hantologie«, die mit ihrer erklärten Indifferenz gegen »die Ontologie, die Theologie, die positive oder negative Onto-Theologie« (MG, 77) eine Abwendung vom modernen geschichtsphilosophischen Problem einer kollektiven Unverfügbarkeit der Geschichte vollführt.⁵⁴

Schon vor diesem Hintergrund muss befremdlich erscheinen, dass Derrida sein »Messianisches ohne Messianismus« (MG, 82 f.) direkt von Benjamins »schwacher messianischer Kraft« aus der zweiten der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* herleitet (GS I, 694). Noch erstaunlicher ist allerdings der Umstand, dass Derrida sein auf Benjamin gestütztes Denkmodell einer nicht-teleologischen Zukunftsverwiesenheit als »atheologisches Erbe des Messianismus« ausdrücklich gegen die »abrahamitische Tradition« abgrenzt (MG, 228 ff.).⁵⁵

Mit Marx lässt sich diese Auffassung zunächst durchaus belegen:⁵⁶ Wenn mit der Leinwand die Ware auch im Menschen spricht und Peter und Paul nur im abstrakt-spekulativen Medium der Warensprache zu sich selbst kommen, mithin Exemplare der Menschheit sind, indem sie zugleich zu Waren geworden sind (MEW 23, 67), dann leistet diese unausweichliche Vertauschung von Sprache und Realität eine Erfüllung des religiösen messianischen Versprechens der Befreiung. Diese Immanenz der Religion zur Warensprache gilt für Marx allerdings ausdrücklich nur für das Christentum mit seinem »Kultus des abstrakten Menschen« (MEW 23, 93): Das Wertsein der Leinwand »erscheint in ihrer Gleichheit mit dem Rock wie die Schafsnatur des Christen in seiner Gleichheit mit dem Lamm Gottes« (MEW 23, 66). Indem Derrida hingegen den Messianismus der abrahamitischen Tradition insgesamt mit dem Messianismus der Warensprache gleichsetzt, gerät bei ihm die ganz andere Ausrichtung des jüdischen Messianismus aus dem Blick. Ein beinahe schon ironisches Resultat dieser folgenreichen Überblendung hat Fredric Jameson hervorgehoben, denn Derrida konfrontiert mit seinem Postulat des »Messianischen ohne

Messianismus« der jüdischen Tradition einen Zusammenhang, den es mit Benjamins Freund Scholem in der jüdischen Tradition schon lange gibt: »The very idea of the messianic then brings the whole feeling of dashed hopes and impossibility along with it; and it is this that it means in Benjamin as well.«⁵⁷ Im Zentrum dieses Messianismus stehen nicht subjektive Zukunftshoffnungen oder persönliche Heilserwartungen, sondern absolute Hoffnungslosigkeit (für uns) als Hoffnung (für andere): »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.« (GS I, 201)

Nach diesem Muster einer jüdisch-messianischen Solidarität hat Benjamin nicht nur im Schlussabschnitt des Wahlverwandtschaften-Aufsatzes die »christlich-mystischen Momente« (GS I, 200) in Goethes Text zurückgewiesen. Vielmehr ist er sich auch schon 1920 mit Scholem einig über die rigore Zureückweisung der »undiscutierbaren Christologie« in Blochs *Geist der Utopie*.⁵⁸ Von Ablehnung betroffen wird dabei sicher auch der kanonische Antisemitismus im Geiste Marcions.⁵⁹ Wenn Scholem festhält, dass es ihm unmöglich ist, das »Corpus Christi in irgendeinem Sinne als die Substanz unserer Geschichte zu erfassen«,⁶⁰ dann gilt der entschiedene Widerspruch jedoch vor allem dem originär christlichen Motiv der Pneumatologie, die Scholem nicht ohne Häme als »diese wundersame Gewißheit reiner Innerlichkeit«⁶¹ denunziert hat.

Bei Benjamin wird das heilsgeschichtliche Dogma, nach dem die Selbstbegegnung in Christus der einzelnen Seele die Erlösung von der Schuld der ganzen Welt garantieren soll, durch die bekannte absolute Scheidung zwischen Welt und Gottesreich im *Theologisch-politischen Fragment* negiert (GS II, 203). Auch dieser absolute Dualismus, in dem Jacob Taubes eine gnostische Konfrontationsbeziehung von »dunkler/böser Welt« und »lichter/heiler Seele« identifiziert hat,⁶² lässt sich in der explizit jüdisch-messianischen Tradition verorten. Zu denken wäre hier etwa an das dialektische kabbalistische Motiv des Tikkun, nach dem die Schöpfungswelt zerbrochen ist und Gott die Hilfe der Menschen braucht, damit der Messias kommen kann.⁶³

Derridas Betonung messianischer Motive bei Marx nach dem Muster eines »Messianischen ohne Messianismus« und Benjamins messianisches Marx-Bild, für das Marx' revolutionärer Impuls durchaus als profanierter Messianismus erscheint, trennen nicht nur unterschiedliche Auffassungen über die Relevanz der Ausbeutung und der jüdischen Tradition. Bei Derrida erscheint Marx als Meisterdenker, der mit einem neuartigen Beitrag den philosophisch-wissenschaftlichen Diskurs zu »traumatisieren« gedenkt.⁶⁴ Für Benjamin manifestiert sich hingegen bei Marx die Empörung über eine Welt, die als falscher Zustand anzusehen ist und an der eine Korrektur unumgänglich notwendig

erscheint. Dieses messianische Motiv, das Marx' höhnischer Widerlegung von Stirners Differenzierung zwischen Empörung und Revolution zu Grunde liegt (MEW 3, 360–372), spielt eine zentrale Rolle bei Agambens Herleitung eines Zusammenhangs zwischen paulinischer *klesis* und marxischer Klasse.⁶⁵ Unabhängig von diesem Postulat Agambens wird bei Marx selbst deutlich, dass für ihn Empörung nicht darauf begrenzt ist, Individuen als Mittel zum Zweck eines sozialen Aufstiegs zu dienen, sondern dass diese die Überzeugung von der unbedingten Notwendigkeit eines radikalen Umsturzes der Verhältnisse zum Ausdruck bringt. Auf diese messianische Qualität der Empörung nimmt Benjamin nun in der *Passagenarbeit* Bezug. So zitiert er Marx' Vergleiche der proletarischen Revolution mit Robin Hood und mit dem mittelalterlichen »Femgericht«, das die »Untaten der Herrschenden« rächt (MEW 12, 4): »Heute steht auf allen Häusern Europas das geheimnisvolle rote Kreuz. Die Geschichte selbst sitzt zu Gericht – der das Urteil vollstreckt, ist das Proletariat.« (GS V, 888)

Die von Marx (und ihm nachfolgend von Benjamin) vorgenommene Verortung des Proletariats in einer messianischen Tradition der Empörten impliziert die entscheidende Umwertung einer Bestimmung aus Hegels Rechtsphilosophie.⁶⁶ Mit der Einsicht, dass die bürgerliche Gesellschaft zugleich mit einem Übermaß an Reichtum auch ein Übermaß an Armut produziert,⁶⁷ erfasst Hegel das zu Beginn des 19. Jahrhunderts neuartige Phänomen nicht etwa natürlich bedingter, sondern gesellschaftlich produzierter Armut.⁶⁸ Dieser unaufhebbare Selbstwiderspruch lässt sich nur als »Unrecht« begreifen und erzeugt die Gefahr des Pöbels, nämlich »die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.«⁶⁹ Eben hier, beim Armuts-Pöbel, setzt Marx an; allerdings mit einer markanten Umwertung, die Frank Ruda unlängst so charakterisiert hat: »Zunächst ist deutlich, dass Marx die entscheidenden Bestimmungen des Hegel'schen Pöbels aufnimmt. Jedoch wird aus der Hegel'schen Bestimmung des Inhalts der Pöbelgesinnung (Empörung) bei Marx die wirklich kommunistische Aktion.«⁷⁰

Für Marx stellte die im Kapitalismus erstmals aufgetretene »*künstlich producirte* Armut« (MEW 1, 390) die Voraussetzung für die Bildung des Proletariats und damit für die notwendige soziale Revolution (MEW 4, 459). Diese Hoffnung ist bekanntlich nicht erfüllt worden; begünstigt durch den im saturierten Kaiserreich erfolgten Strategiewechsel vom Sozialistengesetz zur Sozialgesetzgebung hat sich stattdessen die organisierte Arbeiterbewegung zunehmend vom Pöbel distanziert.⁷¹ Benjamin hat diese entscheidende Veränderung kollektiver mentaler Prägungen mit großem Interesse wahrgenommen: »Das Proletariat als Nachfolger der Unterdrückten; Auslöschung dieses Bewusstseins bei den Marxisten« (GS I, 1243). Für Benjamin hat

die Sozialdemokratie mit ihrer Bestimmung der klassenlosen Gesellschaft zum »Ideal« und »Endziel« eine neukantianische Umdeutung von Marx' Säkularisierung der Vorstellung der messianischen Zeit geleistet (GS I, 1231). Den aus dieser mentalen Verschiebung notwendig resultierenden Ausfall von Klassenbewusstsein schildert die zwölfte der Thesen *Über den Begriff der Geschichte*: Während das Proletariat bei Marx als »rächende Klasse« auftritt und dieses Bewusstseins bei »Spartacus« nochmals aufgeflammt ist, habe die Sozialdemokratie jeden Hass und Opferwillen preisgegeben (GS I, 700).

Benjamins Angriff gegen diese bequeme Einrichtung der selbsternannten Erben von Marx im Kontinuum der Unterdrücker (GS I, 1236) wird durch seinen Verweis auf den Berufsrevolutionär Blanqui verdeutlicht, dessen Name das 19. Jahrhundert »erschüttert« habe, durch die Sozialdemokraten aber fast »ausgelöscht« worden sei (GS I, 700). Um die diskontinuierliche Tradition der Unterdrückten (GS I, 1236) freizulegen, spielt Benjamin die Geschichte der revolutionären Arbeiterbewegung gegen die Dogmen des »wissenschaftlichen« Marxismus aus.⁷² Sein Rückgriff auf »Quellen von Marx und Engels«, für den ihm Korsch als Modell dient (GS V, 819 f.), belegt sein Bemühen, erneut die radikale Ablehnung des Kapitalismus bei Marx freizulegen: »Stärke des Hasses bei Marx. Kampflust der Arbeiterklasse« (GS I, 1241).

Die Frage nach einer Aktualität dieses Marx-Bildes sollte nicht vor schnell verneint werden. Schließlich ist auch noch im 21. Jahrhundert der Selbstwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft, den Hegel mit der Erzeugung des Pöbels markiert hat, keinesfalls gelöst, sondern hat lediglich die Seiten gewechselt von empörten Armen zu verdorbenen Reichen. Schon Hegel benennt den reichen Pöbel, der den eigenen Reichtum als einzig bestimmende Macht über den allgemeinen Rechtsanspruch aller setzt und sich damit dem sittlichen Gemeinwesen entgegensetzt.⁷³ Durch Marx ist diese Einsicht entscheidend vertieft worden: »Indem der arme Pöbel bei Marx Proletariat wird, gibt er den Blick darauf frei, dass in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat immer nur ein wahrer Pöbel gewesen sein wird: der reiche, der Luxus-Pöbel, der Kapitalist.«⁷⁴

Benjamins klares Bewusstsein von dieser Problemstellung wird daran deutlich, dass er eine Passage aus einem berühmten Brief von Karl Kraus an eine Gutsbesitzerin⁷⁵ als Basis für seinen Kommunismus angeführt⁷⁶ und umfangreich zitiert hat: »Gott erhalte ihn [den Kommunismus] uns, damit dieses Gesindel, das schon nicht mehr ein und aus weiß vor Frechheit, nicht noch frecher werde, damit die Gesellschaft der ausschließlich Genußberechtigten [...] wenigstens doch auch mit einem Alpdruck zu Bette gehe!« (GS II, 366)

IV.

Von der Ablehnung als Priester des Kapitalismus über die Begrüßung als Kritiker an der (Selbst-)Entwertung des Menschen in der Moderne bis zur Konzentration auf messianische Motive: Benjamins Marx-Bild ist sicherlich selektiv, verfehlt aber nicht etwa Marx selbst, sondern distanziert sich vom wissenschaftlichen Marx-Diskurs. Der empörte (und in seiner Empörung durchaus gespenstische) Marx, der im Zentrum dieser Rezeption steht, beschreibt in der Wissenschaft eine geradezu programmatische Leerstelle, so dass Benjamin sich zu Recht selbst in einer Traditionslinie zu Rosa Luxemburg und dem Spartakusbund verortet hat.

Benjamins Interesse an einer »Anerkennung und Aufwertung der romantischen und theologischen Dimension im Materialismus«⁷⁷ erteilt zugleich der Frage, wer hier etwa Marx »besser verstanden hat, eine Abfuhr. Jenseits aller akademischen Spitzfindigkeiten steht schließlich im Zentrum von Benjamins Marx-Bild die Überzeugung von der Notwendigkeit und Möglichkeit einer radikalen Veränderung noch vermeintlich unabänderlich erscheinender Wirklichkeiten. Ein Zitat aus der *Deutschen Ideologie*, das Benjamin in den Korsch-Exzerpten der *Passagenarbeit* festgehalten hat, präsentiert dieses anthropologisch-messianische Grundmotiv (GS V, 606): »Selbst die naturwüchsigen Gattungsverschiedenheiten, wie Rassenunterschiede etc., [...] können und müssen historisch beseitigt werden.« (MEW 3, 410) In der zunehmend ausweglosen politischen Situation der 1930er Jahre markiert Benjamin mit seinem Marx-Bild eine Position, die den Menschen so viel zutraut, dass sie von heute aus nur zu leicht als »Links des Möglichen«⁷⁸ erscheinen mag.

Anmerkungen

- 1 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale* [1993], Frankfurt/Main 2004; Nachweise im Folgenden unter Angabe der Sigle MG mit Seitenzahl.
- 2 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner, *Erwachen aus dem Traumschlaf. Walter Benjamins Historismus* [1984], in: ders., *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt/Main 1998, 150–181, hier 150; Rolf Tiedemann, *Einleitung des Herausgebers*, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. von dems. und Hermann Schweppenhäuser, Bd. VI, Frankfurt/Main 1985, 9–41, hier 28.
- 3 Zu einem solchen Forschungsprogramm vgl. Christoph Henning, *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld 2005.
- 4 Vgl. Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion* [1921], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. VI, Frank-

- furt/Main 1985, 100–103, hier 103; Schriften Benjamins werden im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert und mit der Sigle GS mit Band- und Seitenzahl nachgewiesen.
- 5 Benjamins wie immer auch überzeugende Abgrenzung gegen Marx wird in Agambens Deutung des Fragments ignoriert: Indem dieser den Warenfetischismus als basales Ritual der kapitalistischen Religion interpretiert, und damit als sakralen Rest, der eine vollendete Profanierung als Auflösung aller Geheimnisse verhindert, hat Agamben weniger eine Deutung von Benjamins Fragment vorgelegt, als eine eigene Konzeption abgeleitet. (Vgl. Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt/Main 2005, 77–91).
 - 6 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner, *Die Krisis der Historiker-Zunft*, in: Rainer Maria Kiesow, Dieter Simon (Hg.), *Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/Main–New York 2000, 71–86, hier 75 f.
 - 7 Vgl. Kittsteiner, *Erwachen aus dem Traumschlaf*, 171–180; Kittsteiners Urteil kann nur vernichtend ausfallen, da er Benjamins anthropologischen Ansatz an einer anti-humanistischen Marx-Rezeption im Stile Althusser miss: zum ausdrücklichen Bezug Kittsteiners auf Althusser vgl. ders., *Mit Marx für Heidegger - mit Heidegger für Marx*, München 2004, 114. – Zur Kritik an Kittsteiners Marx-Deutung vgl. Christoph Henning, *Geschichtsphilosophie als Marxkritik? Kontinuitäten einer misslingenden Argumentationsstrategie im Blick auf Kittsteiner*, in: Helmut Lethen u.a. (Hg.), *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*, München 2010, 257–276, hier 273–276.
 - 8 Vgl. Kittsteiner, *Erwachen aus dem Traumschlaf*, 124 f. und 177; ders., *Mit Marx für Heidegger*, 114 ff.
 - 9 Vgl. Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, in: *Marx-Engels-Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR 1956–1969, Bd. 7, 9–107, hier 85; Schriften von Marx und Engels werden nach dieser Ausgabe durch die Sigle MEW, Band- und Seitenzahl nachgewiesen.
 - 10 Vgl. Andreas Greiert, *Geschichte als Katastrophe. Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 64 (2012), 359–376, hier 372 f. – Zur Vorbildfunktion Rosa Luxemburgs für Benjamins Auffassung von der unbedingten Notwendigkeit eines menschlichen Eingriffs in den als katastrophal angesehenen Geschichtsverlauf vgl. Ralf Konersmann, *Erstarre Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt/Main 1991, 142 f.
 - 11 Vgl. Kittsteiner, *Erwachen aus dem Traumschlaf*, 177.
 - 12 Zur »zweiten Technik« vgl. Konstantin Bachrens, *Mediale »Organisierung« des »Leibraums« durch »zweite Technik«*. Zu Walter Benjamins »anthropologischem Materialismus«, in: Marc Berdet, Thomas Ebke (Hg.), *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser*, Berlin 2014, 163–188.
 - 13 Bachrens übersieht diese Grundlage, verweist lediglich auf Hegel als – neben Aristoteles – mögliche Quelle für das Konzept der »zweiten Natur«, das bei Benjamin marginal ist (vgl. ebd., 172 f.).
 - 14 Zu den biographischen Hintergründen und der Frage einer grundsätzlichen Veränderung von Benjamins Denken während seines halbjährigen Aufenthalts auf Capri vgl. Momme Brodersen, *Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin, Leben und Werk*, Bühl–Moos 1990, 149–161.
 - 15 Zu dieser Bedeutung von Landauer und Sorel vgl. Uwe Steiner, *Kapitalismus als Religion* [Art.], in: Burkhardt Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart–Weimar 2006, 167–174, hier 172 f.

- 16 Zu Gemeinsamkeiten zwischen Lukács und Benjamin auf den drei Feldern Geschichtsphilosophie, Anthropologie, Erkenntnistheorie vgl. Andreas Greiert, *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Walter Benjamin 1915-1925*, München 2011, 453-466.
- 17 Vgl. Detlev Schöttker, *Kapitalismus als Religion und seine Folgen. Benjamins Deutung der kapitalistischen Moderne zwischen Weber, Nietzsche und Blanqui*, in: Bernd Witte, Mauro Ponzì (Hg.), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin 2005, 70-81, hier 73.
- 18 Vgl. Greiert, *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden*, 467 ff.
- 19 Vgl. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, hg. von Christoph Gösde und Henri Lonitz, Frankfurt/Main 1995-2000, hier Bd. IV, 17 ff. (Brief an Max Rychner vom 7.3.1931).
- 20 Vgl. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* [1923], Neuwied-Berlin 1968, 94 f.; Nachweise im Folgenden unter Angabe der Sigle GK mit Seitenzahl.
- 21 Vgl. Karl Korsch, *Karl Marx. Marxistische Theorie und Klassenbewegung* [1938], hg. von Götz Langkau [1967], Reinbek 1981, 97-100.
- 22 Vgl. ebd., 136.
- 23 Vgl. Werner Hamacher, *Lingua Amissa. The Messianism of Commodity-Language and Derrida's »Specters of Marx«*, in: Michael Sprinker (Hg.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's »Specters of Marx«*, London-New York 1999, 168-212. – Zu einer Kritik der sprachtheoretischen Lesart am Modell von Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* vgl. Alison Ross, *The Distinction between Mythic and Divine Violence. Walter Benjamin's »Critique of Violence« from the Perspective of »Goethe's Elective Affinities«*, in: *New German Critique*, 41(2014)1, 93-120, hier 121.
- 24 Zur Bedeutung des Warenfetisches für Benjamins Theorie der mimetischen Erfahrung vgl. Michael Jennings, *On the Banks of a New Lethe. Commodification and Experience in Benjamin's Baudelaire Book*, in: *boundary 2*, 30(2003)1, 89-103, hier 96.
- 25 Zu diesen Geschöpfen bei Benjamin vgl. Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley 2000.
- 26 Vgl. Franz Kafka, *Die Sorge des Hausvaters*, in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, hg. von Paul Raabe, Frankfurt/Main 1970, 139 f.
- 27 Vgl. Theodor W. Adorno/Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, hg. von Henri Lonitz, Frankfurt/Main 1994, 92 f. (Brief Adornos an Benjamin vom 17.12.1934); zu dieser Deutung vgl. Miguel Vatter, *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society*, New York 2014, 111.
- 28 Zu Benjamins Rezeption vgl. GS V, 245.
- 29 Vgl. James McFarland, *Constellations. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-time of History*, New York 2013, 102.
- 30 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* [1878/86], in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, Bd. 1, 9-156, hier *Versuch einer Selbstkritik*, 3, 15.
- 31 Zu diesem entscheidenden Perspektiv-Wechsel, den Benjamin im Surrealismus-Aufsatz festhält, vgl. Frank Müller, *Undialektisch, vermittlunglos und romantisch? Adornos Kritik am anthropologischen Materialismus Walter Benjamins*, in: Berdet, Ebke (Hg.), *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, 301-325, hier 317.

- 32 Vgl. Yanik Avila, *Historische Erfahrung. Zum Materialismus profaner Erleuchtung in Walter Benjamins Surrealismus-Lektüre*, in: Berdet, Ebke (Hg.), *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, 327–345, hier 340 ff.: Wenn die Intention aufs Geheimnis als objektiv anzusehen ist, dann führt die Einsicht ins Geheimnis als nicht-objektives Produkt der Intention zum Verlöschen der Intention (GS VI, 17 f.).
- 33 Adorno hat diese Ausrichtung der *Passagenarbeit* als lediglich »staunende Darstellung der bloßen Faktizität« scharf kritisiert. (Vgl. Adorno/Benjamin, *Briefwechsel*, 366 ff. [Brief Adornos vom 10.11.1938]).
- 34 Vgl. Christine Blättler, *Zum Ort der Technik im Politischen. Walter Benjamins Begriff der Phantasmagorie*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 4 (2010), 337–348, hier 346 ff.
- 35 Zu diesem Ideologiebegriff bei Horkheimer vgl. Burekhardt Lindner, *Entwendungen. Marx und Freud bei Benjamin*, in: Berdet, Ebke (Hg.), *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, 441–471, hier 465; Lindner leitet aus der spezifischen Distanz Benjamins zu dieser Konzeption eine generell untergeordnete Bedeutung der Ideologiekritik bei Benjamin her.
- 36 Zu dieser Definition des Warenfetischismus vgl. Étienne Balibar, *The Vacillation of Ideology in Marxism*, in: ders., *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, London–New York 1994, 87–124.
- 37 Zur junghegelianischen »subjektiven Bewusstseinsgeschichte« als Ansatzpunkt für Marx' Ideologiekritik, die der idealistischen Auffassung von einem »Wesen« des Menschen die materialistische Konzeption vom »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (MEW 3, 6) entgegenhält vgl. Herbert Schnädelbach, *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Das Argument*, 50 (1969), 71–92, hier 79–84.
- 38 Vgl. Terry Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung* [1991], Stuttgart–Weimar 2000, 63–75, das Zitat 71.
- 39 Vgl. Georges Sorel, *Über die Gewalt* [1906], Frankfurt/Main 1981, 205–208.
- 40 Vgl. dazu Greiert, *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden*, 161 f.
- 41 Vgl. zuletzt Lindner, *Entwendungen*, 450 f.
- 42 Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1840], in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/Main 1970, Bd. 12, 380; vgl. dazu schon Birte Löschenkohl, »*Tout ce qu'on aurait pu être ici-bas*«. *Die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses bei Marx und Blanqui*, in: Lethen u.a. (Hg.), *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*, 73–90, hier 83.
- 43 Vgl. dazu Löschenkohl, »*Tout ce qu'on aurait pu être ici-bas*«, 90.
- 44 Inwieweit Benjamins Primat der Politik auch eine psychoanalytische Reformulierung zulässt, kann hier nicht erörtert werden. Vgl. zu dem Versuch einer psychoanalytische Reformulierung von Benjamins Primat der Politik Slavoj Žižek, *Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2., erweiterte Aufl., Wien–Berlin 1992, 159–171.
- 45 Vgl. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. IV, 467 (Brief an Werner Kraft aus dem Juli 1934).
- 46 Für Benjamin hängt ein Gelingen des Erwachens letztlich davon ab, ob die in ihm gewonnene Kraft »physisch«, mithin ganz praktisch, umgesetzt werden kann. (Vgl. Heiner Weidmann, *Erwachen / Traum* [Artl.], in: Michael Opitz, Erdmut Wizisla [Hrsg.], *Benjamins Begriffe*, Frankfurt/Main 2000, Bd. 1, 341–362, hier 355).

- 47 Zum Wiederhall dieses anderen Weckrufs bei Benjamin vgl. Elisabeth Lenk, Rita Bischof, *L'intrication surelle du rêve et de l'histoire dans les Passages de Benjamin*, in: Heinz Wisman (Hg.), *Walter Benjamin et Paris. Colloque international, 27.-29. juin 1983*, Paris 1986, 179–200, hier 190; Gabriele Huber, *Ein Traum von Panama. Walter Benjamin wider surrealistischen Schlaf und national-sozialistische »Weckrufe«*, in: Klaus Garber, Ludger Rehm (Hg.), *global benjamin. Internationaler Walter Benjamin-Kongress 1992*, 3 Bde., München 1999, Bd. 1, 356–372, hier 364f.
- 48 Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie. Zu Lukács' »Geschichte und Klassenbewusstsein«*, in: *Der neue Merkur*, 7 (1923/24), 457–477, hier 476 f.
- 49 Vgl. dazu Vatter, *The Republic of the Living*, 294–309.
- 50 Zur verbreiteten Auffassung von Benjamins Messianismus als Gegenposition zu Marx vgl. Helmut Thielens, *Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin*, Würzburg 2005, 279.
- 51 Zu Benjamin und Thieme vgl. Sami Khatib, *»Teleologie ohne Endzweck«. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Marburg 2013, 158.
- 52 Vgl. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1949], Stuttgart-Weimar 2004, 52–55, das Zitat 53. – Zu einer scharfen Kritik an Löwiths theologischer Marx-Interpretation als willkürliche Projektion, die einem »Murmelbahn-Modell der Philosophie« folge, vgl. Henning, *Geschichtsphilosophie als Marxkritik?*, 271 ff., das Zitat 273.
- 53 Zum Fehlen der Ausbeutung in Derridas Argumentation vgl. Antonio Negri, *The Specter's Smile*, in: Sprinker (Hg.), *Ghostly Demarcations*, 5–16, hier 10 ff.
- 54 Insofern finden sich bei Derrida tatsächlich Anzeichen eines »Marxismus ohne Marxismus« (vgl. Terry Eagleton, *Marxism without Marxism*, in: Sprinker [Hg.], *Ghostly Demarcations*, 83–87); zum generell schwierigen Verhältnis von Dekonstruktion und Geschichtsphilosophie vgl. Christine Blättler, *Die Wiederkehr der Geschichte nach ihrem proklamierten Ende. Geschichtsphilosophie und Dekonstruktion*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 38 (2013), 169–189.
- 55 Derrida hat nachträglich festgehalten, er habe »vielleicht« [?] versucht, Benjamins Anspielung auf die »schwache messianische Kraft« von »jeglichem Judentum« und von der messianischen Tradition zu trennen. Vgl. Jacques Derrida, *Marx & Sons* [2002], Frankfurt/Main 2004, 81.
- 56 Vgl. dazu Hamacher, *Lingua Amissa*, 172 ff.
- 57 Fredric Jameson, *Marx' Purloined Letter*, in: Sprinker (Hg.), *Ghostly Demarcations*, 26–67, hier 62.
- 58 Vgl. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. II, 75 (Brief Benjamins an Scholem vom 13.2.1920); Gershom Scholem, *Walter Benjamin - Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/Main 1975, 114 (Wiedergabe eines Briefes Scholems an Benjamin vom 5.2.1920); dazu Greiert, *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden*, 178 ff.
- 59 Vgl. Jacob Taubes, *Walter Benjamin - ein moderner Marcionit?*, in: Norbert W. Bolz, Richard Faber (Hg.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«*, Würzburg 1986, 138–147, hier 139 f.
- 60 Vgl. Scholem, *Die Geschichte einer Freundschaft*, 114 (Wiedergabe eines Briefes Scholems an Benjamin vom 5.2.1920).
- 61 Vgl. Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* [1963], in: ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums* [1970], Frankfurt/Main 1996, 121–167, hier 140 f.
- 62 Vgl. Taubes, *Walter Benjamin - ein moderner Marcionit?*, 139 f.; vgl. auch die

- Widerlegung bei Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier* [2002], Frankfurt/Main 2003, 89 f.
- 63 Vgl. Greiert, *Geschichte als Katastrophe*, 375 f.: Benjamin hat sich (bei der Herleitung der theologischen Grundlagen seiner Ursprungs-Konzeption) ausdrücklich von der Gnosis distanziert und stattdessen mit dem Verweis auf die »Lehre von den Sinnstufen der Dinge« (GS I, 926 f.) zur kabbalistischen Tradition bekannt. Zu Benjamins »strenger Verwerfung von Blochs Gnostizismus« vgl. Stefano Marchesoni, *Zur Vorgeschichte des Eingedenkens. Über Ernst Blochs »motorisch-phantastische Erkenntnistheorie« in »Geist der Utopie« und ihre »Umfunktionierung« bei Benjamin*, in: Daniel Weidner, Sigrid Weigel (Hg.), *Benjamin-Studien 3*, Paderborn 2014, 15–29, hier 27 f.; zur Bezugnahme auf kabbalistische Motive im Wahlverwandtschaften-Aufsatz vgl. Vatter, *The Republic of the Living*, 169–173; zum positiven Bezug auf die jüdische Tradition vgl. auch Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. IV, 195 (Brief an Max Rychner vom 7.3.1931).
- 64 Zu diesem Motiv bei Derrida vgl. Hamacher, *Lingua Amissa*, 194.
- 65 Vgl. Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* [2000], Frankfurt/Main 2006, 42 f.
- 66 Vgl. zum Folgenden Frank Ruda, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, Konstanz 2011, 247–261.
- 67 Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1821], in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, 390 f. (§ 245).
- 68 Vgl. dazu Christoph Sachße, Florian Tennstedt, *Bettler, Gauner und Proleten. Armut und Armenfürsorge in der deutschen Geschichte*, Reinbek 1983, 153–186.
- 69 Vgl. Hegel, *Philosophie des Rechts*, 389 f. (§ 244).
- 70 Ruda, *Hegels Pöbel*, 259.
- 71 Vgl. Sachße, Tennstedt, *Bettler, Gauner und Proleten*, 175 f.
- 72 Vgl. Ji-Hyun Ko, *Geschichtsbegriff und historische Forschung bei Walter Benjamin. Ein Forschungsprogramm zu Benjamins Kategorien Geschichte, Moderne und Kritik*, Frankfurt/Main 2005, 196.
- 73 Vgl. Ruda, *Hegels Pöbel*, 64–81.
- 74 Ebd., 251.
- 75 Vgl. dazu jetzt Karl Kraus, Rosa Luxemburg, *Büffelhaut und Kreatur. Die Zerstörung der Natur und das Mitleiden des Satirikers*, hg. und mit einem Nachwort von Friedrich Pfäfflin, Berlin 2009, 13–18.
- 76 Vgl. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. IV, 409 (Brief Benjamins an Scholem vom 6.5.1934).
- 77 Vgl. Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin* [2006], Frankfurt/Main 2009, 1191.
- 78 Zu dieser Einsicht vgl. die jüngst postum veröffentlichten Benjamin-Studien von Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin. Links des Möglichen* [2010], Hamburg 2015.