

Walter Benjamin und die Frankfurter Schule

Vortrag, gehalten am 7. Mai 2007 im Rahmen eines Seminars am Goethe-Institut in Tiflis

1942 erschien in Los Angeles ein Band mit dem Titel ›Walter Benjamin zum Gedächtnis‹, herausgegeben vom Frankfurter Institut für Sozialforschung, das inzwischen nach Amerika emigriert war. Gedruckt fand sich darin u.a. Benjamins letzte Schrift, seine Thesen »Über den Begriff der Geschichte«. Das Manuskript hatte er Gretel Adorno anvertraut, die es dem Institut übergab. In den 50er Jahren war es Theodor W. Adorno, der zusammen mit Gershom Scholem Benjamins Schriften der deutschsprachigen Öffentlichkeit erstmals wieder bekannt machte. Die Wiedereröffnung der später sogenannten Frankfurter Schule an ihrem Gründungsort 1950 hat Benjamin nicht mehr erlebt. Daß er Erhebliches zur Entwicklung dieser Schule beigetragen hatte, daran ließen Horkheimer und Adorno nie einen Zweifel. Ebensowenig ist jedoch zu bezweifeln, daß Benjamin unter den Institutsmitarbeitern der 30er Jahre ein Außenseiter geblieben war, den es räumlich sowohl wie gedanklich gleichsam in die Diaspora verschlagen hatte (in der sich, unter freilich günstigeren Bedingungen, auch das Institut längst befand). Wie er selbst seine Lage beurteilte, mag ein Auszug aus einem Brief verdeutlichen, den er im Oktober 1935 aus Paris an Max Horkheimer, den Direktor des nach New York übergesiedelten Instituts für Sozialforschung, schrieb:

»Lieber Herr Horkheimer, ich danke Ihnen vielmals für Ihren Brief vom 18. September. Natürlich war er für mich eine große Freude. Die Anzahl derer, vor denen meine Arbeit mich ausweisen kann, ist seit der Emigration klein geworden. Jahre und Lebenslage bewirken es andererseits, daß diese Arbeit im Haushalt des Lebens einen immer größeren Raum einnimmt. [...] Gerade weil Ihre Stellungnahme zum Exposé [des ›Passagenwerks‹] von so großer Wichtigkeit ist und mir eine Hoffnung eröffnet, hätte ich diesem Brief gern jedes Eingehen auf meine Verhältnisse ferngehalten. [...] Meine Situation ist so schwierig, wie eine Lage ohne Schulden es überhaupt sein kann. Ich will mir damit nicht etwa das geringste Verdienst zuschreiben, sondern nur sagen, daß jede Hilfe, die Sie mir gewähren, eine unmittelbare Entlastung für mich bewirkt. Ich habe, verglichen mit meinen Lebenskosten im April, als ich nach Paris zurückkam, mein Budget außerordentlich beschränkt. So wohne ich jetzt bei Emigranten als Untermieter. Es ist mir außerdem gelungen, Anrecht auf einen Mittagstisch zu bekommen, der für französische Intellektuelle veranstaltet wird. [...] Nur im Vorbeigehen erwähne ich, daß ich meine Carte d'Identité erneuern müßte, ohne die dafür nötigen 100 Francs zu haben. Auch den Beitritt zur Presse Étrangère, den man mir aus administrativen Gründen nahegelegt hat, habe ich, da die Gebühr 50 Francs beträgt, noch nicht vollziehen können. Es ist an dieser Lage das Paradoxe, daß meine Arbeit wahrscheinlich nie einer öffentlichen Nützlichkeit näher gewesen ist als eben jetzt. Durch nichts ist Ihr letzter Brief mir so ermutigend gewesen als durch die Andeutungen, die er in

diesem Sinn macht. Der Wert Ihrer Anerkennung ist mir proportional der Beharrlichkeit, mit der ich in guten und bösen Tagen an dieser Arbeit festhielt, die nun die Züge eines Plans annimmt.«¹

Bekanntlich wurde dieser Plan nie zu Ende geführt. Das ›Passagenwerk‹, das er hier anspricht, bestand aus einem Konvolut von Zitaten und losen Aufzeichnungen, als die Nazis in Paris einmarschierten und sich seiner Wohnung bemächtigten, nachdem Benjamin bereits die Flucht ergriffen hatte. Die Unterlagen zu seinem großen Werk konnten damals von Georges Bataille und Pierre Missac gerettet werden; Benjamin selbst nahm sich in Port Bou, kurz hinter der spanischen Grenze, im September 1940 das Leben.

Briefe wie der oben zitierte werden gelegentlich herangezogen, um einerseits Benjamins prekäre Situation im Exil vor Augen zu führen und andererseits zugleich zu suggerieren, daß der notorisch mißverständene Einzelgänger mit der Arbeit des Instituts für Sozialforschung im Grunde nicht viel zu schaffen gehabt habe. Die bisweilen daran anschließende Behauptung, das Institut habe Benjamin im Stich gelassen, wäre allerdings zurückzuweisen: denn Tatsache ist, daß Horkheimer ihn schon 1935 einlud, dem Institut nach Amerika zu folgen; auch Adorno drängte ihn mehrfach zur Ausreise, doch Benjamin lehnte beharrlich ab: »Es gibt in Europa Positionen zu verteidigen«², antwortete er. Auch seinen Freund Gershom Scholem hat er diesbezüglich enttäuscht, indem er die angekündigte Auswanderung nach Palästina immer wieder aufschob.³

Was hier über Walter Benjamin und die Frankfurter Schule zur Diskussion gestellt werden soll, betrifft indes weniger persönliche Beziehungen und Konflikte als vielmehr die Frage, was der zuweilen mehr an metaphysischen als an gesellschaftlichen Problemen interessierte Benjamin sich von der Zusammenarbeit mit einem Institut für Sozialforschung versprochen und inwiefern umgekehrt dessen Forschungsarbeit von seinen Beiträgen profitiert haben mag. Exemplarisch erörtert werden soll das anhand seiner Thesen »Über den Begriff der Geschichte«, in denen die »Konstellation von politischem Radikalismus, Messianismus und Judentum«, die Leo Löwenthal als »wesensspezifisch für Benjamin« bezeichnet hat⁴, am deutlichsten zutage tritt. Die Thesen können als eine messianische Reinterpretation des historischen Materialismus gelesen werden, die den aus dem Idealismus ererbten Begriff des Fortschritts verabschiedet und die Möglichkeit der Befreiung als »kleinen Sprung in der kontinuierlichen Katastrophe«⁵ deutet. Dieses Geschichtsbild sollte auch in späteren Arbeiten Horkheimers und insbesondere Adornos verschiedentlich reflektiert werden.

Zuvor einige Erläuterungen zum Institut selbst. Denn wenn heutzutage von Walter Benjamin die Rede ist, der unterdessen zu einer Berühmtheit wurde, deren Beliebtheit zumal in den Medien- und Kulturwissenschaften die seiner früheren Frankfurter Freunde bei weitem übertrifft, wird sein Verhältnis zum Institut für Sozialforschung überhaupt nur noch selten thematisiert. Die Wiederentdeckung Benjamins als Medientheoretiker scheint es vielmehr nahelegen, sein Werk von

¹ BGS I, 982.

² Zit. n. Jay, *Dialektische Phantasie*, 236.

³ Vgl. Scholem, *Walter Benjamin*.

⁴ Zum Andenken Walter Benjamins, 131.

⁵ BGS I, 683.

diesem inzwischen als unzeitgemäß empfundenen Kontext zu lösen. Um ermessen zu können, welche Rolle er seit Anfang der 30er Jahre im Rahmen, oder genauer, am Rande des Instituts gespielt hat, vorab ein paar Worte zur Entwicklung jenes Kontexts, der seither auch unter dem Namen »Kritische Theorie« bekannt ist.

Das Institut für Sozialforschung – aus dessen unverfänglichem Namen bereits sich die von Institutsmitarbeitern später häufig benutzte »äsoopische Sprache« heraushören läßt, mit der kritische Absichten kaschiert werden sollten – wurde 1923 in Frankfurt am Main gegründet. Felix Weil, Sohn eines vermögenden argentinischen Getreidehändlers, stiftete das benötigte Geld, um eine unabhängige (d.h. vor allem: von Parteien unabhängige) Forschungseinrichtung zu schaffen, die sich mit Fragen der marxistischen Theorie und der Geschichte der Arbeiterbewegung befassen sollte. (Übrigens sollte die neugeschaffene Institution, so erklärte es Felix Weil gegenüber seinem Vater, insbesondere auch den Antisemitismus untersuchen; ein solches Projekt wurde bemerkenswerterweise erst siebzehn Jahre später in Amerika in Angriff genommen.⁶)

Formal angegliedert war das Institut an die Frankfurter Universität, eine inhaltlich enge Zusammenarbeit bestand jedoch vielmehr mit dem Marx-Engels-Institut in Moskau, das damals geleitet wurde von David Rjazanov (der später den »Säuberungen« in der Sowjetunion zum Opfer fiel). Die Projekte, die in jenen Jahren verfolgt wurden, erscheinen aus Sicht der späteren Kritischen Theorie noch verhältnismäßig bieder und orthodox (im Sinne des Parteimarxismus der Zweiten und Dritten Internationale). Die Geschichte der Frankfurter Schule, so wie sie bis heute aufgefaßt wird, beginnt denn auch erst mit der Übernahme des Direktoriats durch Max Horkheimer im Jahr 1931. Jetzt erst wurde ein interdisziplinärer Forschungsverbund geschaffen, in den neben Ökonomie, Soziologie, Philosophie und Ästhetik bald auch die Psychoanalyse integriert wurde. (Und die Verbindung von Marx und Freud, die unter dem Eindruck von Herbert Marcuses »Eros and Civilization« in den 60er Jahren zu einer intellektuellen Mode wurde, galt damals, und zwar unter Marxisten sowohl wie Freudianern, noch als Ungeheuerlichkeit.) Auch die Forschungsrichtung änderte sich allmählich: denn es stellte sich Anfang der 30er Jahre nicht mehr ernsthaft die Frage, wie in Deutschland und Europa eine Revolution herbeizuführen sei, sondern vielmehr, warum revolutionäre Aktivitäten allesamt gründlich gescheitert waren und weshalb anstelle eines Bedürfnisses nach Emanzipation das nach Autorität und einer gleichermaßen fragwürdigen Geborgenheit im Kollektiv sich immer deutlicher artikulierte. Die Entwicklung in der Sowjetunion tat schließlich das übrige, die zunehmend pessimistische Einstellung der Institutsmitglieder zu befestigen.

Die Kritische Theorie, die Horkheimer bald als Forschungsprogramm und -methode des Instituts proklamierte, sollte nicht nur jedwedem Idealismus und Positivismus, also den sogenannten bürgerlichen Theorien, sondern auch dem zur Lehrformel erstarrten Marxismus mißtrauen. Dessen »Hurra-Optimismus«, wie Adorno es später nannte⁷, trug selbst vielmehr zur Verklärung der geschichtlichen Entwicklung bei (von der Praxis des Parteimarxismus ganz zu schweigen). Kritische

⁶ Vgl. Jay, 51.

⁷ *Minima Moralia*, Aph. 73.

Theorie beschrieb Horkheimer demgegenüber als »ein einziges entfaltetes Existentialurteil«⁸ über die Gesellschaft. Um ein solches Urteil nicht nur fällen, sondern auch begründen und begrifflich entwickeln zu können, bedurfte es der gemeinsamen Anstrengung unterschiedlicher Fachwissenschaftler, die das in ihren Disziplinen gewonnene Wissen in das Projekt einer kritischen Theorie der Gesellschaft einbringen sollten. Auch außerhalb des »inneren Kreises«, dem neben Horkheimer damals Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Erich Fromm und bald auch Theodor W. Adorno angehörten, beschäftigte das Institut eine Reihe von Mitarbeitern. Walter Benjamin, den Horkheimer bereits Mitte der 20er Jahre in Frankfurt kennengelernt hatte, wo jener sich mit einer Arbeit über den »Ursprung des deutschen Trauerspiels« erfolglos zu habilitieren suchte, publizierte 1934 seinen ersten Aufsatz in der vom Institut herausgegebenen ›Zeitschrift für Sozialforschung‹, die von 1932 bis 1939 an unterschiedlichen Orten erschien. Später stand er dann als Mitarbeiter des Instituts auf der Gehaltsliste: um seine Urgeschichte des 19. Jahrhunderts zu schreiben, wie er selbst sein großes Werk über die Pariser Passagen nannte, erhielt er zunächst 500 und schließlich 1000 Francs im Monat.

Abgesehen von persönlichen Beziehungen, die Benjamin seit Ende der 20er Jahre insbesondere zu Adorno in freundschaftlicher Weise unterhielt, blieb sein Verhältnis zum Institut für Sozialforschung jedoch ambivalent. Seine Ausnahmestellung läßt sich auch biographisch zurückverfolgen: Benjamin hatte nicht in Frankfurt, sondern in Berlin, Freiburg und Bern studiert, wo er 1919 mit einer Dissertation über den »Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik« promovierte. Als seinen wichtigsten Lehrer bezeichnete er den Neukantianer Heinrich Rickert. Mit der Philosophie Hegels konnte er sich nie anfreunden; die Dialektik im Stillstand, die er in den 30er Jahren entwarf, war der Hegelschen vielmehr polemisch entgegengesetzt. Dem Judentum blieb Benjamin stets verbunden, auch nachdem er zunächst seinen Glauben, später auch sein politisches Interesse am Zionismus verloren und Partei für den Marxismus ergriffen hatte. Die Bekanntschaften mit Ernst Bloch, Asja Lacis (einer sowjetischen Schauspielerin und Theaterdirektorin) und vor allem Bertolt Brecht festigten bald seine politische Haltung. Was die theoretische Vermittlung anlangt, blieb sein Verhältnis zum Marxismus jedoch uneindeutig, an entscheidenden Stellen sogar erstaunlich oberflächlich. So kam es, daß Adorno ihn auch 1939 noch ermahnte, seinen Ausführungen über die »Warensseele« (aus seinem Aufsatz über Baudelaire) die »genaueste Aufmerksamkeit zu widmen und sie insbesondere mit dem Marxischen Fetischkapitel im ersten Band [des ›Kapital‹] zu konfrontieren.«⁹

Nachdem sein Habilitationsvorhaben und damit auch seine Pläne für eine akademische Laufbahn gescheitert waren, schlug sich Benjamin als Literaturkritiker und freier Autor für Zeitschriften und Radios durchs Leben. Materielle Unterstützung hatte ihm sein Vater unterdessen versagt. Die Aussicht auf eine feste Anstellung am Institut war zweifellos verlockend, und was dies betrifft, ist seine Zuneigung ohne weiteres verständlich. Daß er gleichwohl auf Distanz blieb und sogar das Angebot ausschlug, dem Institut nach New York zu folgen, läßt sich schwerlich allein mit Benjamins

⁸ Traditionelle und kritische Theorie, 201.

⁹ Adorno/Benjamin, Briefwechsel, 396.

einzelgängerischem Charakter erklären. Seiner Affinität zu Paris, die ihm schließlich zum Verhängnis werden sollte, lagen außer emotionalen Bindungen auch sachliche Überlegungen zugrunde: denn sein Werk über die Pariser Passagen, das ihn schon seit den späten 20er Jahren beschäftigte, hätte er in Amerika kaum angemessen bewältigen können. Was sonst ihn dazu bewogen haben mag, einen mehr als nur räumlichen Abstand zu den Institutsmitarbeitern zu wahren, darüber läßt sich nur spekulieren; der Briefwechsel gibt darüber keinen eindeutigen Aufschluß.

Spekulieren läßt sich auch darüber, inwieweit vielleicht seine Neigung zu metaphysisch-theologischem Denken Benjamin zu den Forschungsarbeiten des Instituts auf Distanz brachte. Ebenso wenig wie mit seinem von Brecht inspirierten Marx-Verständnis dürfte er damit den Direktiven des Instituts entsprochen haben. Bemerkenswert ist hier jedoch zunächst, daß Horkheimer und mehr noch Adorno – anders als im Fall Brecht, dessen »vulgärmaterialistischen« Einfluß auf Benjamin sie fürchteten – einer Einbeziehung theologischer Motive durchaus aufgeschlossen gegenüberstanden. Mit Bezug auf das »Passagenwerk« äußerte Adorno in einem Brief an Benjamin sogar die Hoffnung, »daß einmal die Arbeit ohne Rücksicht alles an theologischem Gehalt [...] realisiere, was in ihr angelegt war (ohne Rücksicht auf die Einwände jenes Brechtischen Atheismus, den als inverse Theologie uns vielleicht einmal zu retten ansteht aber keinesfalls zu rezipieren!)«¹⁰ Ob allerdings Adorno damals bei dem theologischen Gehalt an das gleiche gedacht haben mag wie Benjamin, bleibt fraglich. Eine innige Beziehung zur jüdischen Tradition, das ist bekannt, hatte Adorno ebenso wenig wie Horkheimer. Anzunehmen ist, daß sie sich von Benjamin hier vor allem wertvolle Inspirationen für das – ihrer Auffassung nach - zum Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit notwendige dialektische Denken versprachen. Wenn Adorno ihm riet, seine »rücksichtslose, gut spekulative Theorie«¹¹ unbeirrt zu verfolgen, so wird er sich davon vielleicht eine Philosophie ähnlich derjenigen erhofft haben, die er selbst später als »negative Dialektik« vorstellte: ein Denken in Konstellationen, welches über das vom Idealismus vermachte Denken in Begriffen hinausführen sollte.¹² Die Nähe solchen Denkens zu Benjamins metaphysischen Spekulationen ist häufig hervorgehoben worden. Martin Jay weist indes darauf hin, daß Benjamins Denken »stets viel analogischer [gewesen sei] als das von Horkheimer und Adorno; Benjamin befaßte sich in erster Linie mit dem Universellen, das im Besonderen enthalten sei. Bei allem Interesse der Kritischen Theorie für das Wechselspiel von Totalität und Einzelmoment ist es unwahrscheinlich, daß Horkheimer und die anderen Benjamins Behauptung, »der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt«, ohne Einschränkung akzeptierten.«¹³ Noch weniger als diese Aussage aus den geschichtsphilosophischen Thesen (die Adorno vielleicht gar nicht so abwegig vorgekommen sein mag, wie Jay vermutet) hätten sie wohl akzeptiert, was Benjamin 1931 Max Rychner anvertraute: »Ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so

¹⁰ Adorno/Benjamin, Briefwechsel, 74.

¹¹ Zit. n. Jay, 247.

¹² Vgl. Negative Dialektik, 164.

¹³ Ebd., 242.

sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle.«¹⁴

Ob Benjamin diesen selbstauferlegten Denkrichtlinien jemals gerecht geworden ist, mögen andere beurteilen. Daß er sich bei der Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit jüdischer Motive bedient hat, steht jedenfalls außer Zweifel. Im übrigen ist davon auszugehen, daß er sich ihrer tatsächlich nur bedient hat. Versuche, Benjamin als gläubigen Juden darzustellen, sind allesamt wenig überzeugend. Er selbst hat solchen Mutmaßungen in einem Bild sehr prägnant widersprochen: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.«¹⁵

Diese Selbsteinschätzung sollte man auch bei der Lektüre seiner Thesen »Über den Begriff der Geschichte« im Hinterkopf behalten. Der Theologie kommt darin, wenn man so möchte, keine substantielle, sondern methodische Bedeutung zu. Ganz ähnlich hat Marx im ›Kapital‹ die Hegelschen Begriffe Wesen und Erscheinung nicht als ontologische, sondern als erkenntniskritische Kategorien in Dienst genommen. Auch Benjamin erklärt ausdrücklich, der historische Materialismus solle die Theologie, »die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen«¹⁶, in seinen Dienst nehmen.

Die Verbindung, die Benjamin hier vorschlägt, mag man als eine instrumentelle bezeichnen; ganz willkürlich ist sie aber nicht. Rolf Tiedemann hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Theologie dem historischen Materialismus selber keineswegs fremd sei: »Die entscheidenden Lehren von Marx, soweit sie nicht solche der Kritik der politischen Ökonomie im engeren Sinn sind, vor allem also die Doktrinen des historischen Materialismus, lassen geistesgeschichtlich durchaus als Säkularisate ursprünglich religiöser Gehalte sich begreifen.«¹⁷ Benjamin, schreibt er, habe dem historischen Materialismus die Theologie nicht einfach übergestülpt, sondern »erneut den theologischen Ursprung Marxscher Begriffe« beschworen und dabei jedoch den »säkularisierte[n] Gehalt dieser Begriffe festgehalten.«¹⁸ In einer Vorstudie zu den Thesen erklärt Benjamin selbst: »Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so.«¹⁹

Den Anbruch der messianischen Zeit beschreibt er als »Tigersprung ins Vergangene«, der dann allerdings nicht mehr »in einer Arena statt[finde], in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat.«²⁰ Das dialektische Bild, das Benjamin hier entwirft, unterscheidet sich von den im historischen Materialismus überlieferten Vorstellungen von Revolution jedoch erheblich, und das vor allem in zweierlei Hinsicht:

¹⁴ Zit. n. Jay, 238.

¹⁵ BGS I, 1235.

¹⁶ BGS I, 693.

¹⁷ Dialektik im Stillstand, 114.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ BGS I, 1231.

²⁰ BGS I, 701.

Zum einen sei die klassenlose Gesellschaft »nicht das Endziel des Fortschritts in der Geschichte sondern dessen so oft mißglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung.«²¹ Ebenfalls in den Vorstudien zu den Thesen heißt es: »Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.«²² Gedacht ist dabei an eine Befreiung nicht *durch*, sondern *von* der Geschichte, welche sich dem historischen Materialisten Benjamin nicht als Entfaltung des Weltgeistes oder der produktiven Kräfte der Menschen, sondern als kontinuierliche Katastrophe offenbart. Befreiung heißt, »das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen«²³. Genau das wollte er unter seinem oft mißinterpretierten Ausdruck einer Dialektik im Stillstand verstanden wissen. Stillstand bedeutet hier nicht eine Stillstellung der Dialektik, sondern der Zeit; d.h. eine, wie Rolf Wiggershaus erläutert, »erst im Stillstand in Funktion tretende Dialektik. Dialektisch war für Benjamin das Hervortreten des ›Jetzt‹ in den Dingen [...] – also nicht ein Übergang oder Umschlag wie bei Adorno oder Hegel, sondern das Heraustreten aus der homogenen Zeit in die erfüllte Zeit, die Sprengung des geschichtlichen Kontinuums, des mit mythischer Unerbittlichkeit abrollenden, um entscheidende Dimensionen verkürzten Fortschritts.«²⁴

Zum anderen soll das Vergangene im Augenblick der Rettung zugleich erinnernd aufbewahrt, Erlösung mithin nicht nur die Zukunft, sondern auch die Vergangenheit einschließen. Ein dialektisches Bild nennt Benjamin - in seinen Notizen zum ›Passagenwerk‹ - »dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt bildhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische: nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur.«²⁵ In einem solchen Bild, schreibt Wiggershaus, werde »Vergangenes [...] gerettet von einer sich entschränkenden Gegenwart.«²⁶ Eine dergestalt erfüllte Zeit erst könne des Trümmerhaufens ansichtig werden, vor dem der Engel der Geschichte steht. Erst »der erlösten Menschheit«, sagt Benjamin, »fiele Ihre Vergangenheit vollauf zu.«²⁷ Geschichte beschreibt er als »eine einzige Katastrophe«²⁸, der keine List der Vernunft einwohnt. Im Stande der Erlösung aber würde der Menschheit ihre Vergangenheit »in jedem ihrer Momente zitierbar«²⁹.

Grund zur Zuversicht liefert die Geschichte allerdings keinen. Vielmehr erfüllt die Rede von Erlösung die Hoffnung auf Revolution mit einer Kraft, die zu jenem Zeitpunkt längst ermüdet war, und bringt in

²¹ BGS I, 1231.

²² BGS I, 1232.

²³ BGS I, 701.

²⁴ Die Frankfurter Schule, 231.

²⁵ BGS V, 578.

²⁶ Die Frankfurter Schule, 231.

²⁷ BGS I, 694.

²⁸ BGS I, 697.

²⁹ BGS I, 694.

theologischer Sprache die Verzweiflung darüber zum Ausdruck, daß in der Tat die Weltgeschichte nicht der Boden des Glücks ist, wie Hegel zynisch bemerkt hat.³⁰

Die Judaismen, deren Benjamin sich hier bedient, geben Aufschluß nicht nur über den theologischen Ursprung des historischen Materialismus. Sie werfen auch ein Licht auf den revolutionären Gehalt des jüdischen Messianismus. Die Erklärung, sein Reich sei nicht von dieser Welt³¹, hat Jesus als Messias in den Augen der Juden endgültig diskreditiert. Denn die Orientierung auf ein Paradies im Jenseits war ihnen ganz fremd. Auf die diesseitigen Erlösungshoffungen des Judentums hat Scholem hingewiesen: »Die Umdeutung der prophetischen Verheißungen der Bibel auf einen Bereich der Innerlichkeit«, wie sie dann das Christentum vollzogen hat, erscheine den Juden als »eine Flucht, die sich der Bewährung des messianischen Anspruchs innerhalb der realsten Kategorien unter Bemühung einer nicht existierenden reinen Innerlichkeit zu entziehen suchte.«³² Die Erlösung, die Christus durch sein Selbstopfer stellvertretend für die Menschheit vollbracht haben soll, steht für die Juden als uneingelöstes Versprechen noch aus. Eingelöst werden kann es aber nur hier und jetzt; denn der Mensch, heißt es bei Marx, »ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen«³³, sondern vielmehr »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«³⁴ Erlöst wäre nicht ein einziger im Himmel, sondern einzig »die gesellschaftliche Menschheit.«³⁵

Im gleichen Maße, wie die Theologie sich im Dienst des historischen Materialismus säkularisiert, wird dieser jedoch auch »theologisiert«. Diesen Impuls hat die Kritische Theorie in der Nachfolge Benjamins aufgenommen. Das Reich der Freiheit, von dem Marx gesprochen hat³⁶, wird fortan als das unaussprechbare ganz Andere festgehalten. Dieses Andere ist allerdings dem Bestehenden nicht abstrakt entgegengesetzt, sondern muß als dessen bestimmte Negation aufgefaßt werden. Die bloße Möglichkeit, eine solche Negation auch praktisch zu vollziehen - die sich mit Marx noch immer sehr gut begründen läßt -, ist umgekehrt Bedingung der Möglichkeit, Geschichte und Gesellschaft überhaupt zu begreifen; ungeachtet der Frage, ob eine dahin führende Praxis gegenwärtig auf der Tagesordnung steht oder nicht.

Die Kritische Theorie, die, wie Horkheimer betont, sagen kann, »was falsch ist, aber [...] nicht definieren, was richtig ist«³⁷, nimmt damit implizit einen Zustand vorweg, vom sie sich selber zugleich jedes positive Bild versagt. Das ist es, was Adorno Benjamin gegenüber als inverse Theologie bezeichnet hat. In den ›Minima Moralia‹, die er wenige Jahre nach Benjamins Tod im amerikanischen Exil verfaßt hat, schreibt er: »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung

³⁰ Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 42.

³¹ Vgl. die Bibel, Joh 18, 36.

³² Über einige Grundbegriffe des Judentums, 122. Vgl. dazu auch Scheit, Suicide Attack, 293ff.

³³ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 378.

³⁴ Thesen über Feuerbach, 6.

³⁵ Ebd., 7.

³⁶ Vgl. Das Kapital III, 828.

³⁷ Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft, 331.

aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.«³⁸

Verzweiflung war es auch, die Benjamin zur Abfassung seiner Thesen nötigte, in denen »sein Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes sich vollzog«, wie Scholem berichtet.³⁹ Wenngleich er selbst, nach eigener Auskunft⁴⁰, einige der darin niedergelegten Gedanken bereits zwanzig Jahre bei sich verwahrt hat, so kommt in den Thesen dennoch der aktuelle Anlaß zur Sprache: nämlich der »Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen.«⁴¹ Von dem Optimismus, der dem Medientheoretiker Benjamin bisweilen attestiert wird – auch um ihn von dem »Schwarzseher« Adorno abzuheben⁴² –, ist hier nichts zu spüren. Schon seinen Aufsatz über das »Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« hatte er mit der düsteren Bemerkung beschlossen, die Selbstentfremdung der Menschheit habe einen »Grad erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt.«⁴³ Die Antwort des Kommunismus, auf die er dort noch gehofft hatte, war von Stalin inzwischen erteilt worden. Die Kritik der Sozialdemokratie, die Benjamin in den Thesen XI bis XIII vorträgt, muß auch als eine Kritik der kommunistischen Parteien verstanden werden, auf die jeder einzelne Vorwurf ebenso zutrifft. Der sture Fortschrittsglaube, der sich nunmehr auf den Fortschritt der Produktivkräfte beschränkte, war auch unter Kommunisten längst heimisch. Und der Name Blanqui, von dem Benjamin sagt, es sei der Sozialdemokratie in drei Jahrzehnten gelungen, ihn »fast auszulöschen«⁴⁴, hatte in den kommunistischen Parteien einen gleichermaßen anrühigen Klang.⁴⁵ Daß Benjamin den Namen dieses revolutionären Verschwörers aus dem 19. Jahrhundert hier erwähnt, ist allerdings bemerkenswert; denn Auguste Blanqui verkörpert genau jene revolutionäre Spontaneität, die inzwischen als »Kinderkrankheit des Kommunismus« (Lenin) verpönt war.

In einem im selben Band (›Walter Benjamin zum Gedächtnis‹) erschienenen Aufsatz griff Horkheimer einen ganz ähnlichen Gedanken auf: »Fortschritt«, schreibt er dort, »gibt es nur in der Vorgeschichte. Er beherrscht die Etappen bis zur Gegenwart. Von geschichtlichen Unternehmungen, die vergangen sind, mag sich sagen lassen, daß die Zeit nicht reif für sie gewesen sei. In der Gegenwart verklärt die Rede von der mangelnden Reife das Einverständnis mit dem Schlechten. Für den Revolutionär ist die Welt schon immer reif gewesen. Was im Rückblick als Vorstufe, als unreife Verhältnisse erscheint, galt ihm einmal als letzte Chance der Veränderung. Er ist mit den Verzweifelten, die ein Urteil zum

³⁸ Minima Moralia, Aph. 153.

³⁹ Walter Benjamin und sein Engel, 129.

⁴⁰ Vgl. BGS I, 1223.

⁴¹ BGS I, 698.

⁴² Vgl. die unter dem Titel ›Der Schwarzseher antwortet‹ veröffentlichte Replik Adornos auf den Aufsatz ›Fernseh-Kaleidoskop‹ von Erich Beurmann.

⁴³ BGS I, 508.

⁴⁴ BGS I, 700.

⁴⁵ Das war nicht immer so. Marx schrieb, daß »für den [Kommunismus] die Bourgeoisie selbst den Namen Blanqui erfunden hat. Dieser Sozialismus ist die Permanenzklärung der Revolution...« (Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, 89).

Richtplatz schickt, nicht mit denen, die Zeit haben. Die Berufung auf ein Schema von gesellschaftlichen Stufen, das die Ohnmacht einer vergangenen Epoche post festum demonstriert, war im betroffenen Augenblick verkehrt in der Theorie und niederträchtig in der Politik.«⁴⁶

Die Verzweiflung über die Politiker, die »am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen«, äußert sich bei Benjamin nicht in Resignation, sondern in einem Plädoyer für die Aktualität der Revolution, das um so entschlossener vorgetragen wird, je geringer die Aussichten auf deren Verwirklichung in der Gegenwart sind.⁴⁷ Benjamin trat die sprichwörtliche Flucht nach vorn an, um zumindest das Andenken der »Generationen Geschlagener«⁴⁸ - zu denen er selbst gehörte – festzuhalten. Er nahm seine Zuflucht zum Messias, der nicht kommt.

Diese Erbschaft hat die kritische Theorie Adornos angetreten. »Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie«, heißt es in der »Negativen Dialektik: »Die unauslöschliche Farbe kommt aus dem Nichtseienden. Ihm dient Denken, ein Stück Dasein, das, wie immer negativ, ans Nichtseiende heranreicht. Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe; Philosophie ist das Prisma, das deren Farbe auffängt.«⁴⁹

⁴⁶ Autoritärer Staat, 305.

⁴⁷ »Die Paradoxie dieser Vorstellung«, schreibt Scholem – gemeint ist die Vorstellung von den Geburtswehen der messianischen Zeit -, »besteht darin, daß die Erlösung, die hier geboren wird, gar nicht in irgendeinem kausalen Sinn eine Folge aus der vorangegangenen Historie ist. Es ist ja gerade die Übergangslosigkeit zwischen der Historie und der Erlösung, die bei den Propheten und Apokalyptikern stets betont wird.« (Über einige Grundbegriffe des Judentums, 133)

⁴⁸ BGS I, 700.

⁴⁹ Negative Dialektik, 66.

Literatur:

BGS -- Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, 7 Bände, Frankfurt a.M. 1991

Adorno, Theodor W.: Der Schwarzseher antwortet (1954), in: Gesammelte Schriften Bd. 20, Frankfurt a.M. 1997

-- : Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951), Frankfurt a.M. 1994

-- : Negative Dialektik (1966), in: Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M. 1997

Adorno, Theodor W./Walter Benjamin: Briefwechsel 1928-1940, Frankfurt a.M. 1994

Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822-31), in: Werke Bd. 12 (Ed. Moldenhauer/Michel), Frankfurt a.M. 1986

Horkheimer, Max: Autoritärer Staat (1940), in: Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a.M. 1987

-- : Traditionelle und kritische Theorie (1937), in: Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M. 1988

-- : Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft (1968), in: Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M. 1985

Jay, Martin: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950 (engl. 1973), Frankfurt a.M. 1976

Löwenthal, Leo: Zum Andenken Walter Benjamins (1982), in: Schriften Bd. 4: Judaica, Vorträge, Briefe, Frankfurt a.M. 1984

Marx, Karl: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 (1850), in: Marx/Engels, Werke Bd. 7, Berlin 1976

-- : Thesen über Feuerbach (1845), in: Marx/Engels, Werke Bd. 3, Berlin 1969

-- : Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843), in: Marx/Engels, Werke Bd. 1, Berlin 1976

-- : Das Kapital. Dritter Band, hg. v. Friedrich Engels (1894), in: Marx/Engels, Werke Bd. 25, Berlin 1975

Scheit, Gerhard: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt, Freiburg i. Br. 2004

Scholem, Gershom: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970

-- : Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt a.M. 1975

-- : Walter Benjamin und sein Engel, in: Zur Aktualität Walter Benjamins, hg. v. Siegfried Unseld, Frankfurt a.M. 1972

Tiedemann, Rolf: Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins, Frankfurt a.M. 1983

Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung (1986), München 1993