

KAPITALISMUS ALS RELIGION?
AUSGEHEND VON EINEM FRAGMENT WALTER BENJAMINS

VIERTER SEMINARABEND, 2. JULI 2020

»Wir können das Netz, in dem wir stehen nicht zuziehen. Später wird dies jedoch überblickt werden.«

Walter Benjamin 1921

I.

Walter Benjamins Skizze zu einem geplanten, aber aus unbekanntem Gründen niemals ausgearbeiteten, Essay über »Kapitalismus als Religion«, welche erst 1985 entdeckt und publiziert werden wird, datiert auf Mitte 1921. Zeitgleich entsteht das ebenfalls Entwurf und lange Zeit unveröffentlicht gebliebene »Theologisch-politische Fragment« des damals Dreißigjährigen, und im gleichen Jahr erscheinen seine Überlegungen »Zur Kritik der Gewalt«.

Die inhaltliche Verwandtschaft dieser drei Texte zeugt von Benjamins damals beginnender Ausarbeitung seines eigenen politischen Denkens — ausgehend nicht zuletzt von seiner Lektüre von Ernst Blochs »Geist der Utopie« von 1918, und beeinflusst vor allem durch die Ereignisse der folgenden drei Jahre in Berlin und anderswo in Deutschland, welche 1921, zum Zeitpunkt also der Niederschrift seiner Zeilen zum Verhältnis von Kapitalismus und Religion, zur endgültigen Niederschlagung der revolutionären

Aufstände führen, zu denen es unmittelbar nach Beendigung des Ersten Weltkrieges gekommen war.¹

Versuchen wir also zunächst, uns wenigstens ansatzweise diesen historischen Kontext der Entstehung des Benjamin'schen Fragments zu vergegenwärtigen, das wir zum Ausgangspunkt für die Diskussion des heutigen Seminarabends gewählt haben.

Um den Aufstand der Kieler Matrosen im November 1918, mit dem die Soldaten sich weigern, sich sowohl an deutsche als auch an britische Kanonen verfüttern zu lassen, zu beenden, alliiert sich die regierende deutsche Sozialdemokratie unter der Leitung von Friedrich Ebert und Gustav Noske mit dem reaktionären Freikorps in der Heeresleitung. In welchem Ausmaß dies einem Freischein für die brutale Niederschlagung eines jeden revolutionären Versuches gleichkommt, zeigt sich bereits wenige Wochen später, als der Aufstand vom Januar 1919 in Berlin blutig niedergekämpft, über einhundert revolutionäre Spartakisten getötet und im Anschluss deren Anführer, Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht, verhaftet, gefoltert und ermordet werden.

Dieses von den regierenden Kräften der Weimarer Republik initiierte und sanktionierte gewaltsame Vorgehen verhindert allerdings nicht die beginnenden Streiks der insgesamt 25.000 Arbeiter in den Kupferminen von Mansfeld und in der Chemiefabrik von Leuna bereits im darauffolgenden Jahr. Die aus diesen Streiks resultierenden Konflikte intensivieren sich im Laufe des Jahres 1920, und Anfang 1921 nehmen die lokalen Aktionen der Streikenden immer mehr den Charakter eines weiteren revolutionären Aufstands an. Der preußische Innenminister und leitende Sozialdemokrat Carl Severing beordert daraufhin am 19. März, zusammen mit dem ebenfalls der SPD angehörenden Präsidenten der Provinz Sachsen, Otto Hörsing, neuorganisierte Polizeieinheiten —eigentlich: paramilitärische Polizeitruppen—

¹ Siehe Bolt, M., Routhier, D. (2015), »Forord«. Dies. (Hrsg.) (2015), *Kapitalisme som religion — Walter Benjamin, Robert Kurz, Giorgio Agamben*, Nebula, København 2015, S. 12f.

in die Gegend zwischen Hettstedt und Eisleben; zehn Tage später, am 29. März 1921, nehmen diese Truppen das Leuna-Werk ein, wo sich die Aufständischen verschanzt haben, richten vor Ort die 31 Mitglieder des Fabrikrats hin und verhaften insgesamt 1500 Arbeiter.

Diese sogenannte »März-Aktion«, mit welcher die regierenden Kräfte der sozialdemokratisch-liberalen Weimarer Republik ihre Herkunft aus der Niederschlagung des Spartakisten-Aufstands zwei Jahre zuvor bekräftigen, gilt heute als der eigentliche Schlusspunkt der revolutionären Aufstände in Deutschland in den Jahren unmittelbar nach Beendigung des Ersten Weltkrieges. Die Revolution ist von den Sozialdemokraten also nicht nur einmal, sondern zweimal niedergeschlagen worden, — eine Erkenntnis, zu der Walter Benjamin zwanzig Jahre später in seinem Text »Über den Begriff der Geschichte« (1940) zurückkehren wird, wenn er die Bewegung von präventiver sozialdemokratischer zu abschließender nazistischer Kontrarevolution zu analysieren versucht.

Vor dem Hintergrund der soeben skizzierten Ereignisse dürfen wir allerdings annehmen —zumindest ist dies mein Ausgangspunkt für die Lektüre von »Kapitalismus als Religion«—, dass Benjamin der Gegensatz von Reformismus und Revolution bereits zur Zeit der Abfassung seines Fragments im Jahr 1921 klar vor Augen stand.

*

Ein möglicher Zugang zur Lektüre des Fragments führt über die Auseinandersetzung zwischen Benjamin und Theodor Wiesengrund Adorno aus den 1930er Jahren, die *zum einen* beide für den Umschlag von Materialismus in Messianismus optieren, die Bedeutung des dialektischen Bildes bzw. der Extreme stark machen, sowie mit dem Begriff der inversen Theologie arbeiten, *zum anderen* aber gleichwohl gerade über die Fragen der Relevanz des

Mythischen, des theoretischen Anspruchs der Negativität und der Grenze für die inverse Theologie aneinander- bzw. auseinandergeraten.¹

INVERSE THEOLOGIE

Adorno, der um die enge Verwandtschaft von mythischen oder theologischen Theorien mit Benjamins Sprachphilosophie weiß, stimmt diesem grundsätzlich in seiner Herangehensweise zu und meint ebenfalls, dass eine »Radikalisierung der Dialektik bis in den theologischen Glutkern hinein [...] zugleich eine äußerste Schärfung des gesellschaftlich-dialektischen, ja des ökonomischen Motivs bedeuten [müsste].«² Benjamin wiederum spricht von dem theoretischen Verbot, »die Geschichte grundsätzlich a-theologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.«³ Über diesen Stellenwert der Theologie in diesem Sinne vermerkt Benjamin im Passagen-Werk: »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, übrigbleiben.«⁴ Die Bedeutung einer solchen inversen Theologie für Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik ergibt sich für beide aus einer Grundannahme, nämlich: »dass in der kapitalistischen Gesellschaft, in der alles *verkehrt* erscheint, das Theologische nur als dessen *Gegenteil* maskiert erscheinen kann.«⁵ Anders gesagt, lässt sich der gemeinsame Ausgangspunkt von Benjamin und Adorno zusammenfassen: »Ohne Theologie gleitet der

¹ Siehe Reijen, v., Willem (2006), »Die Adorno-Benjamin-Kontroverse«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 60, H. 1, Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, S. 102.

² Adorno an Benjamin, August 1935. Zitiert nach Reijen, v., Willem (2006), a.a.O.

³ Zitiert nach Reijen, v., Willem (2006), a.a.O.

⁴ ...

⁵ Reijen, v., Willem (2006), a.a.O.

Marxismus in den Positivismus ab, ohne den Marxismus versinkt die Theologie in Magie.«¹

DAS DIALEKTISCHE BILD UND DIE EXTREME

Damit ist der Stellenwert des dialektischen Bildes und der Begriff der Extreme bereits mehr als nur angedeutet. »Les extrêmes me touchent«, schreibt Adorno,² und auch Benjamin bekennt sich zu einer Logik der Extreme, oder genauer: zu der Denkfigur eines dauerhaften Umschlagens der Extreme von Theologie und historischem Materialismus: »Aus der Feststellung der Heillosigkeit, der Säkularisierung, der Immanenz springt das andere Extrem, *Erlösung* (Transzendenz) hervor.«³

DER MESSIANISMUS

Auf welche Weise sich dieses Umschlagen der Extreme schließlich mit der Idee des Messianischen verknüpft, hat Benjamin bereits in seinem, oben schon erwähnten, »Theologisch-politischen Fragment« (1921) beschrieben: »Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches.«⁴

¹ Buck-Morss, S. (1993), *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

² ...

³ Reijen, v., Willem (2006), a.a.O.

⁴ Benjamin, W. (1921), »Theologisch-politisches Fragment«. Ders. (1977), *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Wie eng die gleichzeitigen Differenzen zwischen Benjamin und Adorno gerade mit dieser grundlegenden Übereinstimmung in den Ausgangspunkten verknüpft sind, das lässt sich exemplarisch an der Auseinandersetzung der beiden über Benjamins Arbeit über »Das Paris des Second Empire bei Baudelaire« (1938) zeigen.

Adornos Kritik, dass Benjamin hier nicht oder zu wenig (durch-) dialektisiert, seine Infragestellung des Mythischen und des archaischen Bildes in diesem Zusammenhang, laufen auf den Vorwurf des »anthropologischen Materialismus« hinaus: Benjamins Wort von der »Einfühlung des Flaneurs in die Warensseele« dreht Adorno diesem sozusagen im Munde um und wirft Benjamin damit vor, dieser habe lediglich von der »Einfühlung der Warensseele in den Käufer« gesprochen.

Tatsächlich ist auf den ersten Blick, mit dem wir uns hier und jetzt begnügen müssen,¹ nicht klar, wen der Vorwurf des »anthropologischen Materialismus« wirklich trifft; denn immerhin meint Benjamin umgekehrt Adorno dafür kritisieren zu müssen, dass dieser, um den Flaneur zu verstehen, mit der bloßen Wahrnehmung vorliebnimmt und damit gerade den »reflektorischen Charakter« verfehlt. Was das Problem der »Einfühlung« betrifft, so ist für ihn selbst gemäß der bereits im »Theologisch-politischen Fragment« beschriebenen Bewegung der beiden Pfeile klar, »dass sich sowohl die Ware in den Käufer, als auch der Käufer und der Flaneur sich in den Preis einfühlen«: »Mit dieser Wechselwirkung wird die reale und die theoretische Wechselwirkung auf Dauer gestellt und die Hoffnung auf das Messianische ermöglicht.«²

Beginnen wir nun, ausgehend von diesem Aufriss, unsere Lektüre des Benjamin'schen Fragments.

¹ Die Auseinandersetzung zwischen Adorno und Benjamin, welche sich an diesem Punkt letztlich um deren Auffassungen von Verdinglichung, Tauschwert und Warenfetischismus dreht, soll ausführlich zu einem späteren Zeitpunkt in diesem Seminar wiederaufgegriffen werden.

² Reijen, v., Willem (2006), a.a.O.

II.

Was der »Überblick« über das Netz, das hier ausgeworfen wird, »später« gezeigt hätte, ist nicht oder zumindest nicht ohne Weiteres zu sagen, da Benjamin, wie bereits erwähnt, dieses Netz nicht wieder aufgegriffen und weitergeknüpft hat. Allerdings können wir nicht umhin, mit Benjamin selbst zu bemerken, dass die mit und ab einem bestimmten Punkt auch gegen Adorno ins Spiel gebrachten Denkfiguren ihm nicht helfen, das Netz, in dem er im Jahr 1921 »steht«, »zuzuziehen«, — denn deren erwartetes fruchtbares Umschlagen kommt hier gar nicht erst in Bewegung: die messianische Hoffnung scheint vor dem postulierten »erreichten Weltzustand der Verzweiflung« erstarbt; das dialektische Bild der Extreme und ihrer entgegengesetzten Pfeilrichtungen steht in Benjamins unmittelbarer Gleichsetzung von Kapitalismus und Religion still; keine inverse Theologie vermag die bloßen Analogien von der »reinen Kultreligion« und der »permanenten Dauer dieses Kultes« begrifflich aufzuspannen sowie die Mehrdeutigkeit des Begriffs der »Verschuldung« aufzurichten; und schließlich scheint in der Rede vom »zu verheimlichenden Gott« und seiner Entsprechung im »Übermenschen« auch das Echo des Vorwurfs des anthropologischen Materialismus nachzuhallen.

Erblicken wir in dem Fragment auch den Versuch, eine radikale Religionskritik gegen den Kapitalismus selbst zu wenden, so müssen wir gleichzeitig erkennen, dass uns im Hinblick auf die Frage, wie dies zu bewerkstelligen ist, keine Lösung angeboten wird, sondern wir hier vielmehr vor einem Rätsel stehen, das Benjamin uns aufgibt.

Von einem Vorschlag, wie dieses Rätsel beantwortet werden könnte, soll im letzten Teil dieses Exposé die Rede sein. Zunächst wollen wir Benjamins Auffassung der Theorien Sigmund Freuds und Karl Marx', wie sie in seinem Fragment zum Ausdruck kommt, in den Blick nehmen.

III.

»Das Verdrängte, die sündige Vorstellung, ist aus tiefster Analogie das Kapital, welches die Hölle des Unbewussten verzinst.«

W. Benjamin, 1921

Was Benjamins Bezugnahme auf die Psychoanalyse angeht, so müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, dass das Fragment von 1921 der Zeit seiner »Ablehnung Freuds« angehört, die, wie die Benjamin-Forschung festgeschlagen hat, »bis in die späten 1920er Jahre hinein[reicht]« und überwiegend Resultat eines nur vermittelten Zugangs zu den Texten Freuds ist.¹ Die ab Anfang der 1930er Jahre statthabende Annäherung an die Psychoanalyse geht dagegen Hand in Hand mit einem direkteren Zugang durch eigene Lektüre und darf darüber hinaus auch im Zusammenhang mit Benjamins beginnendem Austausch mit dem Freud-Schüler Siegfried Bernfeld gesehen werden.² Die sich jetzt häufenden Bezugnahmen auf die psychoanalytische Theorie lassen übergeordnet erkennen, dass Benjamin Freud heranzieht, wenn er seine eigene Position stärken möchte. Dabei sind vor allem zwei Züge dieser Aneignungen bzw. »Entwendungen«³ Freuds unterstrichen worden: zum einen, dass die Sphäre des Unbewussten bei Benjamin eine gewisse *Selbständigkeit* erhält; zum anderen, das Interesse an den Manifestationen eines sogenannten kollektiven Unbewussten, welches bei Benjamin *für sich genommen* eine Qualität bekommt.

Sami Khatib führt dazu aus:

¹ Werner, N. (2019), »Nachträglichkeit, oder: Wie Benjamin das Kontinuum der Zeit aufsprengt«, Nitsche, J., Werner, N. (Hrsg.) (2019), *Entwendungen. Walter Benjamin und seine Quellen*, Fink, München, 2019, S. 79.

² S. Bernfeld werden wir bald näher kennenlernen, wenn wir die Positionen der ersten Generation der Schüler Freuds in den Blick nehmen.

³ Vgl. den von Nadine Werner und Jessica Nitsche herausgegebenen Band *Entwendungen. Walter Benjamin und seine Quellen*, a.a.O.

»Im mittleren Passagen-Werk [...] versucht [Benjamin] auf dem psychoanalytischen Terrain des kollektiven Unbewussten statische epistemologische Unterscheidungen wie Subjekt-Objekt und Bewusst-Unbewusst einzuschmelzen und die binäre Ideologieproblematik von ›falschem‹ und ›richtigem‹ Bewusstsein auf eine verklärende und utopische Bildproduktion im Unbewussten zu polarisieren. Subjekt dieser Traumbildproduktionen ist danach nicht mehr die Psyche des bürgerlichen Individuums, sondern ein auf der Schwelle zum materialistischen Erwachen stehendes politisches Kollektiv. In einer denkbar kryptischen Formulierung des Passagen-Exposés von 1935 zieht Benjamin seine Denkfiguren des dialektischen Bilds und des Traumbilds zusammen [...].«¹

DIE PSYCHOANALYSE-KRITIK DES FRAGMENTS

Die im Fragment zum Ausdruck kommende Kritik fußt auf der Annahme Benjamins, dass die Psychoanalyse der »Priesterschaft« der »reinen Kultreligion« des Kapitalismus angehört und steht oder fällt mit dem Nach- bzw. dem Gegenbeweis, dass die Freud'sche Theorie »ganz kapitalistisch gedacht« ist. Diese Annahme wiederum stützt sich hier allerdings einzig auf Benjamins Auffassung des Verdrängten als »sündige Vorstellung« und auf die Gleichsetzung dieser Vorstellung mit dem »Kapital, welches die Hölle des Unbewussten verzinst«.

¹ Khatib, S. (2019), »Mit Benjamin für Marx, mit Marx für Benjamin«, Nitsche, J., Werner, N. (Hrsg.) (2019), *Entwendungen. Walter Benjamin und seine Quellen*, Fink, München, 2019, S. 341ff.

Tatsächlich ist Benjamin mit seiner Auffassung des Verdrängten als sündige Vorstellung bereits so weit von der Freud'schen Theorie entfernt, dass man, spätestens in der mit jener Hand in Hand gehenden Auffassung des Unbewussten als —Hölle genannte— andere Seite des Himmels, die Psychoanalyse nicht wiedererkennt.

Von den Psychoanalytikern sagt Freud ganz im Gegenteil, »dass wir in der sexuellen Befriedigung an sich nichts Verbotenes oder Sündhaftes erblicken können«. Darüber hinaus betont er, dass »unsere Erotik [ein]schließt, was in der Seelsorge Liebe geheißen wird« und unterstreicht im gleichen Atemzug, dass diese psychoanalytische Auffassung der Psycho-Sexualität bis hin zur »erotischen Übertragung« auf die Person des Analytikers ausgeweitet werden muss.¹

Vor diesem Hintergrund gerät Benjamins Gleichsetzung des —sündige Vorstellung genannten— Verdrängten mit dem zinsbringenden Kapital so sehr ins Wanken, dass sie, so will ich meinen, nicht nur keinen argumentativen Gewinn bringt, sondern, schlimmer noch, schlichtweg nicht aufrechtzuerhalten ist.

Die Psychoanalyse, welche weder »religiös« noch »das Gegenteil« ist, sondern »ein unparteiisches Instrument« sein will,² widersteht nämlich den Versuchen der weltanschaulichen Identifizierung des Verdrängten — auch demjenigen, den Benjamin unternimmt. Tatsächlich lässt sich bei Freud gerade eine umgekehrte Bewegung ablesen. Folgen wir diesem

- in seinen drei Schritten in der Trieb- bzw. der Libidotheorie, ausgehend von den »amerikanischen Vorlesungen« »Über Psychoanalyse« (1910), über den Schreber-Aufsatz (1911) und die

¹ Freud tut dies hier gegenüber einem seiner Anhänger, dem Pastor Oskar Pfister. Freud an Pfister, 9.2.1909. Noth, I. (Hrsg.) (2014), *Sigmund Freud — Oskar Pfister. Briefwechsel 1909-1939*, Theologischer Verlag, Zürich, S. 36f.

² Ebenda.

Narzissmus-Abhandlung (1914) bis zur Todestrieb-Hypothese in »Jenseits des Lustprinzips« (1919/20)

- zu seinen Versuchen der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Individuellem und Kollektivem (»Massenpsychologie und Ich-Analyse«, 1921) sowie der Psychoanalyse als Verfahren von eigener Art (»Die Frage der Laienanalyse«, 1926)
- und seiner Religions- (»Die Zukunft einer Illusion«, 1927) und seiner Gesellschaftskritik (»Das Unbehagen in der Kultur«, 1930)
- bis hin zur Wiederaufnahme der »wertvollen Schlussformel« (Freud) von der *Wiederkehr des Verdrängten* (»Der Mann Moses und die monotheistische Religion«, 1939)

so wird gerade das Widerspenstige des Verdrängten deutlich, — d.h. auch: dass das Verdrängte sich gerade nicht eindeutig mit einer Vorstellung identifizieren lässt.

Als Freud auf seinen 1914 unternommenen zweiten Schritt in der Triebtheorie zurückblickt, schreibt er: »Man hatte gesagt, die Verdrängung werde von den im Ich wirksamen Selbsterhaltungstrieben (»Ichtrieben«) ins Werk gesetzt und an den libidinösen Trieben vollzogen. Nun, da man die Selbsterhaltungstriebtriebe auch als libidinöser Natur, als narzisstische Libido, erkannte, erschien der Verdrängungsvorgang als ein Prozess innerhalb der Libido selbst;«¹

Sechs Jahre später, nach der neuerlichen Umarbeitung der Triebtheorie 1919/20 schlägt Freud vor, »nicht das Bewusste und das Unbewusste, sondern das zusammenhängende *Ich* und das *Verdrängte* in Gegensatz zueinander [zu] bringen.«²

¹ Freud, S. (1925), »Selbstdarstellung«, *GW XIV*, S. 83.

² »Vieles am Ich ist sicherlich selbst unbewusst, gerade das, was man den Kern des Ichs nennen darf; nur einen geringen Teil davon decken wir mit dem Namen des Vorbewussten.« Freud, S. (1920), »Jenseits des Lustprinzips«, *GW XIII*, S. 17f.

Weitere sechs Jahre später gesteht er ein, dass »einige Arbeit dazu[gehört], sich zu orientieren, welches die verdrängte Regung, was ihr Symptomersatz ist, wo das Motiv der Verdrängung kenntlich wird.«¹

Wiederum vier Jahre später zeichnet er noch einmal nach, wie derart die psychoanalytische Forschung »vom Verdrängten zum Verdrängenden [...] fortschritt.«²

Nicht lange danach blickt er ein weiteres Mal auf die Entwicklung der Psychoanalyse zurück und leitet die XXXI. Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse ein, indem er unterstreicht, »dass sie [die Psychoanalyse — FG] ihre Arbeit am Symptom begann, am Ichfremdesten, das sich in der Seele vorfindet. Das Symptom stammt vom Verdrängten ab, ist gleichsam der Vertreter desselben vor dem Ich, das Verdrängte ist aber für das Ich Ausland, inneres Ausland, so wie die Realität [...] äußeres Ausland.«³ An gleicher Stelle spricht er von der »unerfreulichen Einsicht«, »dass (Über-) Ich und bewusst einerseits, Verdrängtes und unbewusst andererseits keineswegs zusammenfallen«,⁴ und zieht aus ihr die Konsequenz: »Von einem Teil des Es hat sich das Ich durch Verdrängungswiderstände geschieden. Aber die Verdrängung setzt sich nicht in das Es fort. Das Verdrängte fließt mit dem übrigen Es zusammen.«⁵

Und noch in seinem allerletzten Text versucht Freud, unsere Aufmerksamkeit für diese psychoanalytische Tatsache der »Zerlegung der psychischen Persönlichkeit«⁶ zu schärfen, wenn er unterstreicht, dass es sein kann, »dass gewisse Anteile des Verdrängten sich dem Prozess [des Vergessens — FG] entzogen haben, der Erinnerung zugänglich bleiben, gelegentlich im Bewusstsein auftauchen, aber auch dann sind sie isoliert, wie Fremdkörper

¹ Freud, S. (1926), »Hemmung, Symptom und Angst«, *GW XIV*, S. 129.

² Freud, S. (1930), »Das Unbehagen in der Kultur«, *GW XIV*, S. 477.

³ Freud, S. (1933), »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«, *GW XV*, S. 62.

⁴ Ebenda, S. 75.

⁵ Ebenda, S. 84.

⁶ So der Titel der XXXI. Vorlesung.

außer Zusammenhang mit dem anderen. Es kann so sein, aber es braucht nicht so zu sein, die Verdrängung kann auch vollständig sein [...].«¹

*

Kommen wir, bevor auch diesbezüglich ein Resümee gezogen werden soll, zunächst darauf zu sprechen, in welcher Art und Weise Benjamin sich in seinem Fragment auf Karl Marx bezieht.

IV.

»[...] der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der Schuld sind, Sozialismus.«

W. Benjamin, 1921

Die Benjamin-Forschung führt dessen »widersprüchliche Aneignung Marx'scher Motive und Argumente« auf eine »widerstreitende Konstellation aus materialistischer Theologie und messianischem Marxismus« zurück und sieht die Denkbewegung, die Benjamin in seiner »Hinwendung zu und Entwendung von Marx« vollzieht dadurch charakterisiert, »dass sich Benjamin gerade dort auf Marx bezieht, wo er seine kritischen Interventionen an politische Bewegungen und theoretische Positionen adressiert, die sich selbst als marxistisch verstehen«: »Benjamins Verhältnis zum Marx'schen Text ist daher nie ein rein theoretisches, sondern Bestandteil eines politischen Eingriffs, der seinen Bewegungsspielraum aus der Differenz von Marx und Marxismus erhält.«² Erst ab Mitte der 1930er Jahre, so wird gezeigt, studiert Benjamin eingehend den Marx'schen Schriftenkomplex, — den er allerdings nicht systematisch, sondern auszugweise rezipiert, weshalb sich vom Benja-

¹ Freud, S. (1939), »Der Mann Moses und die monotheistische Religion«, *GW XVI*, S. 201.

² Khatib, S. (2019), a.a.O., S. 321ff.

min'schen zum Marx'schen Text »auf den ersten Blick nur wenig Brücken schlagen lassen«: »Die produktive Nähe von Benjamin und Marx ist also nicht einfach gegeben, sondern verlangt aufgespürt zu werden.« Das bekannteste, im oben erwähnten Briefwechsel mit Adorno heftig umstrittene Ergebnis dieser Lektüren ist Benjamins Adaption der Marx'schen Theorie des Fetischcharakters der Ware in der Figur der »Phantasmagorie«.

MARX-KOMMENTAR DES FRAGMENTS

In seinem Fragment von 1921 spricht Benjamin Nietzsche den Gedanken einer »Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschhaftigkeit, die religiös [...] Verschuldung ist und bleibt«, zu. Eine »ähnliche« Figur bleibender Verschuldung sagt Benjamin im gleichen Atemzug dem Denken Marx' nach: »der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der Schuld [...] sind, Sozialismus.«

KOMMENTAR ZU BENJAMINS BEZUG AUF MARX

Sami Khatib weist darauf hin, dass Benjamin seinen Begriff der historischen Zeit, den jener sowohl gegen Vulgärmarxismus als auch Historismus abgrenzt, ausdrücklich mit Marx in Beziehung setzt, — unterstreicht aber gleichzeitig, dass dieser säkularisiert messianische Begriff schließlich weniger mit Marx als mit Benjamins eigenem Denken zu tun hat. Wenn etwa Benjamin dazu auffordert, dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft »sein echtes messianisches Gesicht« wiederzugeben, so überblendet hier bereits, Khatib zufolge, die theologische Dimension die materialistische Funktion dieses Begriffes. Oder nur ein wenig anders gesagt: Benjamins »messianische Interpretation der klassenlosen Gesellschaft entwendet diesen Begriff dem politischen Materialismus von Marx.«¹

¹ Khatib, S. (2019), a.a.O., S. 332.

Gerade weil Benjamin und Marx aber grundlegend von zwei sich gegenüberstehenden Formen von geschichtlicher Wiederholung ausgehen — dem »revolutionären Wiederfinden« auf der einen und einem »gespenstischen Wiederholungszwang« auf der anderen Seite—, teilen sie sich grundlegend auch die Vorstellung revolutionärer Wiederholung und die Denkmöglichkeit einer anderen historischen Zeitform als der des modernen Kapitalismus, — auch wenn Benjamin von der »Erfahrung unserer Generation« spricht, die darin bestehe, »dass der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird.«¹

Eine der notwendigen Voraussetzungen für ein Jenseits des Kapitalismus sieht Benjamin in der »Korrektur«, die er selbst »am Marxismus der Sozialdemokratie« vornimmt, welche sich »als Kritik an einer positivistischen Verkürzung der Marx'schen Theorie über die Dialektik von (technischer) Produktivkraft und (gesellschaftlichen) Produktionsverhältnissen« lesen lässt. Diese Korrektur läuft auf die Kritik eines vulgärmarxistischen Begriffs der Arbeit hinaus, — eine Bewegung, mit welcher Benjamin unweigerlich »in die Nähe von Marx' Fetischtheorie im ersten Band des Kapitals« gerät.

Davon ausgehend erscheint die Benjamin'sche »Phantasmagorie« wie die entwendende Adaption einer Formulierung aus dem Marx'schen Kapitel über den »Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis«. Trotzdem entsteht gleichzeitig der Eindruck, Benjamin sei dabei gerade »das Moment der Eigendynamik und Selbsttätigkeit der Marx'schen Fetischtheorie dunkel geblieben.« In diese Dunkelheit habe er schließlich in einer Art Absatzbewegung »eine mit Marx kompatible, wenn nicht gar komplementäre Theorie von desubjektivierten, kollektiven Bildproduktionen im Kapitalismus errichtet«, welche allerdings »mit der Marx'schen Fetischtheorie des Kapitals trotz terminologischer Anleihen nichts zu tun« habe.²

¹ ...

² Über die Stoßrichtung Benjamins heißt es: »Die Phantasmagorie gehört in den Kontext des Benjamin'schen Versuchs, das Terrain der (neo)marxistischen Ideologiekritik zu verschieben und umzubilden sowie das Ideologische als nichtintentionale Bildproduktion in den Bereich eines kollektiven Unbewussten zu dislozieren,

Folgen wir Benjamin in dieser Bewegung, so stoßen wir ein weiteres Mal auf jene »kryptische Formulierung« des Passagen-Exposés von 1935 (s.o.). Denn dort zieht Benjamin nicht nur seine Denkfiguren des dialektischen Bilds und des Traumbilds zusammen (wie oben bereits angemerkt), sondern bezieht sie auch auf den Marx'schen Warenfetisch: »Zweideutigkeit ist die bildliche Erscheinung der Dialektik, das Gesetz der Dialektik im Stillstand. Dieser Stillstand ist Utopie und das dialektische Bild also Traumbild. Ein solches Bild stellt die Ware schlechthin: als Fetisch.«¹

Hören wir dazu noch einmal Khatib:

»Hier vermischt Benjamin auf terminologisch unglückliche Weise seine eigene Theorie von dialektischem Bild und Traumbild mit der Marx'schen Fetischtheorie, was bekanntlich Adornos scharfe Kritik nach sich zieht. Klammert man aber Benjamins Begriff des Fetischs ein und sieht davon ab, dass er diese Formulierung tatsächlich an Marx' Fetischtheorie aus dem Kapital anschließen wollte, ergibt sich ein anderer Sinn, der den Marx'schen Text weder entstellt noch entwendet, sondern schlicht ein anderes Thema hat.«²

*

Nun ist es tatsächlich an der Zeit zu versuchen, im Hinblick auf das Fragment Walter Benjamins zu »Psychoanalyse als Religion« eine Art Resümee zu ziehen.

mithin einer rein erkenntnistheoretischen Deutung zu entziehen.« Khatib, S. (2019), a.a.O., S. 340f.

¹ ...

² Khatib, S. (2019.), a.a.O., S. 342.

V.

Der Grundgedanke, der sowohl gegen Freud als auch gegenüber Marx ins Spiel gebracht wird, lautet: Das Kapital, welches via Verzinsung Zins und Zinseszins bringt, fließt, Walter Benjamins Skizze zufolge, stets und immer aus der Schuld.

Vom Schuldgefühl

Was die Unterstreichung dieses Stellenwertes der Schuld angeht, so befindet sich Benjamin zunächst ganz auf der Seite Freuds: führt dessen Analyse des »Unbehagens in der Kultur« aus dem Jahr 1930 diesen doch ausgehend von einer Untersuchung des Begriffs des Glücks —bemerken wir, dass Benjamins »Theologisch-politisches Fragment« um denselben Begriff kreist— zur Annahme gerade des »Schuldgefühls als das wichtigste Problem der Kulturentwicklung«.¹

Darüber kann sich Benjamin 1921 allerdings nicht im Klaren sein. Er liest die Psychoanalyse daher, als unterstelle er ihr, dass sie, unkritisch und als eine ihrer Voraussetzungen, von jeher und bis zum Ende aller Tage mit der Schuld rechnet. Nur von daher kann er meinen, dass die Schuld, auf ewig sozusagen, die »Hölle des Unbewussten« einheizt.

Dass daraus allerdings unweigerlich folgt, dass die Freud'sche Theorie tatsächlich »ganz kapitalistisch gedacht« ist, wie Benjamin behauptet, — dem kann, so meine ich, nicht zugestimmt werden. Und dies zuallererst, weil Benjamin mit seiner Behauptung Freud gerade nicht in Rechnung stellt, dass dieser jene Schuld bzw. jenes Schuldgefühl *analysiert*, d.h. es auf seinen Ursprung zurückzuführen versucht, oder besser: die Funktion aufdecken will, welche ihr im menschlichen Seelenleben zukommt.

Was wiederum ganz bestimmt nicht heißt, dass die Psychoanalyse ohne Verbindung zum Kapitalismus ist. Nur würde ich sagen, dass wir, was Ben-

¹ Freud, S. (1930), a.a.O., S. 493f.

jamin in seinem Fragment »kapitalistisch gedacht« nennt, als *die andere Seite der Psychoanalyse* zu begreifen haben, d.h.: als *das Unbewusste der Psychoanalyse selbst*.

Von der Verschuldung

Was Marx' Denken angeht, so stattet Benjamin zufolge, die Schuld hier den sozialistischen Himmel aus.

Diesem Gedankengang stehe ich wiederum weniger ablehnend gegenüber. Denn es scheint mir kein Zweifel an der Relevanz der Frage zu bestehen, wie von Grund auf kapitalistisch gedacht überhaupt ein Sozialismus daherkommen kann.

Doch auch diesbezüglich wäre erst noch zu klären, welche Funktion die Schuld bzw. hier: die Verschuldung in diesem Zusammenhang zu spielen hat. Einleuchtend scheint mir zu sein, dass die nächsten Schritte dann gleichwohl Benjamins Intuition zu folgen hätten und versuchen müssten, den im Fragment von 1921 nur angedeuteten Begriff des »nicht umkehrenden« Kapitalismus einzukreisen.

VI.

»Der Kapitalismus hat sich [...] auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt, dergestalt, dass zuletzt im Wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist.«

Walter Benjamin 1921

KAPITALISMUS ALS RELIGION?

Ich hatte eingangs vorgeschlagen, von der Benjamin'schen Skizze weniger Antworten zu erwarten, sondern in seinen Zeilen eher die Formulierung eines Rätsels zu erblicken.

Wie also könnte das von Benjamin in seinem Fragment aus dem Jahr 1921 gestellte historische und begriffliche Rätsel gelöst werden?

Im allerletzten Kapitel seines letzten, bereits posthum veröffentlichten, Buches hat Robert Kurz vor nunmehr acht Jahren einen Vorschlag diesbezüglich vorgelegt.

Eine jede Untersuchung des Zusammenhanges von Kapitalismus und Religion, und davon ausgehend jeder Versuch, eine radikale Religionskritik gegen den Kapitalismus selbst zu wenden, sucht, so Kurz, »die innere Irrationalität und den realmythischen oder realmetaphysischen Charakter des [...] gesellschaftlichen Verhältnisses sichtbar zu machen.«¹ So auch Benjamin 1921. Nur steht diesem dabei, Kurz zufolge, gerade die unmittelbare Gleichsetzung von Kapitalismus und Religion im Weg, denn diese »abstrahiert von dem Bruch zwischen religiös konstituierten Formationen und dem moder-

¹ »Das Opfer und die perverse Rückkehr des Archaischen«. Kurz, R. (2012), *Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Horlemann, Berlin, S. 391.

nen Kapitalfetisch.«¹ Und es ist gerade diese Abstrahierung im Ausgangspunkt, welche Benjamin im Folgenden Steine in den Weg legt und verhindert, dass sein Gedankengang nicht in bloßen Analogien steckenbleibt.

Einen Ausweg aus diesen Sackgassen scheint nach Robert Kurz jedoch der allerletzte Satz des Fragments zu eröffnen, weshalb seine eigene Argumentation sich im Wesentlichen um diesen dreht. Benjamin schreibt ganz zum Schluss: »Der Kapitalismus hat sich [...] auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt, dergestalt, dass zuletzt im Wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist.«² Daraus folgt Kurz' kürzeste Antwort auf die Frage, mit der wir den heutigen Seminarabend getitelt haben: »Kapitalismus ist *keine* Religion«. Der Kapitalismus ist »*nicht* in einer Transzendenz verankert«, allerdings —und darin besteht die Herausforderung an unser Denken— »*dennoch* transzendental konstituiert«. »Es gibt also zwar eine Kontinuität von Fetischverhältnissen, aber keine lineare, sondern eine gebrochene.«³ Anders gesagt: Der Kapitalismus ist keine Religion, — sondern: »die Auflösung aller Religion in eine verselbständigte irdische Opferbewegung: den Kapitalfetisch.«⁴

Dass sich davon ausgehend der Versuch, die Konstitutionsgeschichte des Kapitals und die in ihr sich zeigende »doppelte Transformation« nachzuvollziehen, gerade und einmal mehr um den Begriff der Schuld dreht, — das sollte uns neugierig machen —ein anderes Mal natürlich— dem Gedankengang von Robert Kurz diesbezüglich eingehender zu folgen.

¹ Ebenda, S. 392f.

² ...

³ Ebenda, S. 396. Kursiv F.G.

⁴ Ebenda, S. 404.