

zum Objekt der Angst gemacht. Anders formuliert: Komisches wird hier als Akt des Trauerns und Abschiednehmens wiederholt.

Sami Khatib (Berlin)

Die Armut des Denkens.

Anmerkungen zu Benjamin und Brecht

... der Materialismus ist zwangsläufig vor allem die unnachgiebige Verneinung des Idealismus, das bedeutet letzten Endes, der Grundlage aller Philosophie.

Georges Bataille, *Le bas matérialisme et la gnose*, 1930

I.

„Jedes andere Denken als das in einer Gesellschaft realisierbare, ist zu zertrümmern. Erklärung: Wahrheit ist nicht durch Schweifen festzustellen, nicht durch Sammeln und Addieren des Denkbaren, vor allem nicht durch eine beliebige Abflucht von Folgerungen. Es muß vielmehr in jeder Etappe und an jedem Punkt immer wieder konfrontiert werden mit der Realität.“¹ Diese bemerkenswerten Zeilen schrieb Benjamin 1930 anlässlich seines Radiovortrags über Bertolt Brecht, der am 27. Juni 1930

¹ Walter Benjamin: „Einiges über die theoretischen Fundamente“ (unveröffentlichte Notiz), in ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Bd. VII, Frankfurt/M. 1989, S. 809. Benjamins Schriften werden im Folgenden im Text mit der

im Frankfurter Rundfunk gesendet wurde. In vier apodiktischen Thesen bündelt er in dieser Notiz ohne Rücksichtnahmen und Deckbegriffe seine Reflexionen zu Brecht, die zugleich als Motto seiner materialistischen Produktionsphase der frühen und mittleren 1930er Jahre gelten können.

Bereits 1924 lernte Benjamin Brecht flüchtig kennen, erst aber zum Ende der 1920er Jahre entwickelte sich eine Freundschaft und ein intensiver Gedankenaustausch.² Die tiefgreifende Wirkung der künstlerischen Produktion Brechts, vor allem Brechts Theorie und Praxis des „Epischen Theaters“, ist nicht nur auf Benjamins *Versuche über Brecht*³ beschränkt. So meldet Benjamin in einem Brief an Kitty Marx-Steinschneider: „Natürlich werde ich nicht verschweigen – daß mein Einverständnis mit der Produktion von Brecht einen der wichtigsten, und bewährtesten, Punkte meiner gesamten Produktion darstellt.“⁴ Über die intellektuelle Konstellation Benjamin und Brecht bzw. Benjamin und der Brecht-Kreis ist bereits zu beider Lebzeiten viel geschrieben worden. Gretel und Theodor Wiesen-Grund-Adornos Abneigung ist bekannt; auch Gershom Scholem warnte Benjamin vor Brecht.⁵ Von Benjamins engeren Freunden gehörte lediglich Hannah Arendt zu denjenigen, die in Benjamins Beziehung zu Brecht die einzigartige Konstellation erblickte, in der „der größte lebende deutsche Dichter mit dem bedeutendsten Kritiker der Zeit“⁶ zusammentrafen.

Signle „GS“ (Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Hermann Schweppenhäuser; Rolf Tiedemann, 7 Bde., Frankfurt/M. 1972ff., Bd., Seite, ausgewiesen.

² Vgl. Kramer, Sven: *Walter Benjamin zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2003, S.76ff. Die umfangreichste und luzideste Darstellung der intellektuellen Konstellation und Freundschaft von Benjamin und Brecht hat Erdmut Wizisla vorlegt, siehe Wizisla, Erdmut: *Walter Benjamin und Bertolt Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/M. 2004; vgl. auch Nikolaus Müller-Schölls Beitrag in Lindner, Burkhardt (Hrsg.): *Benjamin Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart: 2006, S. 77-91.

³ Vgl. den Einzelband, ders.: *Versuche über Brecht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1966; siehe ders.: *Aus dem Brecht-Kommentar*, in: GS II, 506ff.

⁴ Benjamin an Kitty Marx-Steinschneider, Brief vom 20.10.1933, in ders.: *Gesammelte Briefe*, hrsg. v. Christoph Gödde; Henri Lonitz, Band. IV, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998, S. 299. Benjamins Briefe werden im Folgenden im Text mit der Signle „GB“ (Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*, hrsg. v. Christoph Gödde; Henri Lonitz, 6 Bde., Frankfurt/M. 1995ff.), Bd. Seite, ausgewiesen.

⁵ Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung bei Wizisla, 2004, S. 19ff.

⁶ Hannah Arendt: *Walter Benjamin. Bertolt Brecht. Zwei Essays*, München 1971, S. 21.

Es ist sicherlich möglich, die Reaktionen von Benjamins Freunden aus deren persönlichem Verhältnis und politischem Abstand zu Brecht zu erklären. Im Folgenden sollen derlei Überlegungen allerdings nicht interessieren. Vielmehr nehme ich die teils heftigen Einwände, die Benjamins Freundeskreis gegen dessen theoretische und praktische Nähe zu Brecht vorbrachte, zum Anlaß, den philosophisch-politischen Konsequenzen der Benjaminschen Reflexionen über Brecht nachzuspüren. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Produktion Brechts eine entscheidende Wegmarke in Benjamins politischer und existentieller Hinwendung zum Marxismus und Kommunismus darstellt. Entsprechend finden sich auch die Widersprüche des Benjaminschen Marxismus in dem Bild, das er von Brechts Produktion zeichnet. Wenn Benjamin tatsächlich, wie Arendt meinte, „wohl der seltsamste Marxist gewesen sein [dürfte], den diese an Seltsamkeiten nicht arme Bewegung hervorgebracht hat“⁷, so muß sich sein Interesse an Brechts Materialismus für den in Benjaminscher Dialektik ungeschulten Betrachter noch um einiges seltsamer ausnehmen. Was sich in Benjamins surrealistisch inspiriertem Marxismus „nach dialektischer Gerechtigkeit“ kurzschließt, „so daß kein Glied ihm unzerrissen bleibt“ (GS II, 309), läßt sich anhand seiner Reflexionen über Brecht aufzeigen: Im produktiven Zusammenprall und Umschlag der Extreme von Vulgärmaterialismus und esoterischer Dialektik, reduktiver Vereinfachung und infiniten Verfeinerung, destruktiver Verarmung und konstruktiver Umfunktionierung geraten die gewohnten Koordinaten des politischen Verhältnisses von Theorie und Praxis ins Wanken.

Mit diesen dialektischen Konjunktionen gilt es, zur eingangs zitierten Benjamin-Notiz über Brecht zurückzukehren. In der dritten These heißt es:

Das Denken soll verarmt werden, es soll nur soweit zugelassen werden, als es gesellschaftlich realisierbar ist. Brecht sagt: Mindestens seit der Mensch nicht mehr allein zu denken braucht, kann er nicht mehr allein denken. Um

⁷ Arendt, 1971, S. 18.

aber zu einem wirksamen gesellschaftlichen Denken zu gelangen, muß er seinen falschen komplizierenden Reichtum aufgeben, nämlich den Reichtum an privaten Wertungen, Standpunkten, Weltanschauungen, kurz den Reichtum an Meinungen. Wir stoßen hier auf genau den gleichen Kampf gegen die Meinung, die $\delta\omicron\zeta\alpha$ im Interesse der Wahrheit, den vor zweitausend Jahren Sokrates kämpfte. (GS VI, 809)

Benjamin ruft hier völlig unironisch zur Verarmung des Denkens auf – derselbe Benjamin, der heute als filigraner *homme de lettres* und universelle Zitiermaschine in den Geisteswissenschaften gefeiert wird. Der Bogen von der ideologiekritischen Verarmung des Denkens im Zeitalter des Kapitalismus bis zu Sokrates' Kampf gegen die $\delta\omicron\zeta\alpha$ der Sophisten läuft in der Tat dem humanistisch-bürgerlichen Alltagsverständnis zuwider. Wenn an die Stelle der sokratischen Wahrheit ein „Denken, das gesellschaftlich folgenreich ist“ (ebd.), treten soll, ist der Kampf gegen die moderne DDD kein kontemplativer mehr, der im Bereich des Denkens selbst statt hat. Ein eingreifendes, nicht-kontemplatives Denken, das „zum Ziel [hat], aus dem Denkgebiete heraus' zu kommen“⁸ (GS V, 595), nennt Benjamin auch „vollständiges Denken“. In seiner zweiten Brecht-These heißt es dazu: „Nicht die formalen Anforderungen des Denkens – Berücksichtigung sämtlicher Standpunkte, Verfolgung sämtlicher Einwände, Verteidigung sämtlicher Konsequenzen – führen zur wahren, das heißt fruchtbaren Vollständigkeit. Vielmehr wird diese echte Vollständigkeit garantiert durch denkbar engsten Anschluß an die gesellschaftliche Wirklichkeit“ (GS VII, 809). Diese echte oder wahre Vollständigkeit des Denkens ergibt sich aus Perspektive des Denkgebietes nicht durch Vermehrung des Denkinhaltes, sondern durch dessen Verarmung, Reduktion. Nicht Aufklärung, Bildung und komplizierendes Wissen, sondern Abbau, Verarmung und Vereinfachung führen zu vollständigem Denken – zu einem Denken, das den engsten Anschluß an die soziale Realität sucht. Nur so läßt sich Benjamins

⁸ Benjamin zitiert hier aus Engels Brief an Franz Mehring vom 14. Juli 1893, ebenfalls zitiert im Passagen-Konvolut N, GS V, 585; vgl. Engels, Friedrich: „Briefe. Januar 1893-Juli 1895“, in *Marx-Engels-Werke*, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1968, S. 97.

Aufruf zur Verarmung verstehen: arme bzw. verarmende Annäherung an die arme Realität. Die Methode eines solchen ideologiekritischen Denkens, d.h. eines Denkens, das nicht der doxologischen Verkomplizierung und Ornamentierung der armen Realität anheimfällt, findet sich nicht in einem äußerlichen oder normativen Kriterium, sondern nur im Modus der verarmenden Mimikry des Denkens selbst. Gegenstand und Prüfstein dieses Denkens ist die Armut als ökonomisch-soziale und wahrnehmungstheoretische Kategorie im Zeitalter der kapitalistischen Moderne.

II.

Benjamins Begriff der Armut, der seinen literarischen Gegenstand in den Produktionen von Brecht, Karl Kraus und Adolf Loos fand, ist dialektisch in eine Erfahrungstheorie eingebettet, deren Ursprünge bis in sein Frühwerk und seine Auseinandersetzung mit der nachkantischen Theorie der Erfahrung reichen. Forderte Benjamins frühe Schrift *Über das Programm der kommenden Philosophie* noch 1918, „unter der Typik des Kantischen Denkens die erkenntnistheoretische Fundierung eines höhern Erfahrungsbegriffes vorzunehmen“ (GS II, 160), zu dem denn auch die religiöse Erfahrung zu gehören hätte, so lautet seine Diagnose ab den späten 1920er Jahren diametral: Erfahrungsarmut. Im Nachgang des Ersten Weltkriegs und in Reaktion auf den medienästhetischen Einbruch neuer Reproduktionstechnologien konstatiert er in seinem Essay *Erfahrung und Armut* von 1933:

soviel ist klar: die Erfahrung ist im Kurse gefallen und das in einer Generation, die 1914-1918 eine der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte gemacht hat. Vielleicht ist das nicht so merkwürdig wie das scheint. Konnte man damals nicht die Feststellung machen: die Leute kamen verstummt aus dem Felde? Nicht reicher, ärmer an mitteilbarer Erfahrung. Was sich dann zehn Jahre danach in der Flut der Kriegsbücher ergossen hat, war alles andere als Erfahrung, die vom Mund zum Ohr strömt. Nein, merkwürdig war das nicht. Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber.

Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper. (GS II, 215)

Die These der Erfahrungsarmut fußt nicht auf normativer Kulturkritik, sondern auf der materialistischen Reflexion über die historisch-gesellschaftlichen Veränderungen der Medien der Erfahrung. Benjamin versucht hier einen dialektischen Zustand zu fassen: Im Zeitalter technisch reproduzierter Medien, ob ziviler oder militärischer Zweckmäßigkeit, sinkt die Fähigkeit zur mitteilbaren Erfahrung. Dieser Wandel ist sowohl quantitativ als auch qualitativ bestimmbar. Vereinfacht ließe sich zunächst sagen: Was die Mitteilbarkeit des Mediums der Erfahrung an Breite gewinnt, verliert sie in der Tiefe. Tiefe jedoch scheint nicht ganz den Benjaminschen Gedankengang zu treffen. Die qualitative Veränderung, die er ins Auge faßt, könnte in „einer Erfahrung fundiert sein [...], der das Chockerlebnis zur Norm geworden ist“ (GS I, 614). Gemeint sind damit Erlebnisse, die fragmentarisch, unverbunden und unterbrechend produziert und rezipiert werden. Einerseits spricht Benjamin hier einen gesellschaftlichen Prozess an, der die gesellschaftliche Form („Norm“) wahrnehmungstheoretischer Phänomene (technische „Chocks“) betrifft. Andererseits geht es um die „besondere Funktionsweise der psychischen Mechanismen unter den heutigen Existenzbedingungen“ (ebd.). Die neue auf das Chockerlebnis ausgerichtete Erfahrung bedarf nämlich eines Reizschutzmechanismus⁹, um überhaupt noch als Erfahrung mitteilbar zu bleiben. Die Zunahme an techno-sozialen Chockerlebnissen führt somit nicht zu einer Zunahme an technisch induzierten Mitteilungen, sondern zu einer Transformation von Erfahrung überhaupt. Erfahrungsarmut ist eine reduzierte Form technisch-medialer Mitteilbarkeit, die hier keineswegs moralisch kritisiert wird, sondern in dieser reduzierten und reduzierenden Gestalt als medialer

⁹ Benjamin bezieht sich an gleicher Stelle in *Über einige Motive bei Baudelaire* auf Freuds Theorie des Reizschutzes, GS I, 613. Das Verhindern oder Abfangen psychischer Überreizung durch äußere Chocks gelingt Benjamin zufolge durch Gewöhnung, Training und Reduktion der Reize.

Ausdruck techno-sozialer Verhältnisse erst genommen wird. Im Phänomen der Erfahrungsarmut und ihrer psycho-sozialen sowie ideologischen Verarbeitung fallen Mitteilung und Mitteilbarkeit auseinander. Entsprechend avanciert Erfahrungsarmut zur antithetischen Triebkraft einer ideologischen Überflußproduktion.

Eine ganz neue Armseligkeit ist mit dieser ungeheuren Entfaltung der Technik über die Menschen gekommen. Und von dieser Armseligkeit ist der beklemmende Ideenreichtum, der mit der Wiederbelebung von Astrologie und Yogaweisheit, Christian Science und Chiromantie, Vegetarianismus und Gnosis, Scholastik und Spiritismus unter – oder vielmehr über – die Leute kam, die Kehrseite. Denn nicht echte Wiederbelebung findet hier statt, sondern eine Galvanisierung. (GS II)

Anstatt die Widergänger verfallener Erfahrungswelten künstlich am Leben zu erhalten und technisch zu reproduzieren, radikalisiert Benjamin das erfahrungs- und wahrnehmungstheoretische Primat der Armut und führt es auf seinen materialen Kern zurück. Seine Denkbewegung ist dabei eine doppelte: Wenn der Denker in dürftiger Zeit nicht mehr reichhaltig denken und tiefgründig erfahren kann, so muß er sich mit der erfahrungstheoretischen und materiellen Armut verschwören, um diese gegen sich selbst zu kehren.

In dem ein Jahr später entstandenen Vortrag *Der Autor als Produzent* zieht Benjamin die literaturpolitischen Konsequenzen aus seiner These der Erfahrungsarmut und definiert die „dringlichste[] Aufgabe des heutigen Schriftstellers“ in „der Erkenntnis, wie arm er ist und wie arm er zu sein hat, um von vorn beginnen zu können“ (GS II, 695). Anstatt „den längst verfälschten Reichtum der schöpferischen Persönlichkeit in neuen Meisterwerken zur Schau zu stellen“ (ebd.), gilt es den historischen Index des kulturellen Reichtums der Vergangenheit zu radikalieren und auf der Unwiederbringlichkeit derartiger Kulturproduktion zu beharren. Die Selbsterkenntnis des Zeitalters der Armut führt literaturpolitisch auf einen neuen Begriff der Tradition und Tradierbarkeit, dem es nicht um reichhaltige Musealisierung oder unhistorische Wiederbelebung zu tun ist.

Anstatt „die Last der Schätze, die sich auf dem Rücken der Menschheit häufen“ (GS II, 478) zu verewigen, geht es dem materialistischen Dialektiker um die destruktive Kraft, diese Kulturgüter „abzuschütteln, um sie dergestalt in die Hand zu bekommen“ (ebd.). Erst in der Hand lassen sie sich konstruktiv umfunktionieren, sofern die Hände leer und bereit sind, mit Wenigem von vorn zu beginnen. Eine solche Verarmung denkerischer Praxis, der die Reichtümer des Vergangenen unmöglich und nur noch Last geworden sind, stiftet wiederum einen neuen Begriff der Überlieferung als des „Von-vorn-Beginnens.“ Die Aporie der „Tradition als das Diskontinuum“ (GS I, 1236) löst sich, wir werden darauf zurückkommen, erst aus der Perspektive der Armut auf.

III.

Den Anstoß für seine spätere materialistische Theorie der Armut und Verarmung findet Benjamin nicht in theorieimmanenter Reflexion, sondern in der Produktion des Autors Brecht. In der fertigen Version seines Radiovortrag über Brecht, dem die eingangs zitierten Thesen vorgeschaltet waren, heißt es denn auch:

Wer in drei Worten über Brecht das Entscheidende sagen müßte, würde klug tun, sich auf den Satz zu beschränken: Sein Gegenstand ist die Armut. Wie der Denkende mit den wenigen zutreffenden Gedanken, welche es gibt, der Schreibende mit den wenigen stichhaltigen Formulierungen, die wir haben, der Staatsmann mit der wenigen Intelligenz und Tatkraft der Menschen auskommen muß, das ist das Thema all seiner Arbeit. [...] Knapp an die knappe Wirklichkeit heran – das ist die Losung. Armut, denkt Herr Keuner, ist eine Mimikry, die es erlaubt, so nahe an das Wirkliche heranzukommen, wie kein Reicher es kann. Das ist natürlich nicht die Maeterlincksche Mystik der Armut, noch die Franziskanische, welche Rilke meint, wenn er schreibt: ‚Denn Armut ist ein großer Glanz von innen‘ – diese Brechtsche Armut ist vielmehr eine Uniform und ganz geeignet, dem, der sie mit Bewußtsein trägt, eine hohe Charge zu geben. Sie ist, kurz gesagt, die physiologische und ökonomische Armut des Menschen im Zeitalter der Maschine. (GS II, 667)

Die literarische Figur, an der Benjamin seinen Begriff der Armut exemplifiziert, ist eine Brechtsche. Herr Keuner ist keine Romanfigur oder ein spezifischer Bühnencharakter, sondern ein Typus, der alles komplizierend Subjektive abgelegt hat. Benjamin hört in Brechts Keuner auch die Vokalverschiebung zu „Keiner“ (GS VII, 655) mit; zugleich vermutet er „die griechische Wurzel κοινός – das Allgemeine, alle Betreffende, allen Gehörende“ (GS II, 662). Herr Keuners Singularität spannt sich zwischen den Extremen von Niemand und Alle auf, nur als solcher ist Herr Keuner „nämlich der Denkende“ (ebd.) – Denker ohne Eigenschaft und doch „Prolet“ (GS II, 507), der sich als abmontierter Typus dem Zeitalter der Armut anverwandelt hat. Bei Brecht heißt es: „Herr K. sagte einmal: ‚Der Denkende benützt kein Licht zuviel, kein Stück Brot zuviel, keinen Gedanken zuviel.‘“¹⁰ Diese pragmatische Ökonomie des Denkers in dürftiger Zeit ist keine kapitalistische, die dem Primat effizienter Gewinnmaximierung durch geringsten Einsatz der Mittel folgt. Vielmehr geht es in Brechts *Keuner-Geschichten* um den ökonomisch sparsamen Umgang mit Wenigem und das beidseitige Ausstellen einer bestimmten *Haltung*, die das Funktionieren und die Effekte von Meinungen und Aussagen jenseits ihres semantischen Inhalts aufdeckt. Um an die Stelle dieser Einsicht zu kommen, bedarf es des verarmenden Abbaus geistigen Reichtums. Entsprechend ist Keuner der Simplifizierer, seine Methode sind einfache Fragen, die ihm die arme Realität aufgetragen hat:

Lohnt es sich zu denken? Soll es nützen? Was nützt es in Wirklichkeit? Wem? – Lauter grobe Fragen, gewiß. Wir aber, sagt Herr Keuner, haben die groben Fragen gar nicht zu scheuen, wir haben unsere feinsten Antworten gerade auf diese groben Fragen bereit. Denn so ist unser Verhältnis zu jenen andern: sie verstehen, fein und subtil zu fragen, aber die Kanäle ihrer Fragen verschwemmen sie mit der Schlammflut der Antworten, jenem ungefilterten Reichtum, der für wenige fruchtbar und fast allen schädlich ist. Wir dagegen

¹⁰ Brecht, Bertolt: „Geschichten vom Herrn Keuner“, in ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Suhrkamp Verl., Bd. 12, Frankfurt/M. 1967, S. 375. Zitate aus Brechts Schriften werden im Folgenden im Text mit der Sigle „GW“, Bd., Seite, ausgewiesen.

fragen allerdings handfest. Aber von Antworten werden nur die dreimal ge-siebten durchgelassen. Präzise und klare Antworten, in denen nicht nur der Sachverhalt, sondern die Haltung des Sprechenden durchsichtig wird. Soweit Herr Keuner. (GS II, 664)

Bevor es um Benjamins an Brecht gewonnenen Begriff der Haltung gehen soll, gilt es beim befreienden, kathartischen Moment grober Fragen zu verweilen. Auch hier bezieht Benjamin Stellung gegen den Reichtum des Denkens. Die feinsten Antworten auf die größten und dringlichsten Fragen der Wirklichkeit werden gerade von einem Denken verfehlt, das bereits in seiner formalen Struktur die wenigen Kanäle möglicher Fragestellungen verstellt. Was durch den verschwenderischen Haushalt des satten und gesättigten Denkens des Bürgers noch hindurchdringt, wird von einer komplizierenden „Schlammflut der Antworten“ ertränkt und dergestalt neutralisiert. Die Liquidierung dieser Schlammflut wäre der verflüssigende Abbau eines solchen reichhaltigen Denkens, auf daß es klar und durchsichtig werde, um die Haltung des Sprechenden durchscheinen zu lassen.

Trotz ihrer fein ausgesponnenen Dialektik enthalten die *Keuner-Geschichten* keine parabolisch gebrochenen Weisheiten; die Gesten ihrer Figuren sind auch nicht im bloß aufklärerischen Sinne zu verstehen. Vielmehr funktioniert Brechts Keuner als Figuration, Kristallisierung einer Haltung, die durch ihre Gesten den gewohnten Verlauf einer Unterhaltung oder eines Arguments unterbricht und darin den bürgerlichen Reichtum privat angeeigneter Meinungen und Weltanschauungen als Fiktion bloßstellt. Diese Bloßstellung funktioniert nicht auf inhaltlicher Ebene, sondern rein gestisch. Keuner zeigt nicht, was Meinungen eigentlich bedeuteten, sondern wie sie die Wirklichkeit verändernd funktionieren. Mit Verweise auf Lichtenberg schreibt Benjamin: „Nicht wovon einer überzeugt ist, ist wichtig. Wichtig ist, was seine Überzeugungen aus ihm machen.“ Dieses Was heißt bei Brecht: Haltung. Sie ist neu, und das Neueste an ihr, daß sie erlernbar ist.“ (GS VII, 505)

Brecht hat seinen neuartigen Begriff der Haltung in den *Keuner-Geschichten* selbst zum Thema gemacht. Gleich im ersten Stück, „Weise am Weisen ist die Haltung“, heißt es:

Zu Herrn K. kam ein Philosophieprofessor und erzählte ihm von seiner Weisheit. Nach einer Weile sagte Herr K. zu ihm: „Du sitzt unbequem, du redest unbequem, du denkst unbequem.“ Der Philosophieprofessor wurde zornig und sagte: „Nicht über mich wollte ich etwas wissen, sondern über den Inhalt dessen, was ich sagte.“ „Es hat keinen Inhalt“, sagte Herr K. „Ich sehe dich täppisch gehen, und es ist kein Ziel, das du, während ich dich gehen sehe, erreichst. Du redest dunkel, und es ist keine Helle, die du während des Redens schaffst. Sehend deine Haltung, interessiert mich dein Ziel nicht.“ (Brecht, GW 12, 375)

Brechts Umfunktionierung der Philosophie – philo-sophia, Liebe zur Weisheit – entleert den Begriff der Weisheit, reinigt ihn von allen Meinungen, von aller *δοξα*, um ihn in dem der Haltung zu fundieren. Wenn für den Typus des Herrn Keuner also die Haltung das Entscheidende ist, so ist hier keine militärisch zur Schau getragene Haltung gemeint. Haltung ist hier kein intentionales Verhalten des Subjekts oder eine psychologische Disposition, sondern ein *physiognomisches* Merkmal, dessen sich sein Träger nicht einmal bewußt sein muß. Noch in einem seiner letzten Briefe an Adorno schreibt Benjamin 1940: „Ich verstehe und teile jeden Vorbehalt, wo Haltung die zur Schau getragene der Füller ist [...] Es gibt aber auch die unveräußerliche der Leere (so in den Zügen des späten Baudelaire)“ (GB VI, 451). Eine solche unveräußerliche Haltung der Leere ist auch diejenige des Herrn Keuner. Sie funktioniert als zitierbarer Gestus, der als Zitat zugleich Zäsur, Unterbrechung des Kontinuums von privat angeeigneten Meinungen ist. Nicht überzeugende, sondern unterbrechende Leere ohne ausformulierte Lehre, Doktrin – das ist die Haltung, auf die es Benjamin mit Brecht ankommt.

Mit Haltung ist also ein Verhalten und eine Stellung angesprochen, die sich aus subjektiv-psychologischen Motivationen und Intentionen nicht erschließen lässt, da sie sich einerseits zu typenhaft und oberflächlich, an-

dererseits zu insignifikant und leer ausnimmt. Und dennoch tritt in der Haltung etwas an die Oberflächliche, das – ohne auf eine Tiefe zu verweisen – im Alltag oft unbewusst anwesend und zugleich in seiner Leere äußerst wirksam ist. Mit Blick auf seine weitreichende Wortbedeutung hat Rainer Nägele zurecht darauf hingewiesen, daß der

Begriff der Haltung [...] eine Schlüsselstellung bei Brecht und Benjamin ein[nimmt]. Er gehört dem Bereich der Positionen an, jenem Bereich also, der im Deutschen in den drei Verben, die das lateinische *ponere* wiedergeben, dargestellt ist: setzen, stellen, legen und deren intransitiven Formen: sitzen, stehen, liegen. Es ist die Sphäre, die durch Darstellung und Vorstellung das Theater nicht weniger als die Erkenntnistheorie begründet.¹¹

Mehr noch, von den topologischen Stellungen der Haltung begründen sich nicht nur Darstellungsweisen des Theaters und Perspektiven der Erkenntnistheorie, sondern das politische Moment der Zäsur, des Eingriffs, des „Halts“, der, wie Nägele an gleicher Stelle ausführt, auch im Wort der Haltung mitgesprochen ist.¹² Der unterbrechende Zug einer individuellen Stellung, in der sich doch zugleich ein desubjektiviertes, nachahmbares und insofern erlernbares und veränderbares Handeln als Haltung *auslegt*, *hinstellt* und *aussetzt*, ist für Benjamin und Brecht gerade aufgrund seiner reduktiven, verarmenden Funktion von Interesse. Wenn es also eine unveräußerliche Haltung der Leere gibt, die mit derjenigen der Fülle des bürgerlichen Snobs nichts gemein hat, so läßt sie sich unabhängig von einer bestimmten Person, Herkunft, Intention in ihren Gesten zitieren – und genau dieses Zitat einer Haltung qua zitierbarem Gestus unterbricht den Zusammenhang erfüllter und verfüllter Haltungen, deren Schmiermittel der ungefilterte Reichtum des Denkens ist.

Herr Keuners Haltung ist eine solche unveräußerliche der Leere, die in ihren Gesten auf die gesellschaftlich auferlegte Armut antwortet. Darum

ist diese Leere, Armut an Fülle, nichts Innerliches, sondern der Zerrspiegel äußerlicher Armut. – Und darum steht Herr Keuner „in sehr scharfem Gegensatz zum Proletarierideal der Menschenfreunde: er ist nicht verinnerlicht. Die Abschaffung des Elends erwartet er nur auf einem einzigen Wege, nämlich durch die Entwicklung der Haltung, welche das Elend ihm aufzwingt“ (GS VII, 506f.). Die Haltung, welche das Elend aufzwingt, ist die Verelendung des Denkens. Wer die Armut bekämpfen will, die ökonomische wie die wahrnehmungs- und erfahrungstheoretische, der muß das Denken verarmen.

Mit dem reichhaltigen Denken ist aber auch dessen angestammter Sitz prekär geworden: das Kantische Transzendentalsubjekt und die sowohl psychologische als auch warenförmige Subjektivität des Bürgers. „Als physiognomische Kraft tritt Haltung an die Stelle von Innerlichkeit, dem konstitutiven Raum bürgerlicher Subjektivität.“¹³ Mit seinem Einsatz der Brechtschen Haltung suspendiert Benjamin nicht nur den herkömmlichen Unterschied von Innerlichkeit des Subjekts und Äußerlichkeit objektiver Verhältnisse, sondern auch den Kantischen von innerem Sinn (in der Form der Zeit) und äußerem Sinn (in der Form des Raums). In den topologischen Verschiebungen und Stellungen der Haltung und ihrer Gesten steht Physiognomie nicht mehr für eine Lehre der Oberflächen oder des bloß äußerlich am Menschen Erscheinenden, sondern ermöglicht eine dialektische Perspektive, von der aus psychoanalytische Tiefe des Subjekts und sozio-ökonomische Oberfläche der objektiven Verhältnisse zur Deckung kommen. Benjamins materialistische Physiognomie kann auf diese Weise die konventionelle Antinomie von Innerlichkeit des Subjektiven und Äußerlichkeit des Objektiven überwinden. Denn in der Physiognomie einer Haltung steckt paradoxerweise beides: unveräußerliche Individualität und typenhafte Allgemeinheit. Haltung läßt sich so „als Brandmal, als Physiognomie einer unveräußerlichen individuellen Leere“¹⁴ verstehen, ohne einem neuen bürgerlichen Solipsismus oder Existentialismus das Wort

¹¹ Nägele, Rainer: „Von der Ästhetik zur Poetik: Brecht, Benjamin und die Poetik der Zäsur“, in ders.: Lesarten der Moderne. Essays, Eggingen 1998, 98-122, hier S. 102.

¹² Ebd., S. 104.

¹³ Ebd., S. 106.

¹⁴ Ebd., S. 108.

zu reden. Damit aber eine Haltung überhaupt *in ihrer Leere* zur Klarheit kommen kann, muß sie sich gegen die Fülle innerlichen Reichtums mit der äußerlichen Armut verbünden. Haltung ist somit das politisch militante Ausstellen und individuelle Darstellen einer Leere durch Verarmung.

Die kapitalistische Moderne ist, mit Marx gesehene, ein Zustand, in dem der intellektuelle Reichtum als eine ungeheure Meinungssammlung erscheint, die einzelne Meinungsware als seine Elementarform.¹⁵ Wenn nun der Reichtum an Meinungen mit der Armut an mitteilbaren Menschheitserfahrungen und materiellen Subsistenzmitteln koinzidiert, reicht es nicht, der Vielzahl von Meinungen eine andere kritische, auf ihre Art dennoch warenförmig verwertbare Meinung hinzuzustellen. Vielmehr geht es um das Ausstellen einer Leere – einer unterbrechenden Haltung, die in der ihr aufgezwungenen Armut ihre stärkste Waffe erblickt. „Knapp an die knappe Wirklichkeit heran“ (GS II, 667) – so lautet die Benjaminische Formel des Brechtschen Keuner. Der dialektische Umschlagpunkt liegt somit in der kapitalistisch aufgezwungenen Armut selbst – eine Armut, die Benjamin in seinem Pariser Exil ab 1933 nicht nur theoretisch zur eigenen Haltung machte. Seine materialistische Wette lautete, daß sich in Radikalisierung geistiger und materieller Armut eine Asymmetrie in die planmäßig kapitalistische Dialektik von privatem Reichtum und gesellschaftlicher Armut eintragen läßt. Diese Asymmetrie steht unter dem Zeichen der Zerstörung, die ich an anderer Stelle mit Rekurs auf Irving Wohlfarth auf einen „messianischen Nihilismus“ originär Benjaminscher Prägung zurückgeführt habe.¹⁶

¹⁵ Vgl. den ersten Satz des Marxschen *Kapital*: „Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheure Warensammlung‘, die einzelne Ware als seine Elementarform“ (Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Marx-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 49).

¹⁶ Vgl. vom selben Autor „*Teleologie ohne Endzweck*“. *Walter Benjamins Entstellung des Messianischen*, kommunikation & kultur, Bd. 3, Marburg: 2013, Kap. II.1 und II.3; vgl. auch Irving Wohlfarth: „Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins *Theologisch-politischem Fragment*“, in Ashraf Noor; Josef Wohlmuth: *Jüdische' und ‚christliche' Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*, Paderborn u.a. 2002, S. 141-214.

IV.

Was Benjamin in Brechts Figur des Keuner als Haltung herausgearbeitet hat, leitet auch seine materialistisch-posthumanistischen Figuren an, die er in den Jahren nach seiner Begegnung mit Brecht entwirft. Diese Figuren, sei es der berühmte „Destruktive Charakter“, der moderne „Barbar“ oder der an Karl Kraus gewonnene „Unmensch“, eint, daß sie keine Psychologisierung realer Personen vornehmen, sondern instabile Figuren der Defigurierung darstellen, die wohl eine Haltung, nicht aber einen bestimmten Inhalt, einen bestimmten Charakter verkörpern. Was sie ins Bild setzen, sind Szenen der Verarmung, Zerstörung, Katharsis und Radizierung.

Im Denkbild über den *Destruktiven Charakter* von 1931 versammelt Benjamin die Motive der Verarmung und Destruktion, die sich als Verdichtung des vorstehend Ausgeführten lesen lassen:

Der destruktive Charakter ist immer frisch bei der Arbeit. Die Natur ist es, die ihm das Tempo vorschreibt, indirekt wenigstens: denn er muß ihr zuvor kommen. Sonst wird sie selber die Zerstörung übernehmen.

Dem destruktiven Charakter schwebt kein Bild vor. Er hat wenig Bedürfnisse, und das wäre sein geringstes: zu wissen, was an Stelle des Zerstörten tritt. Zunächst, für einen Augenblick zumindest, der leere Raum, der Platz, wo das Ding gestanden, das Opfer gelebt hat. Es wird sich schon jemand finden, der ihn braucht, ohne ihn einzunehmen.

Der destruktive Charakter tut seine Arbeit, er vermeidet nur die schöpferische. [...]

Der destruktive Charakter steht in der Front der Traditionalisten. Einige überliefern die Dinge, indem sie sie unantastbar machen und konservieren, andere die Situationen, indem sie sie handlich machen und liquidieren. Diese nennt man die Destruktiven. [...]

Der destruktive Charakter sieht nichts Dauerndes. [...]. Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht. (GS IV, 397f.)

Der Zerstörung, die hier Raum greift und Raum räumt, eignet nichts dionysisch Rauschhaftes. Hier geht es auch nicht um eine Figuration kapitalistischer „schöpferischer Zerstörung“ (Joseph Schumpeter), sondern

paradoxerweise um eine apollinisch-formende Destruktion, die, ohne schöpferisch tätig zu werden, doch einen Weg und damit Neues bahnt. Dem destruktiven Charakter ist Annihilation des Bestehenden nicht Ziel, sondern Mittel, Methode, Umweg neuer Wege, ohne je am Nullpunkt jeder Schöpfung anzukommen. Diese neuen Wege haben kein Endziel, denn ihr Zweck sind immer neue Wege durch den Reichtum des Bestehenden – und deshalb sieht der destruktive Charakter „überall Wege“ (GS IV, 398), steht „selber immer am Kreuzweg“ (ebd.). Die Natur, die dem destruktiven Charakter ihr Tempo indirekt vorschreibt, ist hier nicht bloß das Andere der Gesellschaft, sondern die zweite, gesellschaftlich produzierte Natur der kapitalistischen Armut. Der gesellschaftliche Modus dieser Armut, zugleich Kehrseite kapitalistischen Reichtums, wirkt zerstörerisch auf menschliche und außermenschliche Natur. Darum muss der destruktive Charakter als Mimikry der destruktiven Kräfte der kapitalistischen Moderne letzteren zuvorkommen. Seine unterbrechende Tätigkeit des Räumens gilt den zerstörerischen Verwertungskreisläufen des Kapitalismus, denen er ansieht, „daß es ‚so nicht weiter geht‘ – denn wirklich, im Innersten, Verborgnen geht es nicht so weiter sondern nur von einem Extrem ins andere“ (GS IV, 1001). Ein Extrem dieses zerstörerischen Umschlags erkannte Benjamin bereits lange vor seinen berühmten Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (1940). In der *Einbahnstraße* (1926) schreibt er über die Aufgabe des „wahren Politikers“: „Bevor der Funke an das Dynamit kommt, muß die brennende Zündschnur durchschnitten werden“ (GS IV, 122). Auch der destruktive Charakter muß dem zerstörenden Weltenlauf zuvorkommen, da der Glaube, daß sich der Kapitalismus in Selbstüberbietung kommunistisch abschaffen werde, bereits in den 1930er Jahren unhaltbar geworden war. Wenn die „Erfahrung unserer Generation“ darin besteht, „daß der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird“ (GS V, 819), so sind Verarmung und Destruktion Strategien der zuvorkommenden Reaktion auf das, was als Extremismus des Normalzustand und „einzige Katastrophe“ (GS I, 697) bereits eingetreten ist. Dieses unterbrechende Durchschneiden der Zündschnur ist in der Figur des destruktiven Charakters paradoxerweise konstruktiv-produktiv aufgefaßt – als bahnen-

de Destruktion. Der destruktive Charakter steht in dieser Hinsicht in äußerster Gegnerschaft zu „schöpferischer Zerstörung“, da er sich nicht in die kapitalistische Dialektik von Destruktion und Konstruktion einspannen läßt. Wer immer am Kreuzweg steht, verstellt und zerstört seine Stellung immerfort, ohne sich auf verwertbare Positionen festzulegen und seine Produktion auf diese Weise in neue Verwertungs- und Zerstörungskreisläufe des Kapitalismus einzuschreiben. Dennoch steht er der destruktiven Seite der kapitalistischen Moderne nicht äußerlich gegenüber. Analog zur Haltung des Herrn Keuner in seinem Verhältnis zur Armut arbeitet das Werk des destruktiven Charakters im Medium der vorgefundenen Destruktion, der es reagierend doch zuvorkommen trachtet, um die destruktiven Kräfte des Kapitalismus gegen sich selbst zu kehren. Mit dieser Strategie ist zugleich eine besondere Form von Dialektik angesprochen, bei der Destruktion (Negation) nicht einfach in ein produktives und aufhebendes Verhältnis zu ihrem Gegenteil, der Konstruktion (Position) tritt, sondern eine asymmetrische Negation in die produktive Dialektik kapitalistischer Verwertungs- und Zerstörungskreisläufe eingetragen wird. Der destruktive Charakter ist insofern unproduktiv im kapitalistischen Sinne, als er keine *bestimmte* Negation an seiner Lebenswelt vornimmt: „Er ist im Indifferenzpunkt: sein Dasein ist Schöpfung und sein Tun Zerstörung“ (GS IV, 1000).

V.

Eine dem *Destruktiven Charakter* verwandte Figur findet sich in Benjamins positiver Wendung des Begriffs des Barbarentums aus dem oben erwähnten Essay *Erfahrung und Armut*, der Ende 1933 bereits im Exil erscheint. Auch der neue Barbar der Moderne gehört zum Ensemble eines in das Zerstörungswerk der kapitalistischen Entfaltung der Produktivkräfte eingelassenen Gegentypus, dessen Kräfte nicht mehr steigernd, sondern verarmend, reduzierend, sozusagen „entsteigernd“ wirken. Der Benjaminische Barbar steht nicht mehr in der Tradition einer heroischen Moderne, die sich mit den zerstörerischen Kräften des Kapitalismus im Bunde wählte. Im Gegenteil: Die moderne Erfahrungsarmut, die Dürftigkeit der

Verhältnisse, bringt den neuen Barbaren dazu, „von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder links noch rechts zu blicken“ (GS II, 215). Getreu der Brechtschen Maxime, sich nicht an das gute Alte sondern an das schlechte Neue zu halten¹⁷, erkennt der moderne Barbar seine Armut an und wendet diese zerstörend gegen sich selbst. Diese Selbstbeschränkung ist nicht Opfer, heroischer Verzicht, innere Askese, sondern Überlegungsstrategie. Ihre zweckmäßige und zugleich endzwecklose Methode heißt heitere Zerstörung. Nur so könne die Menschheit die untergehende Zivilisation überleben: arm, zerstörend und lachend. Und vielleicht, wie Benjamin anfügt, „klingt dieses Lachen hie und da barbarisch. Gut. Mag doch der Einzelne bisweilen ein wenig Menschlichkeit an jene Masse abgeben, die sie eines Tages ihm mit Zins und Zinseszinsen wiedergibt“ (GS II, 219).

Benjamins „Heiterkeit des Kommunismus“ (GS I, 1045), die er „dem tierischen Ernst des Faschismus entgegenzusetzen“ (ebd.) trachtet, versucht die Begriffe des Barbarentums und des Unmenschen in dialektischer, ja gar homöopathischer Absicht zu reklamieren. Mit Hinweis auf die damals noch neue Cartoon-Figur Mickey Mouse, die Benjamin in Disneys ersten Zeichentrickfilmen auf der Kinoleinwand sah, schreibt er in den beiden ersten Fassungen seines berühmten Aufsatzes über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935) dem „kollektive[n] Gelächter“ einen „vorzeitigen und heilsamen Ausbruch derartiger Massenpsychosen“ (GS VII, 377) zu, deren Zeuge er in den Massenveranstaltungen des deutschen und europäischen Faschismus geworden war. Er geht sogar soweit, Filmen wie der Mickey Mouse die „Möglichkeit psychischer Impfung“ zuzugestehen, da in solchen Filmen „eine forcierte Entwicklung sadistischer Phantasien oder masochistischer Wahnvorstellungen deren natürliches und gefährliches Reifen in den Massen verhindern kann“ (ebd.).

Unabhängig davon, ob nun tatsächlich die „amerikanischen Grotteskfilme und die Filme Disneys [...] eine therapeutische Sprengung des Unbewußten [bewirken]“ (GS I, 462) können, interessiert Benjamins Verschränkung von barbarisch-befreiendem Lachen mit einer „Art von sehr schrecklicher und auch sehr heiterer Menschenfressergesinnung, die der Barbarei von Kindern verwandt ist“ (GS II, 962). In der sadistischen Unzerstörbarkeit der Mickey Mouse blitzt somit nicht nur die mögliche Impfung gegen den realen Sadismus des Faschismus und das sadistisch-wahnhaftes Gelächter seiner Täter über ihre Opfer auf, sondern die nicht-utopische Realität eines kreatürlich reduzierten Lebens, das sich nicht nur in den Mickey Mouse-Filmen „darauf vor[bereitet], die Zivilisation zu überleben“ (GS VI, 144). Ob dieses barbarisch-kreatürliche Überleben nun post- oder prähumanistisch (wie im Falle des Kinds) ist, mag weniger entscheidend sein. Bedeutend ist vielmehr, daß Benjamin ausgerechnet in den reduziertesten Lebensformen der Moderne und ihren massenkulturellen Kollektivträumen, sei es im Film oder in anderen Medien, die nicht-utopische Möglichkeit auf ein – wenn auch reduziertes – Überleben der gesamten Menschheit erblickt. Diese *reductio in integrum* hat unwiderruflich den Pfad des Fortschrittsdenkens verlassen und begibt sich auf das prekäre Terrain eines experimentum *mundi*.

VI.

Benjamins dialektische Wendung des Begriffs des Barbarentums – ein Begriff, den das liberale Weimarer Bürgertum 1933 für den Faschismus reserviert hatte – folgt seiner antifaschistischen Kritikstrategie in der ersten Hälfte der 1930er Jahre: Liquidierung des alten „idealen Humanismus“ und Radikalisierung der destruktiven, auflösenden Kräfte der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Sein Interesse an Brecht gilt dieser asymmetrischen, zuweilen asozialen, ja schmutzigen Dialektik im Schlechten.

Wenn Marx sich sozusagen das Problem gestellt hat, die Revolution aus ihrem schlechtweg anderen, dem Kapitalismus, hervorgehen zu lassen, ganz ohne Ethos dafür in Anspruch zu nehmen, so versetzt Brecht dieses Problem in

¹⁷ Brecht, Bertolt: *Arbeitsjournal*, hrsg. v. Werner Hecht, Bd. 1, 1938 bis 1942, Frankfurt/M. 1993, S. 14. Brecht bezieht sich hier auf Benjamins Figur der Aura und deren Einsatz im Aufsatz über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935/36).

die menschliche Sphäre: er will den Revolutionär aus dem schlechten, selbstischen Typus ganz ohne Ethos von selber hervorgehen lassen. Wie Wagner den Homunkulus in der Retorte aus einer magischen Mischung, will Brecht den Revolutionär in der Retorte aus Niedrigkeit und Gemeinheit entwickeln. (GS II, 665)

Erst in einer solchen Perspektive, in der noch der Brechtsche „Hooligan“ die „Hohlform“ darstellt, „in die dereinst mit besserem, vollere Stoff das Bild des klassenlosen Menschen soll gegossen werden“ (GS III, 183), erscheint der materialistische und zugleich messianisch-nihilistische Zug des modernen Barbaren und destruktiven Charakters.

Es ist bekannt, daß diese riskante doppelte Kritikstrategie Benjamins gegen Bürgertum und Faschismus im Angesicht des neuen – faschistischen – Barbarentums Adornos scharfe Kritik auf sich zog. Noch in seiner letzten Schrift zur *Ästhetischen Theorie* monierte Adorno Benjamins Tendenz, „in Identifikation mit dem Angreifer“¹⁸ etwas an den Kunstwerken zu schnell habe fahren lassen – gemeint ist hier der Begriff der Aura aus Benjamins Kunstwerkaufsatz –, das einer Rettung vor Bürgertum und Faschismus bedurft hätte. Für Benjamin allerdings ist eine solche Rettung – nicht nur im Bereiche der Kunst – nicht mehr möglich. Vielmehr lautete seine Wette, daß dialektisches Denken nur dann materialistisch folgenreich ist, wenn es sich seines destruktiven Moments bewußt ist und die Fähigkeit besitzt, wie es in seiner eigentümlicher Hegel-Paraphrase heißt, „in die Kraft des Gegners ein[zugehen], um ihn von innen her zu vernichten“, (GS II, 481).

Eine solche, von innen her vernichtende asymmetrische Dialektik sieht Benjamin nicht nur bei Brecht, sondern auch bei Karl Kraus am Werk, dem er 1931 einen bedeutenden Artikel widmet. Unter dem Titel des „Unmenschen“, eines monsterartigen Menschenfressers, entwickelt er dort eine Gegenfigur zum bürgerlichen Humanismus des 19. Jahrhunderts. Wie der Benjaminsche destruktive Charakter vollzieht auch der reale Humanismus Krausscher Prägung keine bestimmte Negation des bürgerlichen Bildungshumanismus, sondern eine asymmetrische: der Un-mensch ist

unbestimmte Negation und, wie Benjamin schreibt, „Indifferenzpunkt all der tausend Spielarten vom Vollmenschen bis zum Übermenschen“ (GS II, 1102). Tatsächlich begreift Benjamin hier Nietzsches Übermenschen als den eigentlichen Gegner des Krausschen Unmenschen: nicht mehr Über-Steigerung, sondern Radizierung heißt sein Motto. Einmal mehr wiederholt Benjamin hier seine dialektische Wendung aus *Erfahrung und Armut*. Der Unmensch ist Bote einer zerstörenden Gerechtigkeit, die er in Kraus' Sprachprozessordnung und dessen erbarmungslosen Kampf gegen die Phrase und die Sprache des Journalismus erblickt. Die Gerechtigkeit zerstört nicht schöpferisch, sondern reduziert, ja radiziert die falsche Gerechtigkeitsvorstellung des bürgerlichen Humanismus. Kraus schlägt journalistische Spracharmut mit verarmender Kritik – durch das zugleich entlarvende und richtende Zitat. Und auch im Fall des Krausschen „realen Humanismus“ (GS II, 355) vollzieht sich das gerechte Zerstörungswerk des richtenden Zitats nicht außerhalb der warenförmigen Sprache des Kapitalismus, sondern in ihm.

Unmensch, destruktiver Charakter und Barbar sind posthumanistischen Figuren, denen Benjamin zutraut, die bürgerliche Welt der Kultur und Zivilisation als Vorboten einer neuen abmontierten Lebensform zu überleben. Als Ankündiger ohne Botschaft, Figuren ohne Inhalt, Haltungen der Leere stehen sie dabei mit den niedrigsten, depraviertesten Formen des Überlebens im Bunde. Benjamins Name für eine solch reduzierte Form des Überlebens im Zeitalter des Kapitalismus ist die Kreatur. Die Kreatur ist keineswegs naturhaftes Substrat oder bloß biologisches Leben, sondern Residuum und Resultat eines auf den Nullpunkt aller Humanität reduziertes, abmontiertes und sich selbst abmontierendes Leben im Zeichen der Technik und der Maschine. Sie markiert nicht den Naturzustand vor aller Gesellschaft, sondern den radizierten, a-sozialen Rest-Mensch, den die kapitalistische Moderne sich selbst nach ihrem Bilde geschaffen hat – in einem Wort: Sie markiert das Ende aller Utopien. Mit dieser Kreatur steht Kraus' Unmensch im Bunde: der Unmensch als posthumanistische Antwort auf die kreatürlichen Dystopie, in der sich der bildungsbürgerliche Humanismus selbst in seine kapitalistisch-menschenfresserische Fratze

¹⁸ Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, S. 460.

blickt. Kraus habe, so Benjamins dialektische Volte, die moderne Kreatur, den „verarmte[n], reduzierte[n] Mensch dieser Tage [...] noch in jener verkümmertsten Form“ aufgespürt: als Privatmann“ (GS II, 341), Bourgeois. Dieses Residuum depravierter Menschlichkeit verteidige Kraus zwar noch gegen die Zumutungen des bürgerlichen Alltags, seien es Justiz, öffentliche Moral, Polizei oder Presse. In seinem Kreaturbegriff ist aber bereits derjenige des Unmenschen am Werk, in dem das ausgehöhlte Substrat bürgerlicher Allmenschlichkeit implodiert. In einer letzten dialektischen Wendung ist der Kraussche Unmensch nicht nur Menschenfresser, kapitalistischer Kannibale, der seinen Nebenmenschen frisst, sondern Angelus Novus, neuer Engel, messianisch-nihilistischer Bote einer neuen posthumanistischen Lebensform, in der die Kreatur die jetzige überleben werde. Paul Klees „Neuen Engel“, der in Benjamins späteren Geschichtsthesen wieder auftauchen wird, charakterisiert er hier als „Raubengel“ (GS II, 1112), „welcher die Menschen lieber befreite, indem er ihnen nähme, als beglückte, indem er ihnen gäbe“ (GS II, 367).

Den Anstoß für Benjamins posthumanistische Figuren in ihrer Doppelgestalt als verarmter Ankündiger und verarmender Zerstörer hat zweifelsohne die Produktion Brechts gegeben. In diesen instabilen, an Brecht gewonnenen Figuren überblenden sich allerdings Motive seines messianisch-nihilistischen Frühwerks mit Elementen eines surrealistischen Marxismus und anthropologischen Materialismus. Auch wenn Brecht für die späteren Versuche des Freundes nicht viel mehr als das trockene Diktum „alles mystik, bei einer haltung gegen mystik“¹⁹ übrig hatte, bleibt der Einsatzpunkt ein produktiver. Im Zeitalter der Armut lässt sich nicht in den Rumpelkammern des bürgerlichen Reichtums nach gesellschaftlich fol-

genreichem Denken suchen. Sehr viel früher als die meisten seiner Zeitgenossen erkannte Benjamin, durch Brecht veranlaßt, daß die formalen Kriterien des Denkens in seiner Praxis – in seinem pragmatischen Gebrauch und der Stellung, die es in diesem Gebrauch einnimmt – zu suchen sind. Die Einsicht eines solchen kommunistischen und strikt anti-utopischen „Pragmatismus“²⁰ bestand bereits Anfang der 1930er Jahre darin, daß „die Gesellschaft [...] nicht etwa [versucht], dem Einzelnen bestimmte Meinungen aufzuzwingen sondern sie erklärt ein für alle Mal ihre gänzliche Gleichgültigkeit gegen private Standpunkte und Überzeugungen“ (GS VI, 809). Eine solche semantische Indifferenz ergibt sich aus der veränderten Funktion der Sprache im Kapitalismus. Eine warenförmige Sprache, die nur instrumentell als Träger von Mitteilungen benutzt wird, schlägt dialektisch in ihr Gegenteil um – in eine Sprache, deren Mitteilungen insignifikant geworden sind. Dem Reichtum der Mitteilungen entspricht die Armut an Mitteilbarkeit. Brecht und Benjamin haben für ihr materialistisches Denken die Konsequenzen aus dieser Antithetik gezogen.

¹⁹ Brecht, Bertolt: Arbeitsjournal, hrsg. v. Werner Hecht, Bd. 1, 1938 bis 1942, Frankfurt/M. 1993, S. 14. Brecht bezieht sich hier auf Benjamins Figur der Aura und deren Einsatz im Aufsatz über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935/36).

²⁰ Vgl. die Einschätzung von Andrew McGettigan in seinem einführenden Kommentar zu Benjamin, Walter: „On theoretical foundations. Theses on Brecht“, *Radical Philosophy*, No. 179, (2013), S. 27.

„Um Abschied geht es ja nun.“
Exil und kein Ende

Hrsg. von Hermann Haarmann
und Matthias Bormuth

Tectum

kommunikation & kultur.

Eine Schriftenreihe des Instituts für Kommunikationsgeschichte
und angewandte Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin,
hrsg. von Hermann Haarmann und Falko Schmieder, Band 7

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Freien Universität Berlin

Wolfgang Frühwald zugeeignet
in dankbarer Verehrung

© 2015 Tectum Verlag Marburg
© bei den Autoren

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das Recht der mechanischen, elektronischen oder photographischen Vervielfältigung sowie der Einspeisung in elektronische Systeme

Redaktion: Prof. Dr. Hermann Haarmann, Institut für Kommunikationsgeschichte und angewandte Kulturwissenschaften, Freie Universität Berlin, Garystr. 55, 14195 Berlin, ikk@zedat.fu-berlin.de

Satz: Christoph Rosenthal, Berlin

Titelentwurf: Christoph Rosenthal unter Verwendung von Vilhelm Hammershøi, „Åbne døre“ (1905), Davids Samling København: Inv.-Nr. B 309,
Photo: Pernille Klemp

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

ISBN 978-3-8288-3527-6

Printed in Germany

Inhalt

Hermann Haarmann

„Denn um Abschied geht es ja nun.“

Abschied – Exil und kein Ende..... 7

Falko Schmieder (Berlin)

Scheiden tut weh. Zur Theorie des Abschieds als

gesellschaftlicher Praxis..... 11

Steffen Krüger (Oslo)

Abschied mit Humor – die Rolle des Komischen im Trauern 23

Sami Khatib (Berlin)

Die Armut des Denkens. Anmerkungen zu Benjamin und Brecht ... 41

Christoph Rosenthal (Berlin)

Die große Illusion. Friedrich Wolf und die

Stalinistische Säuberung, Moskau 1936 65

Christoph Hesse (Berlin)

Abschied von morgen. Szenen aus dem deutschen Filmexil in der

Sowjetunion..... 75

Birte Hewera (Berlin)

Abschied von der Geschichte? Zur Bedeutung des

Werkes von Jean Améry 91

Miriam Mettler (Berlin)

Die List der Hoffnung. Zum Verhältnis von Desillusionierung,

Ohnmacht und Erkenntnis 105

Jacob Bard-Rosenberg (London)

Thinking need from California. The 1942 seminars of

the Frankfurt School and the Brecht Circle 115