

Berdet, Marc/Ebke, Thomas: Anthropologischer Materialismus & Materialismus der Begegnung. Vermessung der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser. Berlin: Xenomoi 2013. 724 Seiten. [978-3-942106-19-1]

Rezensiert von Patricia Aneta Gwozdz (Potsdam)

Aleatorischer und anthropologischer Materialismus: Althusser und Benjamin im Dialog

Der mehrsprachige, von Marc Berdet und Thomas Ebke herausgegebene Sammelband „Anthropologischer Materialismus & Materialismus der Begegnung“ untersucht das theoretische Wechselspiel zwischen Walter Benjamins „anthropologischen Materialismus“ und Louis Althusser’s „Materialismus der Begegnung“ im Diskursfeld von Philosophie, Editions- und Rezeptionsgeschichte, Psychoanalyse und Ästhetik. Berdet und Ebke betonen in ihrer Einleitung, dass die intertextuelle Spannung zwischen den unterschiedlichen Positionierungen rückwirkend die eingefahrenen Rezeptionen des jeweils anderen aushebelt, korrigiert und erweitert:

Der Vergleich dieser zwei Autoren miteinander soll sich im Zeichen einer Konfrontation ihrer am wenigsten beachteten, vielleicht sogar kryptischsten (zu Lebzeiten der Autoren jedenfalls unveröffentlichten) Philosopheme abspielen. Es handelt sich zugleich, wenn man so will, um die experimentellsten und bislang am wenigsten aktualisierten Dimensionen ihres Denkens – dies deshalb, weil sie sich dem Zugriff der vorhin in Erinnerung gerufenen Polemiken entziehen. (46)

Der Sammelband setzt mit einem fiktiven Dialog zwischen Benjamin und Althusser ein, die sich in einem Zug von Paris nach Berlin befinden. Das intertextuelle Netzwerk, das durch Marx’ Metaphorik der „Lokomotive der Geschichte“ als Sinnbild der Revolution motiviert scheint, leitet dabei zu drei zentralen Fragestellungen über: Was sind die Aufgaben des „echten Materialisten“, den beide Denker auf ihre jeweils eigene Art repräsentieren (36)? Braucht er den Glauben an die Utopie des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die der Teleologie der nächsten Station entgeht? Kann dieser Glaube anthropologisch motiviert sein (Benjamin) oder bedarf er gerade der *Deanthropologisierung*, um hinter das Subjekt – den Menschen, die Klasse – zu treten, hinter dessen Rücken sich der „aleatorische“ Materialismus (Althusser) bereits abzeichnet? Ziel ist es, zwischen diesen Fragestellungen die Pfade für „zukünftige materialistische Forschungen in ein gemeinsames Forschungsfeld einzuschreiben“, anstatt über mögliche Berührungspunkte zu spekulieren.

Der Band sieht sich außerdem mit der Aufgabe konfrontiert, die späten Theorien von Benjamin und Althusser an aktuelle Debatten einer sich globalisierenden Gesellschaft anzuknüpfen, die erneut vor Fragen spätkapitalistischer und postindustrieller Humanismen (Post-/Transhumanismus) steht. Hier soll gerade mit Rückgriff auf Konzepte des anthropologischen und aleatorischen Materialismus eine theoretische Weiterentwicklung und produktive Kritik des neoliberalen Gesellschaftsbildes geleistet werden (46). Aus philologischer Sicht stellt dies keine leichte Aufgabe dar, zumal im Falle Benjamins die politische Verfolgung und im Falle Althusser seine zunehmenden psychischen Probleme die Schreibpraxis behindert, wenn nicht sogar nachhaltig geprägt haben und daher die Spätphilosophie des historischen Materialismus kaum von den individuellen Lebenswegen der beiden Denker zu trennen ist.

Die Herausgeber des Bandes fokussieren in ihrer Einleitung auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der beiden Materialismen, die hier einer vergleichenden Lektüre unterworfen werden. Dabei stellt gerade die offensichtliche Differenz der beiden Denker, nämlich einen jeweils anderen Marx zu favorisieren, das ungewöhnliche Moment dieses Dialogs dar. Während Althusser den „jungen, humanistisch und demokratischen denkenden Marx“ (Marx bis 1844) verwirft und stattdessen den wissenschaftlichen und revolutionären Marx verteidigt, um einen wissenschaftlichen Marxismus zu begründen, rehabilitiert Benjamin mit Verweis auf Feuerbach den jungen Marx, um seinen anthropologischen Marxismus zu entwerfen. Die Differenz humanistisch/szientistisch wird als einführender Aufhänger genutzt, um einerseits Althusser aus den polemischen Streitereien der 1960er und der späten 1980er Jahre zu befreien und den „unverbrauchten Blick“ (43) distanzierter Leser_innen für produktive Interpretationsansätze fruchtbar zu machen und um andererseits Benjamin aus der eingefahrenen, einseitigen Rezeption – entweder Theologe oder Marxist – herauszulösen und jenseits der De- bzw. Hyperpolitisierung seiner Schriften den anthropologischen Materialismus als utopisches Projekt einer globalisierten Gesellschaft konstruieren zu können. Dennoch sprechen die Herausgeber immer wieder den so fragilen wie experimentellen Charakter beider Materialismen an (46), die sie kurz definieren: Walter Benjamins anthropologischer Materialismus sei dadurch gekennzeichnet, dass wissenschaftliche Erkenntnisse und romantische Visionen einer zukünftigen Gesellschaft in einem Konzept des Menschen fusioniert sind, sodass sowohl das Individuum auf der konkreten, sozialen Ebene seiner Existenzbedingungen angesprochen wird als auch der Mensch als „universales Gattungswesen“. Geprägt sei dieses Denken von der Vermischung französi-

scher Utopien der Moderne mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, die auf soziale Phänomene amplifiziert werden, um ihre materiellen Kräfte freizulegen (47). Gleichzeitig jedoch respektiere Benjamins anthropologischer Materialismus gerade die utopische Offenheit des Geschichtlichen und die „Brüchigkeit der menschlichen Phänomene“ (48).

Louis Althusser's aleatorischer Materialismus hingegen sei aus einer wilden Lektüre unterschiedlichster Autoren (Epikur, Lukrez, Machiavelli, Spinoza, Rousseau, Marx, Heidegger, Derrida) entstanden, deren unterschiedliche Thesen er zu dem Konzept eines „kontingenten Werdens der Geschichte“ fusionierte (50). Die Kontingenz der gesellschaftlichen Ordnung äußere sich dabei vor allem durch das gelingende oder misslingende „Greifen“ unterschiedlichster „exponierter historischer Akteure“ und ihrer Philosophien. Althusser's autobiographische Rechtfertigungsversuche für die Ermordung seiner Frau Hélène Rytman seien selbst Teil dieser Erfolgs- oder Misserfolgsgeschichten, deren Umschreibung bereits eine „ursprüngliche Abweichung“ voraussetzt. Indem Materialisten das umschreiben, was sie wiederum selbst beschreibbar macht, werden sie selbst Teil der kontingenten Ordnung, die sie nicht aufzuheben vermögen, ohne damit sich selbst aus dieser Ordnung herauszustreichen. Berdet und Ebke kommentieren diesen Sachverhalt wie folgt: „Immer ist es ein minimaler Knick in der Anordnung der Faktoren, der für die Dynamik der Geschichte konstitutiv wird“ (51).

Im Anschluss formulieren die Herausgeber folgende Hypothese, die durch die einzelnen Beiträge weiter ausgeführt und theoretisch erschlossen wird:

Benjamin und Althusser, so die Hypothese unseres Buches, stehen vor einem gemeinsamen Problem, nämlich vor dem Projekt, eine Denkform zu entwickeln, die von der Materialität geschichtlicher Verhältnisse und gesellschaftlicher Praktiken ausgeht, ohne dabei die Rolle der produktiven Kräfte des Utopischen und der Leere zu unterschlagen. Beide Denker vermeiden auf diese Weise jenen heiklen Verlust des Gleichgewichts, der bezeichnend ist für die marxistischen und parteihörigen Materialisten, die in ihren doktrinären Verhärtungen Schiffbruch in den verheerenden Fluten der Weltkriege und Diktaturen des 20. Jahrhunderts erlitten haben. (52)

Der Fokus fällt damit entschieden auf das heterodoxe Moment eines selbstreflexiven Marxismus, der sich selbst überwunden hat, um auf der anderen Seite der historischen Schauplätze und gegenwartbezogener Debatten um Globalisierung und Neoliberalismus als rehabilitierter Diskurs des Utopischen und Aleatorischen zu erscheinen. Beide Denker – und das erscheint hier als die verknüpfende Schnittstelle der einzelnen Sektionen des Bandes – insistieren

„auf einem Freiheits- und Unbestimmtheitsmoment“, das es nach wie vor zu verteidigen gilt, um „philosophische Diskurse der Postmoderne“ zu erneuern (56).

I. Die zwei Materialismen

Nach einer kurzen Einführung zur Struktur des Buches setzt die erste Sektion „Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung“ mit einer ausführlichen Kommentierung und Interpretation der bereits erläuterten Definitionen ein. Während sich die ersten vier Beiträge Walter Benjamins konzeptueller Arbeit widmen, schließt die erste Sektion mit zwei Vorträgen zu Louis Althusser, wobei der letzte Beitrag einen direkten Vergleich zwischen beiden Denkern offeriert. Irving Wohlfarth eröffnet den begrifflichen Diskussionsrahmen, indem er zunächst das theoretische Konzept des „Spielraums“ bei Walter Benjamin erläutert, um ihn für zeitgenössische Debatten fruchtbar zu machen (75–142). So hält er beispielsweise in Bezug auf neuere biopolitische Technologien vom Internet über die Genetik zur Biomedizin, die er als „nouvelles forces de (re)production naissant et vielliseent“ bezeichnet (121), fest, dass auch hier neue theoretische Wege als „Spielraum“ des „collectif technique-physique“ zu erschließen seien: „Là où Benjamin misait sur un collectif révolutionnaire capable de faire sa première nature de la seconde technique, une sante alliance entre mondialisation et privatisation est aujourd’hui en train de s’imposer comme une nouvelle seconde nature“ (121). Im „Spielraum“ („L’utopie de la techne“) eröffne sich das „Zusammenspiel“ („interaction harmonieuse“) aus erster und zweiter Natur gegenüber der Technik, die nun nicht mehr von einem unüberbrückbaren Verhältnis der Distanz und des Widerspruchs gekennzeichnet sind, sondern durch ihr produktives Wechselspiel im Kunstwerk ihre hegelianische Aufhebung erfahren (96). So zeige gerade Benjamins Kunstwerk-Aufsatz, dass die Einübung der zweiten Natur durch das Medium Film keine passive Indoktrination der Massen sein müsse, wie von orthodoxen Marxisten gerne gegen die kapitalistische Kulturindustrie vorgebracht wird. Stattdessen müsse man im Film den Versuch sehen, durch das „mimetische Vermögen“ selbst eine zweite Natur zu erwerben, die es uns ermöglicht, auf der Ebene der konsumierenden und produzierenden Immanenz der Kulturindustrie ein kritisches Bewusstsein von dem zu entwickeln, wie das konsumierte Kulturgut die Struktur des modernen Subjekts verändert (100). Mickey Mouse und Charlie Chaplin als Figurationen dieser zweiten Natur sind Trainer eines selbstreflexiven Bewusstseins, das selbst schon von der Technik inkorporiert wird, während es gleichzeitig eine

Inkorporation durch Technik voraussetzt. Demnach, so Wohlfarth, konstituiere der Film ein „champ d’entraînement“ (ebd.).

Im Anschluss an Wohlfarths These unternimmt Dennis Johannßen (143–161) eine Quer-Lektüre durch die unterschiedlichen Notizen, Fragmente, Essays und Rezensionen, um dem Phänomen der „historisch-kosmologischen *physiopoiesis*“ näher zu kommen, als das Benjamin seinen „anthropologischen Materialismus“ verstand (147). Benjamin wende, so Johannßen, den Klassenkampf anthropologisch ins Leiblich-Kollektive. Dabei verweist Johannßen nicht nur auf die zahlreichen Einflüsse, die das „Schemata zum psychophysischen Problem“ prägten wie beispielsweise *Politik und Metaphysik* (1921) von Erich Unger. Er hält zudem fest, dass sich hier bereits eine wichtige Differenz herauskristallisiert habe, die für Benjamins Denken entscheidend war: diejenige zwischen Leib und Körper, wobei der Leib jene entscheidende philosophische Kategorie darstellt, auf die erkenntniskritisch Bezug genommen werden kann. Aus Johannßens Argumentation geht hervor, dass Benjamin „eine metaphysisch-geschichtsphilosophische Auflösung der Person als einer trügerischen Synthese unterschiedlicher, heterogener und historisch veränderbarer Zugehörigkeiten, die im modernen Sprachgebrauch unter dem Wort ‚Mensch‘ zusammengefasst werden“ anvisiert habe (155).

Die Leiblichkeit werde metaphorisch-konzeptionell und spekulativ auf den „Leib der Menschheit“ erweitert, um die „Gestaltung der Grenz Wahrnehmung des Kollektivs“ in Bezug auf ihre historische Ausdehnung darzustellen (ebd.). Daher charakterisiert Johannßen den Leib bei Benjamin „als Funktion der Wahrnehmung gestalteter Ausdehnung“ (156). Die historisch gewordene Leiblichkeit, als die sich die Menschheit im Zeitalter des Kapitalismus zu erkennen gibt, zerspringt in dieser sich ausdehnenden Gestaltwerdung, so dass sie ins Stadium ihrer Problematisierung vor dem Hintergrund des Privateigentums und der Warenentwicklung eingetreten ist bzw. eintreten wird. Dennoch entdeckt Johannßen gerade beim Übergang vom metaphysischen in den anthropologischen Materialismus einen „Konstruktionsfehler“, weil Benjamin die Dialektik der ersten und zweiten Natur nicht konsequent durchdacht habe und daher auf die „szientistisch-technizistische Gesellschaftsordnung“ ausgewichen sei (158). Johannßens Kritik richtet sich demnach auf Benjamins Glauben an die Technik als Regulativ „politisch-ökonomischer Aneignung“, der die Aufgabe habe, den gesellschaftlichen Leib zu reorganisieren, weshalb Johannßen Benjamin ein blindes Vertrauen in die *Technik-Morphie* vorhält. Das Paradoxon bestehe darin, dass in einer durch Waren vermittelten Ökonomie niemals ein nicht-fetischisiertes Verhältnis zu

Technik eingenommen werden könne, während sie gleichzeitig bei Benjamin zur Grundbedingung der Entfetischisierung dieser Warenwelt werde.

Diese Kritik ist sicherlich berechtigt, verfehlt jedoch meiner Ansicht nach das anti-elitäre Moment im Denken Benjamins, der die medial vermittelte Umwelt und damit ihre technologisch-morphizistische Verfasstheit gerade deshalb zum Gegenstand der kulturwissenschaftlichen Analysen erhoben hat, weil sie von den herrschenden Intellektuellen seiner Zeit entweder als bedrohliche Massenverblendung oder avantgardistische Techniqueuphorie empfunden und daher stets ungenügend theoretisch problematisiert wurde. Benjamins Glaube an eine „aktive Volkstümlichkeit“ (Benjamin 1991: 671ff.) war mit seiner Arbeit als medial versierter Intellektueller verbunden, der eine Aufklärung *über* das Verhältnis von *Medium* und *Masse* gerade in eine *Aufklärung mit Medien* wendete (Pethes 2005: 186). Die Geschichtlichkeit des Medialen galt ihm als regulative Instanz medientechnologischer Dispositive. Es ist einfacher, die Massenkultur vom Standpunkt eines privilegierten Wissenden aus zu kritisieren und über ihr Schicksal zu urteilen, als sich selbst als Teil dieser Bewegung wahrzunehmen und trotz dieser Verflechtung in den Prozess der ökonomischen Warenwelt den Standpunkt zu finden – auf der Ebene der *Immanenz* –, von dem aus die Waren dieser Kultur zum epistemisch privilegierten Objekt wissenschaftlicher Erkenntnissuche erhoben werden können. Konstantin Baehrens (163–188) ergänzt die Ausführungen zum Technik-Begriff bei Benjamin, indem er die Technik bei Benjamin als „zweite Natur“ im Sinne von „Anwendungsmöglichkeiten von ‚Sachen‘ zur Lösung menschlicher Konflikte“ interpretiert (175).

Ein zunächst ganz anderes Bild ergibt sich hingegen mit Blick auf den aleatorischen Materialismus Louis Althusser's. Frieder Otto Wolf versteht die Genese dieses Denkens nicht als Rückkehr zu traditionellen, metaphysischen Thesen der Philosophie, sondern als ein sich der „Staatsphilosophie“ widersetzendes Denken einer „Nicht-Philosophie“, um sich eine „neue Praxis des Philosophierens zu erkämpfen“ (202). Die Kontingenz von Althusser's Text liest Wolf – mit problematisch verharmlosenden Implikationen – vor dem Hintergrund von Althusser's Ermordung seiner Ehefrau als *accident* in zweifacher Hinsicht: als *Unfall*, der auf die Unzurechnungsfähigkeit eines handelnden Subjekts verweist, das seine Geschichte verändert hat, und als *Zufall*, der Grundbedingung jeglicher Form von Veränderung und Entwicklung ist. Es ist nicht auszuschließen, dass das Denken des Aleatorischen im Kontext eines ateleologischen, historischen Materialismus von einer bereits anderen Lektüre vorgeprägt wurde: der Lektüre des biologisch-materialistischen Werks *Le Ha-*

sard et le Nécessité des Molekularbiologen und Nobelpreisträgers Jacques Monod, der auf der Grundlage der Möglichkeit genetischer Mutationen als Motor der Evolution von einer Kraft des *Zufälligen* ausgeht (vgl. Turchetto 2009). Monod schreibt:

Nous disons qu'il n'a pas eu de chance. Quel autre terme employer pour un tel événement, imprévisible par sa nature même ? Le hasard ici doit évidemment être considéré comme essentiel, inhérent à l'indépendance totale des deux séries d'événements dont la rencontre produit l'accident. (Monod 1970: 128)

Dieser Feststellung geht die kurze Darstellung eines hypothetischen Todesfalls voraus, dessen Ereigniskette als vergangene zwar kausal-determiniert erscheint, weil zwei Ereignisse miteinander koinzidieren, dennoch sei das einzig Determinierte der Fall des Hammers vom Dach auf den Kopf des Vorübergehenden, weil dieser durch physikalische Axiomatik vorbestimmt sei. Beide Ereignisreihen, die der Koinzidenz vorausgehen, seien vollkommen unabhängig voneinander und werden nur durch die vorherbestimmte Bahn des Hammers gekreuzt: *chance* (Glück) und *accident* (Unfall/Zufall) werden semantisch austauschbar. Maria Turchetto hat bereits darauf hingewiesen, dass diese biologisch-materialistische Sichtweise das historisch-materialistische Denken Althusser beeinflusst hat. Allerdings ist nicht zuletzt die Kommunikation zwischen dem Philosophen und dem Molekularbiologen dadurch gescheitert, dass sie gerade in ihren Begriffen keinen gemeinsamen theoretischen Nenner finden konnten, der beide Disziplinen in einen fruchtbaren Dialog hätte überführen können (Turchetto ebd.: 62). Das lag zum einen daran, dass Althusser in den 1960er Jahren Monod als dialektischen Materialisten bezeichnete. Monod jedoch empfand dies als Beleidigung, da er mit sowjetischen Kollegen wie dem russischen Biologen Lysenko weder wissenschaftlich noch ideologisch vermennt werden wollte. Die sogenannte Lysenko-Affäre habe gezeigt, dass kommunistische Ideologie und wissenschaftliche Praxis unvereinbar seien, da sie für die Wirtschaft und Gesellschaft verheerende Folgen haben könne (ebd., 63). In seinem interdisziplinären Seminar, das unter dem Titel *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientist* in englischer Sprache erschienen ist, geht Althusser nicht nur auf das Werk des Biologen ein, sondern entfacht einen polemisch-kritischen Streit zwischen marxistischer Philosophie und den Naturwissenschaften. Trotz der offensichtlichen gegenseitigen Missverständnisse sei gerade Althusser an den Ausführungen des Biologen sehr interessiert gewesen, wie Turchetto folgendermaßen ausführt:

If Monod misunderstood Althusser's critique, Althusser, on the other hand, was, in my view, genuinely interested in the model of scientificity proposed by Monod. The French biologist was not a mere example chosen in order to illustrate the difference between the 'spontaneous philosophy' practised by the scientist and the 'philosophy' professed by the man of culture who prescribes and posits his own system of values. Althusser was *directly* interested in some of the categories used by Monod, precisely due to the possibility they offered for reformulating in an unambiguous fashion problematics that Marxism had 'sought to think': concepts of *system* (as it is used in the expression 'living system') and of *emergence*, which contribute to clarifying what should be understood by the term *materialism*; the notion of *noosphere*, the critique of which allowed the specification of what is meant by history and by *historical materialism*; and finally, the thematic relative to the articulation of *chance and necessity*, which re-emerged above all in Althusser's writings of the 1980s around the notion of *aleatory materialism*. (Ebd.: 65)

In Wolfs Ausführungen werden diese Annahmen bestätigt. Gleichzeitig jedoch werde das biologische Konzept von Zufall und Notwendigkeit durch den Blick des marxistischen Philosophen erweitert. Er beschreibt in seiner thesenhaften und synoptischen Zusammenschau der unterschiedlichen Fragmente, dass der „Materialismus der Begegnung“ einem „korrigierenden Irrtum“ folge, was bedeutet, dass durch die nicht weiter hinterfragbare Position der „Notwendigkeit der Kontingenz“ sowohl ein mögliches Scheitern historischer Initiativen als auch revolutionäre Durchbrüche möglich seien (207). Entscheidend sei für Althusser die Korrekturfähigkeit des bereits Geschehenen, dass durch den retrospektiven Blick gerade die Möglichkeit einer anderen Zukunft ermögliche, „eben anzunehmen, dass das Ergebnis eines Prozesses immer schon eingetreten war, bevor es wirklich eintrat bzw. dass es mit Notwendigkeit genauso hat eintreten müssen“ (208). Innerhalb des „aleatorischen Materialismus“ kämpfe Althusser nicht so sehr um eine neue philosophische Begrifflichkeit, sondern erkämpfe mit aller Vehemenz des philosophischen Wortes den Erhalt des Kampfes selbst, denn ohne das Konflikthafte, die Differenzen und die Positionen, die es zu verteidigen gilt, gibt es auch keine Philosophie (227).

Von dieser Althusser-Lektüre ausgehend zeichnet Bruno Quélenec (225–233) im letzten Aufsatz der ersten Sektion das Bild eines Intellektuellen, der inspiriert durch die Lektüre Machiavellis mit seiner „stratégie de combat“ (226) den Kampf der Dispositionen, des „dispositif“, des Spiels („jeu“) und der „contradiction“ aufrecht erhält, um einen theoretischen Raum zu eröffnen, in dem neue Reformen initiiert werden können (231).

II. Editions- und Rezeptionsgeschichte

Dieser theoretische Aufriss wird in der nächsten Sektion aus editionsphilologischen Perspektive weiter vertieft. Einige Aufsätze sollen hier exemplarisch besprochen werden, da sie weitere Aufschlüsse über die theoretischen Konzepte Benjamins und Althussers liefern. Franziskas Humphreys Aufsatz „~~Le livre en deuil~~“ (389–398) untersucht die schriftliche Materialität der hinterlassenen, fragmentarischen Texte Louis Althussers. Ihre These ist, dass eine „begriffliche Leerstelle“ im Denken des französischen Intellektuellen zu einer Verweigerung des Schreibens führte, sodass nur noch im Bruchstückhaften nach einer neuen Begrifflichkeit gesucht werden konnte (390). Mit dem „aleatorischem Materialismus“ als neuem Begriff sollte eine neue Philosophie einsetzen, doch die Wahl der Titel und ihre Modifikationen lassen erkennen, so die Autorin, dass Althusser sich vielmehr auf einem „philosophischen Kampfplatz“ (396) wiederfand als in einem geordneten System von Manuskriptseiten, die auf ein philosophisches System vorausweisen.

Auf den Begriff des „aleatorischen Materialismus“ geht auch Manuel Clemens näher ein (399–415). Unter dem „Materialismus der Begegnung“ verstehe Althusser die historische Begegnung von Kapitalist und Arbeiter, wie sie seit Karl Marx zwar konstatiert, aber nie historisch-genealogisch rekonstruiert worden sei. Die Begegnung referiere damit offensichtlich auf ein nicht näher benennbares Datum und einen Ort, der durch seine Abwesenheit charakterisiert sei. Dennoch sei das Verhältnis beider Charaktere der industriellen Revolution von einer Dauerhaftigkeit, die begründet werden muss. Althusser habe sich dieser Aufgabe gewidmet und sei zu dem Schluss gekommen, dass unter der chronologischen Linearität der Erzählung dieses Verhältnisses ein kontingenter Unterstrom vorhanden sei, der den teleologischen Materialismus okkupiere (402f.). Beobachtbare Phänomene (Begegnungen) könnten so nicht mehr erklärt werden, da jeder Erklärungsansatz wiederum in eine chronologische Linearität münden müsse, die das epische Moment als Schein der Teleologie entlarve. Clemens sieht hier die Möglichkeit eines symptomatischen Lesens, das die Lücken der historischen Textur zum Ausgangspunkt eines neuen Verständnisses werden lässt, um den Einbruch des Kontingenten in die Teleologie durchsichtig werden zu lassen (404). Er selbst spürt diesen Einbrüchen genealogisch nach, indem er zunächst das Verhältnis Kapitalist/Arbeiter auf das Verhältnis Mensch/Natur anthropologisch zurückverlegt und Formen wechselseitiger Aneignung aufzeigt. Eine Wende dieses Verhältnisses sieht er erst dann gegeben, wenn Kauf und Verkauf von Arbeitskraft zum zentralen Moment sozialer Ungerechtigkeit werden. „Aleatorisch“ sei

dieses Moment eben deswegen, weil es ein konstitutives Element des Spiels von Kapitalist und Arbeiter darstelle, ein Spiel, das ihr Verhältnis überhaupt erst definiere (406). Da Marx die Vorgeschichte der „ungerechten sozialen Ordnung“ durch ihre Abwesenheit auszeichne, müsse man nun mit Althusers Vermerk einer kontingenten Ordnung des Verhältnisses Gerecht/Ungerecht über Marx hinausgehen, denn, so Clemens, „innerhalb des Ignorierten rumort eine ganze Welt“ (408). Die Problematik liege in der Nicht-Darstellbarkeit der beiden dramatischen Figuren auf dem historischen Schauplatz des kapitalistischen Gesellschaftssystems. Gerade weil sich das Verhältnis in der Fabrik und nicht auf dem Markt konstituiere, sei eine adäquate Darstellung nicht möglich.

Worauf der Autor hier hinaus will, ist nicht ganz klar. Er suggeriert, dass es unmöglich sei, eine Geschichte der Ungerechtigkeit mit einer durch wissenschaftliche Mittel gerechtfertigten Beschreibung – d.h. in einer wertneutralen Wissenschaftssprache – zu schreiben; und zwar nicht, weil die Wissenschaft der Herrschaftsverhältnisse selbst ein Instrument der Macht ist, sondern weil sie ihre Daseinsberechtigung aus den ungerechten Verhältnissen bezieht. Wissenschaft profitiere vom Kapitalzuwachs, das heißt sie sei selbst Teil dieses Verhältnisses. Manuel Clemens hält für den historischen Materialismus aus Sicht Althusers fest: „Der teleologische Strom ist der gespenstische Lückentext, hinter dessen symptomatischen Auslassungen sich ein nicht-teleologischer Unterstrom manifestiert“ (411). Daher dürfe man weder einen monokausalen Ideologiebegriff postulieren, noch dem Ideologiebegriff eine vorschnelle Absage erteilen. Stattdessen sollte man im Sinne Foucaults und Bourdieus den Begriff der Ideologie mehrdimensional (methodologisch, theoretisch, konzeptionell) erweitern. Damit versucht Clemens den „Materialismus der Begegnung“ an aktuelle Forschungsvorhaben anzuknüpfen, die an einer „wesentlich komplexeren Genealogie der Machtstrukturen“ interessiert sind (414).

Ein vergleichendes Wechselspiel theoretischer Überschneidungen ergibt sich in Katja Tulatz' Beitrag (429–438) zwischen Benjamins theoretischen „Spielräumen“ und Althusers „Wissensräumen“, die als „theoretische Felder“ des epistemologisch „Ungedachten“ interpretiert werden. Althusser verweise in seinem Werk *Das Kapital lesen* darauf hinzuweisen, dass die „Bedingungen für neuartige wissenschaftliche Erkenntnisse“ nicht vom epistemisch Sichtbaren konstituiert werden könnten, sondern vom epistemisch Unsichtbaren, „dasjenige, was eine einem bestimmten Theorie- und Methodengefüge verhaftet einzelwissenschaftliche Herangehensweise aus sich heraus nicht

thematisieren kann“ (432). Aus diesen beiden unterschiedlichen wissenschaftlichen *Sehweisen* ergebe sich ein epistemologischer Bruch, der mittels einer topologischen Metapher beschrieben wird. In Bezug auf Althussers Verwendung räumlicher Metaphern im Kontext der Subjektkonstitution während des epistemologischen Vorgangs schreibt Tulatz: „Das *Sehen* betrachtet Althusser nicht als physiologischen Wahrnehmungsvorgang eines Individuums, vielmehr meint es das durch die begriffliche und methodische Instrumentarium eines theoretischen Feldes ermöglichte Treffen von Aussagen über den Forschungsgegenstand“ (432f.). Dieser „Wissensraum“ konstituiere sich jedoch nicht durch das erkennende Subjekt, sondern durch das eingekreiste Unsichtbare, das sich als „blinder Fleck“ des epistemischen Feldes erweist und damit neue Forschung zuallererst ermöglicht. Das Subjekt könne daher nicht selbst mit überkommenen wissenschaftlichen Paradigmen brechen, da es selbst nur Teil eines historischen Transformationsgefüges von begünstigten Bedingungen ist, die epistemologische Brüche ermöglichen (434). Die „Subjektivierungsfunktion“ sei zwar Teil des „theoretischen Wissensraumes“, jedoch ziele Althussers Argumentationsweise gerade darauf ab, die „*Erkenntnis als Prozess ohne Subjekt*“ (435) zu verstehen. Die „topische Metapher“ des ‚epistemischen Feldes‘ folge daher auch keinem vorprogrammierten hierarchischen Raumschema, das sich von einem Subjekt ableitet, sie müsse stattdessen als komplexes und heterogenes „Relationsgefüge“ angesehen werden, „in dem wissenschaftliche Praktiken als Prozesse ohne vorgängige Subjekt- und Objektzuschreibungen stattfinden“ (437).

Walter Benjamins eigene Methode des Philosophierens geht jedoch weit über die Verwendung ‚topischer Metaphern‘ hinaus. Seine „Verzettelte Schreibung“ (Wiszislá 2008) bezeugt nicht nur ein hohes Interesse für die Materialität von Schrift (und anderen visuellen Phänomenen), sondern ist gleichzeitig auch ein integrativer Bestandteil seines Philosophierens. Frank Müller (301–325) stellt in der Gegenüberstellung zu Adornos kritisch-interpretativer Methode fest, dass Benjamin im Gegensatz zu seinem Kollegen das Mystische und Sakrale, verstanden als „profane Erleuchtung“, in die Tätigkeit des Philosophen integriere. Adorno bewege sich mit Begriffen im Material, Benjamin erschaffe hingegen im Material Begriffe (306). Adornos Vorwurf, Benjamins Denk- und Schreibhaltung sei undialektisch, romantisch und verabsolutierend, weil der gesellschaftliche Gesamtprozess aus den Augen gelassen werde, sei zwar berechtigt, dennoch wende sich die „schriftstellerische Forschungs- und Darstellungspraxis“, wie sie im Surrealismus-Aufsatz zum Tragen komme, nicht gegen die „konzeptionelle, erkenntnistheoretische

Problematik“, die Adorno favorisiere (309). Erstere müsse bei Benjamin als Erweiterung und Modifikation der Letzteren verstanden werden. Was Adorno als „überspannte Dialektik“ interpretiert, sei lediglich freies Assoziieren zwischen körperlichen, materiellen Momenten und Elementen kognitiver Aufmerksamkeit (Ideen), die gerade darum ringt, eine angemessenen Theoriebegriff zwischen Magie und Positivismus auszuhandeln, wie Adorno ihn herbeisehne (319). Benjamins Antwort sei folgende: „Die philologische Interpretation des Autors ist von dialektischen Materialisten auf hegelsche Art aufzuheben“ (Benjamin zit. n. Müller, ebd.: 320). Folglich sah er Philologie und Philosophie nicht als zwei miteinander konkurrierende Disziplinen an, die die geisteswissenschaftliche Vormachtstellung behaupten wollten, sondern als zwei interagierende, sich wechselseitig bereichernde und ergänzende Tätigkeiten, deren hegelsche Aufhebung in einer Konservierung ihres differentiellen Momentes liegt. Daher betont auch der nachfolgende Beitrag von Yanik Avila (327–345), dass die historische Materialität sich vor allem an einer materiellen Lektüre abarbeiten muss (329). Der Wahrnehmungsaspekt des entziffernden Lesens soll einen intensiven Effekt auf den Leser von Benjamins Schriften haben, so dass er sich am Text erst abarbeiten muss, um die symptomatische Gefahrenkonstellation zu erkennen, dessen kritische Analyse ihm aufgegeben bleibt, aber vom Text selbst nicht diktiert wird (343).

III. Psychoanalyse und Marxismus

Aufschlussreiche Wechselbeziehungen zwischen Benjamin und Althusser ergeben sich in der dritten Sektion des Buches zur Rezeption der Psychoanalyse. Jan Bruchschwaiger (511–519) diskutiert Althussters Rezeption der Freud'schen Begriffe im Kontext einer Ideologiekritik, die Marxismus und Psychoanalyse vereint. Im Vergleich zum Marxismus weise sie jedoch einen „epistemologischen Einschnitt“ auf (511), der Anlass zu einer genaueren Reflexion des Ideologiebegriffs gebe. Demnach lasse sich dieser unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten: als Unbewusstes und Imaginäres, dem die Wunscherfüllung als gelebter Traum entspricht, und als symbolische Ordnung, die durch eine Wiederholungstruktur gekennzeichnet ist, in der sich die Menschwerdung immer wieder aufs Neue durch Prüfungen in der Gesellschaft manifestieren muss (515). Weiterführend argumentiert daher Ingo Kramer, dass für Althusser ein wesentlicher Unterschied zwischen Wissenschaft und Ideologie darin bestehe, dass Letztere durch eine Schließung gekennzeichnet sei, während Wissenschaft diese grundsätzlich verhindern

müsse. Obwohl es kein Außerhalb der Ideologie gebe, müsse gerade innerhalb der Ideologien für Offenheit plädiert werden (518).

Der Benjamin-Philologe Burkhard Lindner betont hingegen, dass Benjamin eine eher unorthodoxe Freud-Lektüre praktiziere, um seinen Textbausteine weiter aufzufüllen und mit Hilfe psychoanalytischer Begriffe eigene Ideen auf den Vormarsch zu bringen. Diese Art der ‚entwendenden‘ Lektüre beschreibt Lindner wie folgt: „Benjamin nahm Freuds Autorität da in Anspruch, wo sie ihm Zugang zur Kollektivität psychischer Vorgänge eröffnete“ (452). Daher griff er vor allem auf den Fundus von *Psychopathologie des Alltagslebens* zurück, um erstens die „kollektive Schockrezeption“ für die Warenästhetik herauszuarbeiten, zweitens das „Optisch-Unbewusste“ wahrnehmungs- und medianästhetisch zu konkretisieren und drittens eine „politische Impfung“ durch einen reflexiven Kunstkonsum („massenwirksame Groteskfilme“) zu erhalten. Lindner merkt an, dass dies gerade den intellektualistischen Kunstspekulationen eine Absage erteile:

Dem liegt eine bestimmte politische Analyse zugrunde. Sie geht davon aus, dass die Massenformierung in der Zeit nach dem Weltkrieg Psychosen als kollektive Dispositionen etabliert hat. Wenn die Leute massenhaft zu den Groteskfilmen ins Kino rennen, ist das kein Zeichen von Verblödung oder Infantilisierung. Sie gehen in eine Infektions- und Desinfektionsanstalt, in der die Massen gegenüber ihren totalitären Führern ein Stück weit immunisiert werden, indem sie sich mit Outsidern von ganz anderer, totalitärer unbrauchbarer Führerqualität wie Chaplin oder Mickey Mouse identifizieren. Deren massenpropagandistisches Gegenbild bieten die Kino-Wochenschauen, auf deren Funktion für den Faschismus der Schluss des Kunstwerk-Aufsatzes eingeht. Während die Groteskfilme die Massen ‚auflockern‘, schweißen die Wochenschauen eine ‚kompakte Masse‘ zusammen. (461)

Dennoch bedeute „Entwendung“ als Aneignungsform von Begriffen anderer keine Ideologiekritik per se. Während viele Beiträge in der *Zeitschrift für Sozialforschung* die Kritische Theorie als einzig gültige Methode wahrhafter Kritik setzten, um sich gegenüber den besprochenen Theorien abzusetzen (wie in diesem Fall der Theorie der Psychoanalyse Sigmund Freuds), war Benjamins Vorgehen ein anderes: Er gebrauchte das destruktive Moment der Kritik als konstruktives Prinzip des eigenen Kompilierens von empirischen Fakten sozio-kultureller Wahrnehmung, um die sich herauskristallisierender Ideen mit dieser intertextuellen ‚Entwendung‘ produktiv zu wenden.

Unter den Beiträgen lassen sich nur wenige Ausführungen finden, die Benjamin und Althusser direkt miteinander vergleichen. Da ein textgenetischer Kontakt ausgeschlossen ist, muss spekuliert und eigenständig weitergedacht werden. Soonpyo Moon widmet sich einer derartigen produktiven An-

näherung und versucht, aktuelle Debatten in das theoretische Potential beider Denker einzuflechten (541–558). Ausgehend von einer Kritik an gegenwärtigen poststrukturalistischen Subjektnegationen verhandelt Moon Subjekttheorien, die dem Subjekt im Angesicht seiner neoliberalen Anrufung keine Absage erteilen, sondern die Formen seiner Abhängigkeit analysieren. Als aktuelles Beispiel verwendet Moon die Londoner Jugendrevolte von 2011, die der Soziologe Zygmund Baumann als „Revolte frustrierter Kund_innen“ beschrieben hat. An Revolutionen wie dieser ließe sich zeigen, wie ideologische Interpellation (Althusser) und Phantasmagorie (Benjamin) im revoltierenden Subjekt zusammenkommen (544). Die Verbindung beider Konzepte beschreibt Moon als „fundamentale Aporie zwischen (intimer) Phantasie und (kollektiver) Ideologie“ (ebd.), ein Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft. Wenn der Neoliberalismus als „hegemoniale politische Rationalität“ (ebd.) die Subjekte anruft, sich produzierend und konsumierend als Subjekte in der Warenwirtschaft zu konstituieren, dann stelle gerade der „Flaneur“ die kapitalistisch-phantastische Subjektivierung der Konsumgesellschaft dar, denn diese Figur sei zwar von der Masse euphorisiert, gehe jedoch nicht im Kollektiv auf. Er distanzieren sich von der potentiellen Möglichkeit, „sich selbst und seine Arbeitskraft auf dem Markt zu verkaufen“ (547).

Die Frage ist, ob der Widerstand bloß die Aussetzung der juristischen Norm zum Ziel hat, oder aber ein „echtes“ Ereignis“ darstellt, dass das Subjekt in seinem Subjekt-Sein ändert (548). Moon hält den Widerstand für eine Form der „neoliberalen Selbstregierung“ (549), da die Revolte bereits Teil einer neoliberalen Phantasie sei, die das System bereits integriert habe, um das konstitutive Spiel der Subjektwerdung durch Selbstverantwortung aufs Neue zu provozieren. Dadurch werde das Paradoxon aus Selbstpositivität und Selbstausbeutung aufrechterhalten. Aus der Arbeitsethik werde eine Konsumethik, die sich in der „Souveränität des Konsumaktes“ kundgibt. Der Kunde identifiziere sich mit der Warensprache und entfremde sich gleichzeitig vom Produktionsverhältnis. Moon beschreibt dieses wechselseitige Prozessieren wie folgt:

Diese Spiegelung oder Repräsentation innerhalb der Warensprache impliziert sogar noch das Misslingen des Anspruchs auf Teilhabe an einer modernen ‚Substanz‘ (Nation, Religion, Rasse oder Fundamentalismus), die eine total-transparente Erkenntnis der Welt verspricht. An die Stelle der Diskontinuität zwischen Subjektivierung und Identifizierung, die im Spiel der individuellen Phantasie die Totalität der Ideologie verbietet oder sperrt, ist hier immer schon die Warensprache als scheinbarer Master-signifikant eingetreten, doch anders als in der modernen Logik der säkularisierten Substanzen lässt sich die Totalität der Welt in keiner Weise mehr erkennen. (554)

Daher plädiert Moon im Anschluss an Althusser und Benjamin, aber auch im Kanon mit Denkern wie Michel Foucault, Frederic Jameson oder Slavoj Žižek für mehr *Dialektik* in der Analyse der sozialen, marktwirtschaftlichen und psychologischen Abhängigkeiten des Subjekts, als für eine grundsätzliche Negierung jeglicher Subjektformierung (555). Durch die Aufzählung der unterschiedlichen Akteure entsteht jedoch eine Schiefstellung zwischen *Strukturalismus* und *Dialektik*, zumal die foucaultsche Diskursanalyse sich immer schon von Methoden der Kritischen Theorie distanziert hat. Vermutlich zielt Moon auf eine kritische Befragung poststrukturalistischer Parolen ab, denn über die „Möglichkeit des Widerstandes“ zu reden, wie es die Poststrukturalisten getan haben, reiche nicht aus. Die Manifestation des Widerstandes in ‚realiter und dinglicher Gestalt‘ sollte hingegen zum ‚echten‘ Ausgangspunkt gemacht werden (556).

IV. Ästhetik

Die letzte Sektion widmet sich abschließend der Ästhetik, unter der Beiträge zur Sprach-, Bild- und Filmkritik versammelt werden. Gleichzeitig eröffnet diese Sektion unterschiedliche weiterführende Anwendungskontexte, die philosophische Theorie mit künstlerischer Praxis verbinden. Der eröffnende Aufsatz des französischen Filmemachers Gérard Leblanc verhandelt die möglichen Einflüsse von Althusser's Denken auf das französische Kino, obwohl der marxistische Philosoph neben seinen essayistischen Ausführungen zum brechtschen Theater nur wenige Schriften zur Ästhetik ästhetische Schriften hinterlassen hat (613–626). Leblanc versucht, den dialektischen Materialismus auf das Medium Film zu erweitern, um ihn als ein neues Objekt zu konstituieren, ein Objekt der Übung theoretischer Praxis („par l'exercice de la pratique theorique“), so dass der Film selbst als dialektischer Materialismus Aufschlüsse über das Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft liefern würde (618). Der Film weise generell eine tertiäre Struktur auf, die mit Althusser's Begriffen beschreibbar gemacht wird. Leblanc führt aus:

Le film comme structure à dominante combine plusieurs pratiques articulées: une pratique économique, des pratiques techniques, une pratique esthétique. Comme les autres pratiques artistiques, la pratique cinématographique produit un effet esthétique que n'est ni un effet de connaissance (de type scientifique) ni un effet idéologique. Néanmoins, l'effet esthétique est plus proche de la science que de l'idéologie, car le processus esthétique décentre la relation spéculaire où l'idéologie perpétue son infinité fermée. Selon une phrase-slogan mainte fois reprise, l'imaginaire n'est pas le reflet du réel mais le réel du reflet. (618)

Daher reflektiere der Film weder eine ideologische Sicht der Welt noch einen realen Prozess in dieser Welt. Jeder Film sei das Spiegelbild seiner selbst. Was er reflektiert, ist die Form der Reflexion selbst: den Prozess der Produktion, seines Produziert-Seins: „Le concret cinématographique se différencie du concret réel. Le concret du film n’est pas le monde mais une interprétation du monde“ (619). Obwohl die ästhetische Praxis den Film dominiere und alle anderen Praktiken – die ökonomische und die technische – dieser untergeordnet sind, seien es letztere, die die ästhetische Struktur des Films beeinflussen und wesentlich verändern könnten. Daher versteht Leblanc den Filmemacher („cineaste“) nicht als Subjekt, sondern als Kraft einer spezifischen Arbeit („une force de travail spécifique“), die er im Anschluss an Althusser als Arbeit der theoretischen Praxis definiert (Ebd.). Kunst und Wissenschaft seien strukturell kompatibel, weil beide Praktiken ein Gefühl von der Realität der Ideologie vermitteln könnten, indem sie in Distanz zu dieser treten. Dieses distanzierte Verhältnis ermöglicht den Effekt der Erkenntnis („l’effet de connaissance“) aus dem ästhetischen Objekt heraus (620).

Im filmischen Anwendungskontext situiert auch Naveen Kanalu die theoretischen Konzeptionen Walter Benjamins, die das Medium selbst zum Gegenstand der Kritik werden lassen (675–680). Trotz der Kürze des Beitrags kann Kanalu anhand weniger pointierter Zitate Benjamins zeigen, dass die Tatsachenregistrierung der Kamera in der Lage ist, die interne Dynamik der Materie wiederherzustellen und abzubilden. Das Kino werde zum Spiegelbild unserer Wahrnehmung. In diesem Sinne erweitert Kanalu noch einmal die Ausführungen Wohlfarths zum Terminus des ‚Spielraums‘, indem sie ebenfalls auf das filmische Medium als neue Form ästhetischer und aisthetischer Erkenntnis verweist, da es durch seine Schnelligkeit der erscheinenden und verschwindenden Bilder in der Lage sei, ein neues Unbewusstes zu erzeugen („un niveau inconscient“) (676). Benjamin sieht im filmischen Medium die Möglichkeit gegeben, sich der Erfahrung gerade dadurch *begrifflich* anzunähern, indem er sie durch eine vorreflexive Intuition durch das Optisch-Unbewusste der Kamera im Film bereits durchspielt (679). Im Schein des technisch-künstlichen Auges erscheine damit eine neuer *Spielraum der Bewegung* („marge de manœuvre“).

Da Louis Althusser keine Texte zur ästhetischen Theorie ausgearbeitet hat, ist Benjamin in dieser Sektion überproportional vertreten. Alle weiteren Beiträge der letzten Sektion widmen sich noch ausgiebiger der Mimesis- und Sprachtheorie, die bereits Unmengen an philologischen Dissertationen und Habilitationen hervorgebracht haben. Hier versuchen Florian Telsnig, Johann

Härnsten und Uwe Steiner eine erneute Besprechung wesentlicher Konzepte zum Sprachbegriff bei Walter Benjamin. Telsnig will in seinem Beitrag „Sprachgestaltung als Identitätsbildung“ (637–662) die sprachphilosophischen Überlegungen zusammenführen. Durch zahlreiche intratextuelle Verweise durch Benjamins Schriften hindurch insistiert er besonders auf den nicht-kommunikativen Charakter der Sprache, die stattdessen das Innerste – die Verwandtschaft der Sprachen selbst – zum Ausdruck bringe. Die kommunikative Funktion sei sekundär, da sich in ihr weder ein Subjekt der Wahrheit bemächtigt noch sich in ihr kundgibt. Im Vergleich zu Platons Sprachmodell von *organon* (Werkzeug) und *onoma* (Wort), durch dessen Verwendung sich der *eidos* (Bedeutung) synthetisch herstellt, teile sich nach Benjamin das Wesen der Sprache gerade durch die Verweigerung ihres Werkzeugcharakters mit. Vielmehr führe die Übersetzungsleistung der Sprachen untereinander diese zusammen, wo sie sich gegenseitig ergänzen und reinigen könnten (655). Telsnig verweist hier sowohl auf Hölderlin als auch auf Benjamins eigene Übersetzungsleistung von Proust und Baudelaire, die darauf hindeuten, dass Sprachphilosophie, indem sie praktiziert, performativ gewendet wird (656). In der kindlichen Sprache und der Sprache der Dichter finde sich noch dieser Widerstand gegen das Werkzeug-Sein einer mitteilbaren Sprache, die auf die Übermittlung von Information aus ist (657). Kommuniziert werde das Nicht-Kommunizierbare, das sich in der dichterischen Sprache offenbart (660).

Johann Härnsten widmet sich hingegen dem ‚mimetischen Vermögen‘, das sich besonders in der Sehnsucht des Kindes, in den Dingen zu verschwinden, äußere, wie sie Benjamin in seiner *Berliner Kindheit* literarisch-autobiographisch ausgeformt hat (663–672). Kraft seiner biologischen Kondition sei es dem Menschen vergönnt, sich nicht mimetisch anzupassen, wie das Tier, das seine *Mimikry* praktiziert, sondern *Ähnlichkeiten* zu sehen und damit selbst *ähnlich* aber nicht *identisch* mit ihnen zu werden (666). Intelligenz, Reflexion und Sprache seien Medien dieser fakultativen Möglichkeit, Ähnlichkeiten zu leben. Die Kindheit wird hier wiederum zum Erprobungsraum, zum mimetischen ‚Spielraum‘ dieses Einübens in Formen der Weltaneignung. Diese Formen seien selbst immer körperlich und materiell, Formen der Geste, des ‚Handhabens‘. Es sind habituelle Formen *körperlicher* bzw. *leiblicher* Aneignung, die durch das mimetische Vermögen die Ähnlichkeiten erst hervorbringen (669). An die Überlegungen des Sprachaufsatzes anknüpfend führt Härnsten Sprach- und Mimesis-Theorie zusammen, indem er auf Benjamins These eingeht, dass zwar das mimetische Vermögen in die Sprache eingegangen sei, aber dort *unsinnliche Ähnlichkeiten* („correspondences non sensible“) erzeuge.

Im Gegensatz zu Florian Telsnig erkennt Härnsten jedoch in dieser Migration der Mimesis in die sprachlichen Zeichen ein semiotisches Moment, das das unsinnliche Zeichen mit der Geste verbindet und damit erst zum Träger von Information wird (671).

Uwe Steiners Aufsatz „Vom Kult zur Politik“ (681–724) bespricht als Schlusslicht des Bandes wesentliche Grundfragen zum Fortleben der Kunstwerke im Kontext des Übersetzer-Aufsatzes und versucht, die Thesen der vorangehenden Beiträge zu synthetisieren und auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Dabei legt er den Fokus nochmals auf philologische Lektüren von Benjamins Texten, die seiner Meinung nach immer noch zu kurz kommen würden, weil die Philologie als Gegenstand von Benjamins Untersuchungen oft ausgeblendet werden würde (683). Ausgehend von Benjamins sprachphilosophischen Anmerkungen zur ‚magischen Unmittelbarkeit‘ der Sprachverwandtschaften, die durch eine ‚Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen‘ gekennzeichnet ist, rekonstruiert Steiner das Verhältnis von Kult und Politik in Bezug auf das Kunstwerk, das im Zeitalter seiner ‚technischen Reproduzierbarkeit‘ nicht nur seine Autonomie eingebüßt hätte, sondern das jetzt erst überhaupt zu einer neuen Reflexion über Kult und Politik Anlass gebe. Von hier aus sei die ‚soziale Funktion der Kunst‘ bei Benjamin neu zu denken (715), was häufig vernachlässigt werde. Benjamins Konstatierung, dass sich die Kunst von ihrer rituellen Funktion gelöst habe und der politischen Funktionalisierung unterworfen sei, sei insofern für seinen Kunstwerk-Begriff entscheidend, da dieser nicht entpolitisiert und autonom in einer Kunst-Metaphysik endet, sondern mit der Einsicht einsetzt, dass gegenwärtige Kunstproduktion und -rezeption gerade dann in den ideologisch-politischen Dienst gestellt werden würde, wenn die technologisch-materielle Bedingtheit des Kunstschaffens übersehen wird (719). Folglich fasst Steiner nochmals pointiert zusammen, dass jede Technikkritik mit Einübung in die Praxis des Technischen beginnt und selbstreflexive habituelle Praktiken zum Gegengift der Technik-Dämonie werden.

V. Fazit

Die Herausgeber des Sammelbandes haben eine bereichernde Zusammenstellung wichtiger Einzeldarstellungen zu Walter Benjamin und Louis Althusser geleistet, die weit über die Begriffe des anthropologischen und aleatorischen Materialismus hinausweisen. An aktuelle Debatten knüpfen allerdings nur wenige Beiträge (wie Irving Wohlfahrths und Soonpyo Moons) an. Mehrheitlich handelt es sich daher um eine Grundlagendiskussion zu bereits be-

kanntem; bestenfalls wird nach seiner Anschlussfähigkeit an aktuelle Fragestellungen von Biopolitik, Gouvernamentalität, Technik und Globalisierung gefragt. Vor allem aus der Benjamin-Forschung gibt es wenig Neues anzumerken, doch wäre die Lektüre dieses Sammelbandes den Philolog_innen zu empfehlen, die das marxistische Gedankengut durch experimentelle Schreib- und Vertextungsverfahren Benjamins überblenden und so das Philosophisch-Konzeptionelle vernachlässigen. Hier leistet der Sammelband Kompensationsarbeit (siehe die Beiträge von Dennis Johannßen, Konstantin Baehrens und Frank Müller).

Besonders hervorzuheben ist das Sprunghafte zwischen den einzelnen Beiträgen und den Sektionen, die das Changieren zwischen Benjamin und Althusser bewusst in ein komplexes ‚Relationsgefüge‘ von Begriffen und Konzepten überführen, so dass die Leser_innen selbst konstruktiv werden müssen, um produktive Übergänge für die eigene Theoriebildung zu schaffen. Damit erfüllt der sich wiederholende Lektürepfad die performative Funktion der zufälligen Begegnung zwischen Aleatorik und Anthropologie. Einige Aufsätze verbleiben in den Grenzen des bereits Gesagten, so dass argumentative Wiederholungen nicht ausbleiben (siehe hier vor allem die Sektion zur Ästhetik, die hauptsächlich auf Walter Benjamins Sprach- und Kunstphilosophie fokussiert), andere eröffnen tatsächliche ‚Spiel- und Wissensräume‘ des Noch-zu-Denkenden, etwa um Anschluss an gegenwärtige Debatten um den *homo oeconomicus* zu finden und das Theorieangebot nicht im Fahrwasser des bereits Erprobten versiegen zu lassen (siehe hierzu insbesondere die Beiträge von Irving Wohlfarth, Frieder Otto Wolf, Manuel Clemens und Soonpyo Moon). Hier ist die aktive Initiative der Leser_innen gefragt, um nach der Lektüre der einzelnen Relationen das Gefüge zwischen dem anthropologischen und aleatorischen Materialismus fertigzustellen. Der Band will gerade keine Forschungsliteratur des bereits Gedachten zu Benjamin und Althusser archivarisches zusammenführen – obwohl dies bei einigen Artikeln so scheinen mag –, sondern zum Weiterdenken ihrer Ideen Anlass geben.

Lässt sich eine begriffliche Quintessenz aus den einzelnen Ausführungen zu den beiden Begriffs-Antipoden des aleatorischen und anthropologischen Materialismus ableiten? Und wenn ja, wie könnte diese zusammengefasst werden? Obwohl sich nur die ersten beiden Sektionen begrifflich-semantic auf die unterschiedlichen Materialismus-Konzepte der beiden Denker beziehen, kann man doch unschwer erkennen, dass die Schriften von Karl Marx den gemeinsamen Knotenpunkt darstellen, der die unterschiedlichen Leseweisen bündelt und strukturiert. Sie bilden den komparatistischen Schwerpunkt,

um nicht nur Althusser und Benjamin in postmodernen Diskursen zu rehabilitieren, sondern auch um Marx selbst an gegenwärtige Debatten anzuschließen. Was in einzelnen Beiträgen immer wieder in den Vordergrund drängt sind nicht die Begrifflichkeiten der besprochenen Philosophen selbst, sondern ihr Verhältnis zu den kommunistischen Schriften ihres ‚Diskursbegründers‘ (Foucault). Die Aneignungsweise von Texten und ihre Weiterverwertung stehen hier im Mittelpunkt. Das wird nicht nur anhand von Walter Benjamin und Louis Althusser demonstriert, sondern von den Sammelbandautor_innen praktiziert.

Am Ende bleibt allerdings offen, wie die Gegenwart nach einer deskriptiven Vermessung durch die Begriffe von Althusser und Benjamin beschaffen ist. Was fehlt, ist ein Schlussplädoyer, indem sich die einzelnen Stimmen nach ihrer Vermessung positionieren und zu einem Urteil über die Gegenwart kommen, damit sie Gegenstand einer dialogischen Kritik werden können. Wenn der zufällige Würfelwurf (Aleatorik) seine utopische Wirkungskraft in die ferne Zukunft entfalten soll, um die Gegenwart zu modellieren, zu verändern und neu zu entwerfen, dann muss die anthropologisch motivierte Utopie Benjamins als „kontingenter Einschuss der Vergangenheit in die Textur der Gegenwart“ (Benjamin 1991: 479) *praktiziert* werden – ob nun auf dem Papier oder auf der Straße. Was letztendlich einen aleatorisch-anthropologischen Materialismus im Ausgang von Benjamin und Althusser ausmacht, ist die *Bedingungen der Möglichkeiten des Einschusses* freizulegen, *bevor* der Schuss fällt.

Am Ende dieser Lektüre steht nicht etwa die Begegnung von Benjamin und Althusser aus, sondern der nie endende Dialog mit ihrem Werk, das nicht stur abgelesen und blind übernommen, sondern kritisch durchgearbeitet, hinterfragt und auf sozio-kulturelle Symptome des gesellschaftlichen Leibes angewendet werden will, um sowohl die Gegenwart neu zu vermessen als auch kommende Parameter der Vermessung ‚aleatorisch‘ – im Spiel von Notwendigkeit und Zufall – vorzusehen. *Philosophische Risikofolgenabschätzung* bedeutet im Zeitalter beschleunigter Globalisierung den Würfelwurf (alea) des Materialismus zu wagen, der den ‚anthropos‘ aufs Spiel setzt, indem es ihn zum Spieleinsatz macht. Vielleicht besteht nicht zuletzt hier die Möglichkeit eines produktiven Dialogs mit dem Zufall.

Literatur

Benjamin, Walter. „Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen.“ In *Gesammelte Schriften* IV/2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.

- Monod, Jacques: *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris: Éditions Seuil 1970.
- Pethes, Nicolas: „Medium Benjamin. Forschungspolitische Anmerkungen zur Historizität von Theorie.“ In *Archiv – Zitat – Nachleben. Die Medien bei Walter Benjamin und das Medium Benjamin*, hg. von Amália Kerekes, 185–201. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005.
- Turchetto, Maria. „Althusser and Monod. A New Alliance?.“ In *Historical Materialism* 17 (2009), 61–79.
- Wizisla, Erdmut. „Verzettelte Schreibung. Walter Benjamins Archiv“ In *Topographien der Erinnerung. Zu Walter Benjamins Passagen*, hg. von Bernd Witte, 152–162. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.