

Walter Benjamins Studium der Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (1933–1940)*

PETER GOLLER

Für ein nicht realisiertes Vorhaben zur Kritik der sozialistischen Kulturpolitik in Deutschland vor 1914 studierte Walter Benjamin seit seinem ersten Aufenthalt bei Bertolt Brecht im dänischen Exil im Sommer 1934 an Hand des 1883 gegründeten Theorieorgans *Die Neue Zeit* die Geschichte der europäischen Arbeiterbewegung. (*WB-Briefe IV*, 483f.)¹

Benjamin begann in den ersten Jahren nach der Flucht aus NS-Deutschland 1933 mit der Lektüre von Franz Mehrings „Geschichte der Sozialdemokratie“ (1897/98). Er liest Lorenz von Steins „Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs“ (1848). Benjamin bittet im Juni 1936 Max Horkheimer, dieser möge die knapp nach 1900 in New York erschienenen Memoiren des sozialradikalen „Anarchisten“ Johann Most und dessen „Revolutionäre Kriegswissenschaft. Ein Handbuch zur Anleitung betreffend Gebrauches und Herstellung von Nitro-Glycerin, Dynamit, Schiessbaumwolle, Knallquecksilber, Bomben, Brandsätzen, Giften usw. usw.“ senden. (*WB-Briefe V*, 302)

Benjamin ist – wie „Passagen“-Exzerpte zeigen – auch von Robert Michels beeinflusst, der die Geschichte der Arbeiterbewegung schon vor seiner Hinwendung zum Faschismus in „massenpsychologisch“ lebensphilosophischen Kategorien von Vitalität, Dekadenz, Charisma, Weltflucht etc. deutete, und der deren notwendiges Versinken in reformistischer Öde für natürlich Schicksal gegeben hielt. So zitiert Benjamin aus Michels' „Psychologie der antikapitalistischen Massenbewegungen“ (in: Grundriss der Sozialökonomik IX/1, Tübingen 1926): „Die Geschichtslosigkeit des modernen Proletariats, das Losgelöstsein der ersten Fabrikarbeitergeneration von jeder historischen Berufs- und Klassentradition und die Buntheit ihrer Herkunft aus dem kleinen Handwerk, dem Kleinbauerntum, der ländlichen Arbeiterschaft und allerhand hausarbeiterlichen Existenzen machte diese Kategorie Wirtschaftsmenschen aufnahmefähig für eine Weltanschauung, die ex novo einen neuen Staat, eine neue Wirtschaft, eine neue Moral improvisieren sollte.“ (*Pass* 772)

1. „Geschichte der französischen Arbeiter-Associationen“ (S. Engländer)

Für die Studien über die „sozialen Bewegungen“ nutzte Benjamin das Werk eines Flüchtlings der Wiener Revolution von 1848, von Sigmund Engländer (1820–1902). Er berichtet am 9. März 1934 Adorno über die Arbeit in der Pariser Nationalbibliothek: „Eine meiner interessantesten Entdeckungen ist merkwürdigerweise ein deutsches Buch, dem auch Sie vielleicht noch nicht begegnet sind, das Ihnen aber auf einer dortigen Bibliothek erreichbar sein dürfte: die vierbändige Geschichte der französischen Arbeiterassociationen von Engländer [Hamburg 1864].“ (*WB-Briefe IV*, 366) Sigmund Engländer, der in Pariser Exiljahren Kontakt zu Heinrich Heine hatte, der den Standpunkt der sozialen Demokratie einnahm, der sich an Proudhons „Mutualismus“ und Antistaatlichkeit, an dessen Volksbank- und Kreditexperimenten orientierte, solidarisierte sich mit dem kämpfenden und schlussendlich unterdrückten Pariser Proletariat der Juni-Insurrektion.

Benjamin übernimmt für das „Passagen-Werk“ u.v.a.m. Engländers Beobachtungen zur Geschichte des utopischen Sozialismus, zu Fouriers „Weiberwirtschaft“, zu seiner Utopie eisfreier Pole, von sibirischen Orangenbäumen, seinem Lob der Prostitution, seinem Plan einer reinen Kinder-Phalanstère (*Pass* 764–768), von Cabets rigiden Kultur- und Moralvorstellungen, etwa von den aus Ikarien verbannten Goldschmieden. Benjamin schildert mit Engländer die Stärken und Schwächen Cabet'scher Verschwörungsorganisationen, die von Polizeispitzeln unterwandert sind, die aber auch in der Revolution heldenhaft auf den Barrikaden kämpfen. (*Pass* 120, 747)

Mit Engländer beschreibt Benjamin die revolutionären Wandanschläge und Fackelprozessionen, die im Frühjahr 1848 das Pariser Bürgertum erschrecken, – die Angst der Bourgeois vor Arbeitervereinigungen, selbst vor den biedersten, die sich in allem anpassen, in der Losung „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, in der Ausstattung ihrer Verkaufsläden: „Die Arbeiter-Associationen ihrerseits

machten alle möglichen Anstrengungen, um die Bourgeoisie zu versöhnen und hofften, von ihr Unterstützung zu finden.“ Mit einem Auszug aus Engländer schildert Benjamin wie die Pariser Arbeiter schon 1839 „Register des Unglücks“ angelegt haben, in die sich Hungernde eintragen konnten, um die von Eugène Sue in den „Geheimnissen von Paris“ beschriebene *bourgeoisie* Mildtätigkeit auszulösen.

Mit Engländer richtet Benjamin aber auch den Blick auf den Abgrund tief pathologischen Hass des Bürgertums auf die geschlagenen Juni-Insurgenten, die in Steinbrüchen verklavt und in unterirdischen Gängen zusammengepfert wurden. Es genügte eine Armut-Visage, den „Anschein der Armuth“ zu haben, um als Juni-Verbrecher, „une figure d'insurgé“ verhaftet, gequält, etc. zu werden. (*Pass* 142, 240, 702f., 711, 746, 855–858)²

2. Studium der „Neuen Zeit“ (P. Lafargue, G. Plechanow, u.a.)

Die rund vierzig Jahrgänge der ab 1883 erscheinenden *Neuen Zeit* boten Benjamin ein umfassendes Bild zur Geschichte des utopischen Sozialismus, der Pariser Kommune, der Klassenkämpfe in Frankreich, der sozialistischen Theorie während des Sozialistenverbots und des Revisionismusstreits. Für seine Arbeiten über Paris als Hauptstadt des 19. Jahrhunderts, über Eduard Fuchs (*WBGS II/2*, 465–505), über Charles Baudelaire (*WBGS I/2*, 509–653) und auch für die so genannten geschichtsphilosophischen Thesen (*WBGS I/2*, 691–704) exzerpierte er laufend die in der *Neuen Zeit* veröffentlichten Beiträge von Paul Lafargue, Georg Plechanow oder von Franz Mehring.

Lafargues 1893/94 veröffentlichte Artikelreihe über den Klassenkampf in Frankreich bot Benjamin Anschauungsmaterial zu Fourier, zu den Saint Simonisten als „einer Heilsarmee in der Bourgeoisie“, die den Klassenkampf ignorieren, sich als „sonderbare Heilige und Schwarmgeister“ erweisen, etwa als Sektierer, die sich die Jacken am Rücken zu knöpfen, wozu es notwendigerweise eines Genossen bedarf. Lafargue billigt Fourier zu, als ein Erster die Idealisierung des Kleinbürgertums verspottet zu haben. Bei aller Anerkennung der utopi-

schen Sozialisten galten sie Lafargue aber doch auch als befangen in ihrer Klassenherkunft, in den Klassengrenzen einer deklassiert verelendeten Bourgeoisie. (*Pass 713, 734, 769–772*)³

Dazu studierte Benjamin auch Georg Plechanows „Über die Anfänge der Lehre vom Klassenkampf“ (1903), wonach die sozialistischen Utopisten als ignorante Leugner des Klassenkampfgedankens „einen großen Rückschritt“ selbst hinter die Ideologen des revolutionären Bürgerturns darstellen. Dasselbe Motiv fand er auch in einer Arbeit „über die historische Stellung St.-Simons“, die der sowjetische Historiker Viacheslav Petrovich Volgin 1928 im ersten Band des Moskauer „Marx-Engels-Archivs“ veröffentlicht hatte, – keine Rede von Ausbeutung bei Saint Simon, „keine Rede von Aufhebung des Privateigentums, von Expropriation.“ Zu Saint Simons Verständnis von Klassenkampf, das nichts mit dem Antagonismus von Bürgertum und Arbeiterklasse zu tun hatte, sondern sich abstrakt in einem Widerspruch von Arbeitenden und parasitären Rentnern erschöpfte, wollte Benjamin auch einen Aufsatz des „Austromarxisten“ Max Adler lesen. Adler hatte 1911 im *Kampf*, der Theoriezeitschrift der österreichischen Sozialdemokratie, einen Beitrag zum 150. Geburtstag Saint Simons veröffentlicht. (*Pass 713f., 719*)

Mit Lafargues Geschichte der französischen Klassenkämpfe beschrieb Benjamin sowohl die sozialrevolutionäre Linie (um Auguste Blanqui) als auch die diversen sozialharmonischen Richtungen (etwa Louis Blanc Illusion von den „Nationalwerkstätten“), die den Arbeitern Friedlichkeit predigten, – so Proudhon, „einer der Väter der Anarchie und in unseren Tagen zu einer Autorität der offiziellen Nationalökonomie avanciert“: Er „skandalisierte zuerst die gutgesinnten Bourgeois weidlich, indem er das Wort Brissots wiederholte: ‚Das Eigentum ist Diebstahl.‘ Darauf hatte er jedoch die geniale Idee, die Arbeiter zum Striken aufzufordern, nicht etwa um ihre Löhne in die Höhe zu treiben, sondern – um sie herabzusetzen.“ Und zwar im Sinn der „großartigen Logik“ der bürgerlichen Vulgärökonomie, wonach mit sinkenden Löhnen die Preise der Alltags-Konsumgüter um ein mehrfaches billiger würden.

Mit Lafargues „Christlicher Liebestätigkeit“, 1904/05 in der *Neuen Zeit* publiziert, verfolgt Benjamin die Widersprüchlichkeit der Großen Französischen Revolution, die die Frage der Armut übergehen will. Die Armen werden zusam-

mengepfercht, bewacht und bedroht von Truppen, die selbst zu den Bastille-Angreifern im Namen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit gezählt hatten: Die nach dem 14. Juli 1789 gewählte Stadtverwaltung pferchte die plebejischen Massen – an die 18.000 Menschen – „wie wilde Tiere auf dem Hügel Montmartre ein; die Stürmer der Bastille bewachten dort die Arbeiter mit Kanonen, die brennenden Luntten in der Hand [...] Hätte der Krieg nicht die arbeits- und mittellosen Stadtarbeiter und Bauern [...] dem Heere zugeführt und an die Grenzen geworfen, so würde in ganz Frankreich [...] eine Volkserhebung stattgefunden haben.“

Lafargues Geschichte der christlichen Caritas führt Benjamin auch auf die Spur von bürgerlicher Arbeitsdisziplinierung und von kapitalistischer Rationalisierung zwecks Profit-Maximierung: „Der Protestantismus [...] schaffte im Himmel die Heiligen ab, damit man auf Erden ihre Festtage beseitigen konnte. Die Revolution von 1789 verstand ihre Sache noch besser. Die reformierte Religion hatte den Sonntag beibehalten; die revolutionären Bourgeois fanden, ein Ruhetag auf sieben Tage sei zuviel, und setzten daher an Stelle der siebentägigen Woche die zehntägige Dekade.“ Die bürgerliche Wohltätigkeit sollte die Senkung der Löhne tarnen, indem im Weg über minderwertige Beigaben die Arbeiterernährung durch „philanthropische Suppen“ verbilligt wird. (*Pass 868, 877f., 941*)⁴

Für Benjamins Studium der Geschichte der französischen Klassenkämpfe relevant waren ferner *Neue Zeit*-Beiträge, wie jener von Fritz Schulte über Honoré Daumier oder Hermann Wendels Beitrag über den kleinbürgerlich radikalen Schriftsteller Jules Vallès, sowie Franz Diederichs Essays über Victor Hugo bzw. über Emile Zola „als Utopist“: Zola, der von sich erklärt hatte, „eher Anarchist als Sozialist“ zu sein, hat in seiner allenfalls ethischen Hinneigung zum utopischen Sozialismus und zur Arbeiterbewegung versucht, die genossenschaftlichen Anschauungen Fouriers, die auf die „embryonalen Verhältnisse der kapitalistischen Produktion gemünzt sind“, auf die „moderne, ins Riesenhafte gewachsene Form dieser Produktion“ zu übertragen. Ob Benjamin Paul Lafargues 1888 in der *Neuen Zeit* veröffentlichte, bekannte Artikelreihe „über die Legende von Victor Hugo“ benützt hat, ist unklar. (*Pass 224, 773*)⁵

Paul Lafargues 1906 in der *Neuen Zeit* unter dem Titel „Ursache des Gottesglaubens“ angestellte Überlegungen über die

Zusammenhänge zwischen Börse, Spiel, Mystik und „unerforschlicher“ Irrationalität finden sich hingegen unmittelbar in Benjamins „Passagen“-Plan: Das Paris Napoleon III. und Haussmanns „erlebt eine Hochblüte der Spekulation. Das Börsenspiel drängt die aus der feudalen Gesellschaft überkommenen Formen des Hasardspiels zurück. [...] Lafargue erklärt das Spiel als eine Nachbildung der Mysterien der Konjunktur im Kleinen. Die Expropriationen durch Haussmann rufen eine betrügerische Spekulation ins Leben.“ Lafargue hatte den Kapitalismus mit einem „riesigen internationalen Spielhaus“ verglichen, „wo die Bourgeois Kapitalien gewinnen und verlieren infolge von Ereignissen, die ihnen unbekannt bleiben“, und die nicht vorausszusehen und nicht zu berechnen sind, und die vom Glücke, vom Zufall abzuhängen scheinen. „Das ‚Unerforschliche‘ thront in der bürgerlichen Gesellschaft wie in einer Spielhöhle.“ Der einzelne Kapitalist, der sein Vermögen dem Börsenspiel zuzuschreiben hat, reagiert wie der Spieler, der seine Gewinne und Verluste nur dem Glück oder Pech zuschreiben kann. Er ist ein „höchst abergläubisches Wesen. Die Habitués der Spielhöhlen haben immer magische Formeln, um das Schicksal zu beschwören; der eine murmelt ein Gebet zum heiligen Antonius von Padua oder irgend einem anderen Geiste im Himmel, ein anderer setzt nur, wenn eine bestimmte Farbe gewonnen hat, ein dritter hält mit der linken Hand eine Hasenpfote fest usw. Das Unerforschliche sozialer Art umhüllt den Bourgeois, wie das Unerforschliche der Natur den Wilden“ umgeben hatte. (*Pass 56f., 621*)⁶

Mit Georg Plechanows Beiträgen zur *Neuen Zeit* zeichnete Benjamin die anarchisch widersprüchliche, zerstörerische Explosion der bürgerlichen Produktivkräfte – sichtbar in den Trugbildern der Weltausstellungen – und die Ausgrenzung der Arbeiterklasse als „population extérieure“, wie dies schon ein Guizot vor 1848 angedacht, ein Haussmann dann unter dem bonapartistischen Regime umgesetzt hat, nach. (*Pass 202, 244, 741*)⁷

3. Franz Mehring über die Pariser Kommune und das „Kommunistische Manifest“

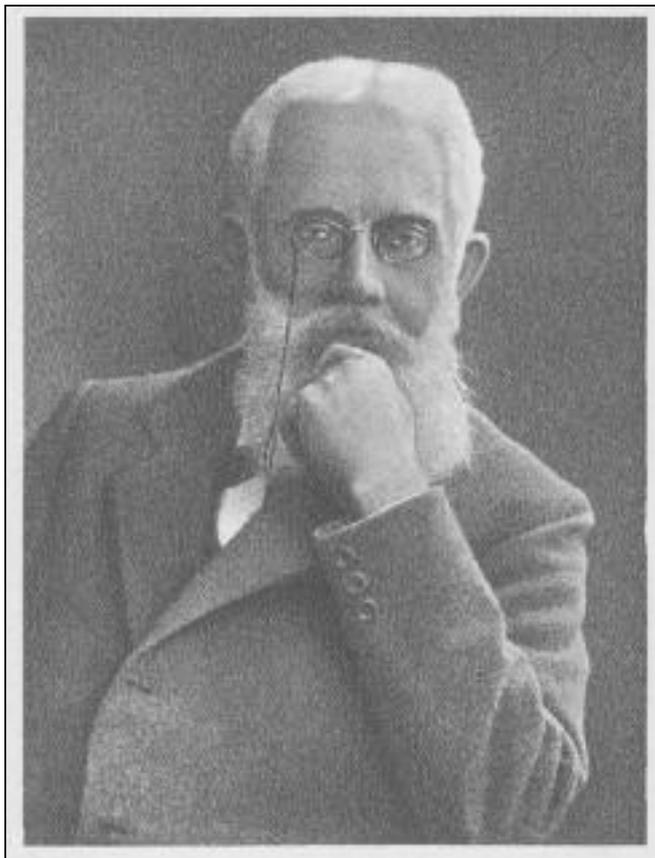
Im Mai 1935 hat Benjamin Alfred Cohn berichtet, dass er eine „vorbildliche Ausstellung von Bildern und Dokumenten zur Pariser Kommune“ besucht und „aus deren Studium viel gelernt“ hat. Die Ausstellung war von einer Pariser Sektion der kommunistischen Partei or-

ganisiert worden, wie Benjamin auch in den „Passagen“-Konvoluten festhält. (*WB-Briefe V, 104–107, Pass 951f.*)

Neben den Beiträgen von Marx und Engels zum „Bürgerkrieg in Frankreich“ 1870/71 nützte Benjamin Franz Mehrings Gedenkartikel in Erinnerung an die Kommune – 1896, also fünfundzwanzig Jahre nach deren Proklamation und Niederlage in der *Neuen Zeit* veröffentlicht. Mit Mehring kommt er zur Einschätzung, dass die Kommune, die „sich durchaus als Erbin von 1793“ fühlte, die Illusion, in der Linie der bürgerlichen Revolutionen seit 1789 zu stehen, ja diese zu vollenden, noch nicht überwunden hatte. Erst mit der Niederlage der Kommune ist der Mythos der bürgerlichen Revolution mit seiner Verklärung von Helden- und Märtyrertum gefallen. Alle Selbsttäuschungen von Konspiration und isoliertem Verschwörertum, vom heroischen Barrikadenkampf sind nach der blutigen Liquidierung der Kommune, der „die feste Organisation des Proletariats als Klasse“ gefehlt hatte, zusammengebrochen. So wie an das „Manifest der Kommunistischen Partei“ sind an die Kommune wichtige Lehren für die Strategie des Proletariats geknüpft, nämlich die Einsicht in die Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung (des Kapitalismus), die Einsicht, dass die Arbeiterklasse erst massenhaft fest organisiert sein muss. Dementsprechend exzerpierte Benjamin für das „Passagen“-Projekt folgenden Absatz aus Mehrings Erinnerung an die Pariser Kommune vollständig: „Mit dem Falle der Kommune sind auch die letzten Überlieferungen der alten revolutionären Legende für immer gefallen; keine Gunst der Umstände, kein Heldenmuth, kein Märtyrertum kann die klare Einsicht des Proletariats in den Gang der historischen Entwicklung, in die unerlässlichen Bedingungen seiner Emanzipation ersetzen. Was für Revolutionen gilt, die von Minoritäten und im Interesse von Minoritäten durchgeführt werden, das gilt eben deshalb nicht von der proletarischen Revolution, die, sobald ihre historischen Voraussetzungen gegeben sind, von der großen Mehrheit und im Interesse der großen Mehrheit gemacht wird. In der Geschichte der Kommune werden die Keime dieser Revolution noch überwuchert von den Schlingpflanzen, die aus der bürgerlichen Revolution des achtzehnten Jahrhunderts in die revolutionäre Arbeiterbewegung des neunzehnten Jahrhunderts hinübergewuchert waren. In der Kommune fehlte die feste Organisation des Proletariats als Klasse und die prinzipielle Klarheit über

seinen weltgeschichtlichen Beruf; hieran musste sie unterliegen, und hieran wäre sie auch dann unterlegen, wenn die Gunst der äußeren Umstände durchweg auf ihrer Seite gewesen wäre.“ (*Pass 949f.*)⁸

Die Sichtweise Franz Mehrings floss 1935/36 auch in Benjamins „Passagen“-Exposé ein, ergänzt um die Einsicht, dass sich das Proletariat oft sozialpazifistischen Täuschungen hingegeben hatte, während die Bourgeoisie früh den offenen Klassenhass, den Klassenkrieg – wenn auch durch perfide Philanthropie gedeckt – verinnerlicht hatte: „Wie das kommunistische Manifest die Epoche der Berufsverschwörer beendet, so macht die Kommune mit der Phantasmagorie ein Ende, die die Frühzeit des Proletariats beherrscht. Durch sie wird der Schein zerstreut, dass es Aufgabe der proletarischen Revolution sei, Hand in Hand mit der Bourgeoisie das Werk von 1789 zu vollenden. Diese Illusion beherrscht die Zeit von 1831 bis 1871, vom Lyoner Aufstand bis zur Kommune. Die Bourgeoisie hat nie diesen Irrtum geteilt. Ihr Kampf gegen die gesellschaftlichen Rechte des Proletariats beginnt schon in der großen Revolution und fällt mit der philanthropischen Bewegung zusammen, die ihn verdeckt und die unter Napoleon III. ihre bedeutendste Entfaltung erfährt. Unter ihm entsteht das Monumentalwerk der Richtung: *Le Play's 'Ouvriers européens'*. Neben der gedeckten Stellung der Philanthropie hat die Bourgeoisie jederzeit die offene des Klassenkampfes bezogen. Schon 1831 erkennt sie im *Journal des Débats*: ‚Jeder Fabrikant lebt in seiner Fabrik wie die Plantagenbesitzer unter ihren Sklaven.‘ Ist es das Unheil der alten Arbeiteraufstände, dass keine Theorie der Revolution ihnen den Weg weist, so ist es auf der andern Seite auch die Bedingung der unmittelbaren Kraft und des Enthusiasmus, mit dem sie die Herstellung einer neuen Gesellschaft in Angriff nehmen. Dieser Enthusiasmus, der seinen Höhepunkt in der Kommune



Franz Mehring (1846–1919)

erreicht, gewinnt der Arbeiterschaft zeitweise die besten Elemente der Bourgeoisie, führt sie aber dazu, am Ende ihren schlechtesten zu unterliegen. Rimbaud und Courbet bekennen sich zur Kommune. Der Brand von Paris ist der würdige Abschluss von Haussmanns Zerstörungswerk.“ (*Pass 58*) Das Motiv vom Kapitalisten als einem brutalen Sklavenherrscher auf den Baumwollplantagen entnahm Benjamin aus einer Studie des sowjetischen Historikers Evgenij Tarlé (1875–1955), der 1927 den Aufstand der Lyoner Seidenarbeiter von 1831 als einen „Krieg der Armen gegen die Reichen“ geschildert hatte. (*Pass 864f.*)⁹

Zwei Jahre später wollte Franz Mehring 1897/98 in einem Erinnerungsartikel den „historischen Ort“ des „Manifests der Kommunistischen Partei“ festlegen: Das „Manifest“ sei der klare theoretische Schlusspunkt einer ersten revolutionären Formierung der Arbeiterklasse im Zeichen der noch anstehenden bürgerlichen Revolution von 1848 und einer erst frühen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Es sei unter den illegalen Organisationsformen der Konspiration, der Geheimbündelei, des Verschwörertums entstanden. Wegen noch fehlender Voraussetzungen für die sozialistische Revolution, aber angesichts einer Unzahl hervorragender, wenngleich widersprüchlicher, oft not-

wendig sektiererischer Theoretiker der Befreiung der Arbeit – wie Weitling und Eccarius, Proudhon oder Leroux – sei in den Debatten des Bundes der Kommunisten in den 1840er Jahren deutsche hegelianische Philosophie, französischer (utopischer) radikaler Sozialismus und klassisch bürgerliche englische Nationalökonomie zu revolutionär proletarischer Theorie zusammengefloßen.

Das „Manifest“ und der Bund der Kommunisten gerieten – so Mehring – nicht zufällig in Vergessenheit, wie Karl Marx selbst im „Anti-Vogt“ 1860 von diesen „halb vergessenen und längst verschollenen Geschichten“ sprechend resümiert hat. Marx hat daran nur erinnert, um die Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung und damit ihre Zukunft vor den Verleumdungen des bonapartistischen Agenten Karl Vogt, die dieser „unter dem lebhaften Beifall des deutschen Philisters“ vorgebracht hatte, zu schützen. Die nach einer zehnjährigen gegenrevolutionären Repressionsperiode wieder neu entstandenen Arbeitervereine konnten etwa im Jahr der Gründung des *Allgemeinen deutschen Arbeitervereins* (ADAV) 1863 oder der Internationalen Arbeiterassoziation 1864 das „Manifest“ – zu dieser Zeit nur mehr „Raritäten-sammlern“ bekannt oder aus der preußischen Verfolgung des Kommunistenbundes Anfang der 1850er Jahre, also durch das „jämmerliche Machwerk des Spitzels Stieber“ in Erinnerung – gar nicht verstehen. Dies war erst wieder nach der Pariser Kommune möglich, als das „Manifest“ seinen eigentlichen Siegeszug – in Millionenaufgabe und vielen Sprachen – unter der Voraussetzung sozialistischer Massenorganisationen antreten sollte, nachdem Marx und Engels als Lehre aus der zerschlagenen Kommune eine einzige Änderung am „Manifest“ angebracht hatten: die Diktatur des Proletariats, wonach die bürgerliche Staatsmaschine von den Arbeitern nicht zu übernehmen, sondern zu zerschlagen ist.

Walter Benjamin notierte sich dementsprechend für das „Passagen-Werk“ aus Mehrings „Gedenktag des Kommunismus“: „Man versteht die Geschichte des Kommunistischen Manifestes schlecht, wenn man von seinem Erscheinen die europäische Arbeiterbewegung datiert. Das Manifest war vielmehr der Schluss ihrer ersten Periode, die von der Julirevolution [1830] bis zur Februarrevolution [1848] reichte. Die Arbeiterbewegung der dreißiger und vierziger Jahre konnte nicht zum Ziele gelangen, weil die Vorbedingungen des proletarischen Emanzi-

pationskampfs fehlten. Die kapitalistische Produktionsweise war erst im aufsteigenden Aste ihrer Entwicklung und noch weit davon entfernt, die Nothwendigkeit ihres Untergangs so sinnfällig zu demonstrieren, dass die Arbeiter wirksam in diesen Prozess eingreifen konnten. Das Höchste, wozu sie gelangen konnten, war theoretische Klarheit, und es ist kein Zufall, dass die Arbeiterbewegung jener Jahrzehnte ungleich größere Theoretiker hervorgebracht hat, als die Arbeiterbewegung seit 1862, die über und über mit praktischen Aufgaben belastet ist. Es braucht nur an die Deutschen Weitling und Eccarius, an die Franzosen Proudhon und Leroux erinnert zu werden, und wie energisch im Bunde der Kommunisten Theorie getrieben wurde, schildert Marx selbst in den eben zitierten Zeilen [aus dem „Anti-Vogt“ (*MEW* 14, 438–440)]. Ein geheimer Arbeiterbund, der Jahre lang den damaligen englisch-französischen Sozialismus und die damalige deutsche Philosophie geistig theilnehmend begleiten konnte, entfaltete eine Energie des Denkens, die nur den höchsten Respekt erwecken kann.“ (*Pass* 750)¹⁰

4. Walter Benjamins Blanqui-Studium. „Spartacus“ gegen Sozialdemokratie

Auguste Blanqui ist für Benjamin vor allem der proletarische Revolutionär im Paris des Frühjahr 1848 schlechthin. Benjamin beschreibt an Hand von Karl Marx' „Klassenkämpfen in Frankreich“, wie Blanqui im April und Mai 1848 ohne Erfolg versucht, die Arbeiter aus ihren Träumen von allgemeiner Klassenversöhnung zu reißen, jene Proletarier, die ständig provoziert werden, um einen Vorwand dafür zu haben, das Militär der „Ordnung“ wieder nach Paris holen zu können. Benjamin beschreibt, wie Blanqui und seine Kampfgenossen, also mit ihnen die einzige Partei der revolutionären Roten Fahne unter dem Schlachtruf: „Nieder mit den Kommunisten!“ zurückgedrängt wird. (*Pass* 452, nach *MEW* 8, 121 – auch *Pass* 925f, nach *MEW* 7, 28f.)¹¹

Benjamin interessiert sich aber auch für jenen alten Auguste Blanqui, den die Pariser Kommune im Frühjahr 1871 vergeblich im Tausch gegen den Pariser Erzbischof zu befreien versuchte, und der nach der Niederlage der Kommune im Gefängnis auf den ersten Blick politisch zu resignieren schien, indem er sich scheinbar in kosmologische Spekulationen flüchtete, die Benjamin an Nietzsches Mythologie von „der ewigen Wiederkunft“ – und zwar „zehn Jahre vor

dem ‚Zarathustra‘“ – erinnerte: eine Geschichte ohne jeden Sinn für Fortschritt. (*auch Pass* 173, 1257) An Max Horkheimer schreibt Benjamin im Jänner 1938 über Blanqui „L'Éternité par les astres“: „Es ist zuzugeben, dass die Schrift beim ersten Blättern sich abgeschmackt und banal anläßt. Indessen sind die unbeholfenen Überlegungen eines Autodidakten, die ihren Hauptteil ausmachen, nur die Vorbereitung einer Spekulation über das Universum, deren man von niemandem weniger als von diesem großen Revolutionär sich versehen würde. Wenn die Hölle ein theologischer Gegenstand ist, kann man diese Spekulation eine theologische nennen. Die Weltansicht, die Blanqui in ihr entwirft, indem er der mechanistischen Naturwissenschaft seine Daten entnimmt, ist in der Tat eine infernalische – ist zugleich in der Gestalt einer naturalen das Komplement der gesellschaftlichen Ordnung, die Blanqui an seinem Lebensabend als Sieger über sich erkennen musste. Das Erschütternde ist, dass diesem Entwurf jede Ironie fehlt. Er stellt eine vorbehaltlose Unterwerfung dar, zugleich aber die furchtbarste Anklage gegen eine Gesellschaft, die dieses Bild des Kosmos als ihre Projektion an den Himmel wirft.“ (*WB-Briefe* VI, 9f.)

Blanquis Spätschrift, die „dem revolutionären Elan des Verfassers das furchtbarste Dementi“ zu erteilen schien, wurde von Benjamin in den „Passagen“ so beurteilt: „Blanqui unterwirft sich der bürgerlichen Gesellschaft. Aber es ist ein Kniefall von solcher Gewalt, dass ihr Thron darüber ins Wanken kommt.“ (*Pass* 168f.)

Der geschlagene, oft zögerliche, sich im Vorfeld der Pariser Kommune im Februar 1871 zurückziehende Revolutionär Blanqui, der in seiner pessimistisch, abgegriffen müden Metaphysik über das Universum jeden Fortschrittsoptimismus verspottet, bleibt für Benjamin gerade wegen dieser „hoffnungslosen Resignation“ (*Pass* 1257) der ungebrochene Klassenkämpfer, der sich den Hass auf das Bürgertum bewahrt, und an die Stelle von billigem Fortschrittsglauben revolutionäre Entschlossenheit stellt: „Blanqui zeigte in ‚l'éternité par les astres‘ keinen Hass gegen den Fortschrittsglauben, überschüttet ihn aber im Stillen mit seinem Hohn. Es ist keineswegs ausgemacht, dass er damit seinem politischen Credo untreu wird. Die Aktivität des Berufsrevolutionärs, der Blanqui gewesen ist, setzt nicht den Glauben an den Fortschritt sondern nur die *Entschlossenheit*, mit dem derzeitigen Unrecht aufzuräumen, voraus. Der unersetzliche politische Wert

des Klassenhasses besteht gerade darin, die revolutionäre Klasse mit einer gesunden Indifferenz gegen die Spekulationen über den Fortschritt auszustatten. In der Tat ist es ebenso menschenwürdig aus Empörung gegen das herrschende Unrecht aufzustehen als um das Dasein der Nachkommen zu verbessern. Es ist ebenso menschenwürdig, es sieht außerdem dem Menschen auch ähnlicher. Hand in Hand mit dieser Empörung wird die Entschlossenheit gehen, die Menschheit aus der jeweils ihr drohenden Katastrophe in letzter Stunde herauszureißen. Das war Blanquis Fall. Er hat sich immer geweigert Pläne für das zu entwerfen, was ‚später‘ kommt.“ (*Pass* 428)

Nicht zufällig ist Auguste Blanqui und mit ihm die Spartakus-Tradition allgemein – später auch die Spartakus-Gruppe der deutschen Revolution von 1918/19 im Besonderen – aus der sozialdemokratischen Tradition verdrängt worden. Der Sozialdemokratie war nämlich jede „*eristische Dialektik*, die nach Hegels Definition ‚in die Kraft des Gegners eingeht, um ihn von innen her zu vernichten‘“, abhanden gekommen. (*WBGs II/2, 481*) Sie wurde – so Benjamin in der zwölften nachgelassenen These über die Geschichte – zu einer sozialfriedlichen Kleinbürgerpartei, die das „rächende“ Erbe von Spartakus/Blanqui zugunsten eines spießbürgerlichen Ideals von den Enkeln, die es einmal „besser haben“ sollen, wandelt: „Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewusstsein, das für kurze Zeit im ‚Spartacus‘ [1916–1919] noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklänge das vorige Jahrhundert erschüttert hat. Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Hass wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.“ (*WBGs I/2, 700*)¹²

An die Stelle von entschlossenem Klassenhass tritt ein blind abwartender Glaube an einen evolutionär fortschreitenden Geschichtsautomatismus in Richtung des Sozialismus. Angelehnt an die

Bilder der Biologie, des Darwinismus wandelte sich der historische Materialismus in einen passiven Geschichtsattentismus: „Es ist bekannt, wie tief die Wirkung des Darwinismus auf die Entwicklung der sozialistischen Geschichtsauffassung gewesen ist. In der Zeit der Verfolgung durch Bismarck kam

diese Wirkung der ungebrochenen Zuversicht der Partei und der Entschiedenheit ihres Kampfes zugute.“ Was Benjamin im „Fuchs-Artikel“ als Vorteil unter illegalen Kampfbedingungen einschätzt, wird nach 1890 zur reformistischen Legitimationsideologie: „Später, im Revisionismus, bürdete die evolutionistische Geschichtsbetrachtung um so mehr der ‚Entwicklung‘ auf, je weniger die Partei das Errungene im Einsatz gegen den Kapitalismus aufs Spiel setzen wollte. Die Geschichte nahm deterministische Züge an; der Sieg der Partei ‚konnte nicht ausbleiben‘. [...] Damals führte ein Mann wie [Enrico] Ferri nicht nur die Prinzipien, sondern auch die Taktik der Sozialdemokratie auf Naturgesetze zurück.“ Viele Parteiideologen fanden „ihr Genüge an Thesen, die die geschichtlichen Vorgänge nach ‚physiologischen‘ und ‚pathologischen‘ sonderten oder aber den naturwissenschaftlichen Materialismus in den Händen des Proletariats ‚selbsttätig‘ zum historischen erhoben zu sehen meinten.“ Die wenigen Einwendungen gegen einen derartig korrumpierenden Fortschrittsbegriff hielt Benjamin, der dazu unter anderem Karl Kautskys „Darwinismus und Marxismus“ (1895 in der *Neuen Zeit* erschienen) studierte, für allenfalls halbherzig: Kautsky, der später selber zu einer evolutionistischen Betrachtung des Histomat beitragen sollte, klagte etwa immerhin gegen Enrico Ferris Versuch, geradezu im Sinn Eugen Dühring'scher „ewiger Wahrheiten“ Marx und Darwin in Einklang zu bringen. Gegen den von Loria oder Lombroso beeinflussten Enrico Ferri merkt Kautsky 1895 an: „Die Nothwendigkeit des Sozialismus nicht durch bestimmte historische Bedingungen, sondern durch ein Naturgesetz beweisen zu wollen, heißt alles Andere, nur nicht marxistisch denken.“ Der Versuch Ferris, mittels biologischer Gesetzmäßigkeiten die Nothwendigkeit des Sozialismus zu belegen,



Auguste Blanqui (1805–1881)

weist Kautsky zurück. Mit der Evolutionstheorie würden nämlich Vulgär-Darwinisten unter Berufung auf den „Kampf ums Dasein“ auch das Gegenteil, also die Aussichtslosigkeit des Sozialismus beweisen wollen. Enrico Ferris in „*Socialismo e Scienza Positiva*“ (Rom 1894) aufgestellte Thesen, wonach Karl Marx „der Vollender der von Darwin und Spencer ausgehenden wissenschaftlichen Revolution“ sei, sind unhaltbar, ebenso wie jene, wonach der Darwinismus „eine der grundlegendsten wissenschaftlichen Unterlagen des Sozialismus“ wäre, und dass deshalb Marx das Verdienst trifft, „die Konsequenzen der modernen Naturwissenschaft auf die politische Ökonomie angewendet zu haben“, bzw. dass „der marxistische Sozialismus eine Weiterführung der naturwissenschaftlichen Denkweise“ sein soll. (*WBGs II/2, 487f.*)¹³

Ein Konvolut des „Passagenwerks“ widmete Benjamin der Kritik des bürgerlichen, nur zu oft von der Sozialdemokratie adaptierten Fortschrittsbegriffs. Turgot, Jochmann, Hermann Lotze oder Georg Simmel exzerpierend folgert Benjamin: „Der Begriff des Fortschritts dürfte im 19ten Jahrhundert, als das Bürgertum seine Machtpositionen erobert hatte, die kritischen Funktionen, die ihm ursprünglich eigneten, mehr und mehr eingebüßt haben. (Die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl hat in diesem Prozeß eine entscheidende Bedeutung gehabt; an ihr ist die Meinung groß geworden, der Fortschritt vollziehe sich automatisch. [...]) Bei Turgot hatte der Fortschrittsbegriff noch kritische Funktionen. Er ermöglichte es vor allem die Aufmerksamkeit der Menschen auf rückläufige Bewegungen in der Geschichte zu lenken.“ (*Pass* 596)

Ein linear leichtgläubiger, von jeder dialektischen Widersprüchlichkeit, von jedem Blick für die destruktiv barbarischen Geschichtskräfte freier Fortschrittsbegriff – so wie er nach Benjamins Auf-

fassung etwa von Josef Dietzgen vorge-
tragen wurde, hat dazu beigetragen, dass
die Sozialdemokratie zur opportunisti-
schen Reformpartei, die sich von allem
Klassenkampf freigestellt glaubte, wurde:
„Wird doch unsere Sache alle Tage klarer
und das Volk alle Tage klüger.“ (Josef
Dietzgen, Sozialdemokratische Philoso-
phie). [...] Der Fortschritt, wie er sich in
den Köpfen der Sozialdemokratie malte,
war, einmal, ein Fortschritt der Mensch-
heit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten
und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein
unabschließbarer (einer unendlichen Per-
fektibilität der Menschheit entsprechen-
der). Er galt, drittens, als ein wesentlich
unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine
grade oder spiralförmige Bahn durchlau-
fender).“ Nichts hat nach Benjamins
Blick auf die Geschichte der deutschen
Arbeiterbewegung das Proletariat so
demoralisiert wie die Auffassung, „sie
schwimme mit dem Strom“. Für Benja-
min war dies „eine Ursache des späteren
Zusammenbruchs“ von 1914 oder 1933.

Dazu passt ein naiv optimistischer Be-
griff von einer grenzenlos ausbeutbaren
Natur, der sich unheilvoll von jenem der
utopischen Sozialisten (den „Phantaste-
reien“ eines Fourier) abhebt, und ein an
die kalvinistische Ethik angelehnter ver-
klärter Arbeitsbegriff, der das Lohnkla-
vereiverhältnis nicht mehr revolutionär
überwinden will, sondern „die Arbeit“
sozial anheben, „verbessern“ will. Gegen
diesen „Konformismus, der von Anfang
an in der Sozialdemokratie heimisch ge-
wesen ist“, hatten Marx und Engels
schon 1875 in unterschlagenen Rand-
glossen zum Gothaer Programm prote-
stiert: „Die alte protestantische Werkmo-
ral feierte in säkularisierter Gestalt bei
den deutschen Arbeitern ihre Auferste-
hung. Das Gothaer Programm trägt be-
reits die Spuren dieser Verwirrung an
sich. Es definierte die Arbeit als die
,Quelle alles Reichtums und aller Kul-
tur‘. Böses ahnend, entgegnete Marx
darauf, dass der Mensch, der kein ande-
res Eigentum besitze als seine Arbeits-
kraft, ‚der Sklave der andern Menschen
sein muss, die sich zu Eigentümern [...]
gemacht haben‘. [MEW 19, 15] Unbe-
schadet dessen greift die Konfusion wei-
ter um sich, und bald darauf verkündet
Josef Dietzgen: ‚Arbeit heißt der Heiland
der neueren Zeit. In der [...] Verbesse-
rung [...] der Arbeit [...] besteht der
Reichtum, der jetzt vollbringen kann, was
bisher kein Erlöser vollbracht hat.‘ Dieser
vulgärmarxistische Begriff von dem, was
die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht
lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern

selber anschlägt, solange sie nicht darü-
ber verfügen können. Er will nur die
Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht
die Rückschritte der Gesellschaft wahr
haben.“ (WBGS I/2, 697–701)

Auch die neukantisch idealistische
Schulphilosophie verwandelte die Frage
nach der Aktualität der Revolution und
der klassenlosen Gesellschaft in eine
gemütliche „regulative Idee“. Der ethi-
sche Sozialismus der Neukantianer war
nach dem Fall des Sozialistenverbots
1890 einflussreich: „Marx hat in der
Vorstellung der klassenlosen Gesell-
schaft die Vorstellung der messianischen
Zeit säkularisiert. Und das war gut so.
Das Unheil setzt damit ein, dass die So-
zialdemokratie diese Vorstellung zum
,Ideal‘ erhob. Das Ideal wurde in der
neukantischen Lehre als die ‚unendliche
Aufgabe‘ definiert. Und diese Lehre war
die Schulphilosophie der sozialdemokra-
tischen Partei – von Schmidt und Stadler
bis zu Natorp und Vorländer. War die
klassenlose Gesellschaft erst einmal als
unendliche Aufgabe definiert, so ver-
wandelte sich die leere und homogene
Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in dem
man mit mehr oder weniger Gelassenheit
auf den Eintritt der revolutionären Situa-
tion warten konnte.“ (Die so genannten
Thesen „über den Begriff der Geschich-
te“ sind seit 2010 auch im Band 19 der
historisch-kritischen Benjamin-Ausgabe,
hier Seite 42 zugänglich!)

Schlussendlich vergaß die deutsche
Sozialdemokratie legalistisch, parlamen-
tarisch, klassenfriedlich orientiert auf
den „Ausnahmestand“, wie Benjamin
im formal analogen Anklang an Carl
Schmitt, den Vordenker der militanten
Rechten, formulierte. Folglich versagte
sie in der Abwehr des NS-Faschismus:
„Die Tradition der Unterdrückten belehrt
uns darüber, dass der ‚Ausnahmest-
and‘, in dem wir leben, die Regel ist.“
Durch diese Einsicht „wird unsere Posi-
tion im Kampf gegen den Faschismus
sich verbessern. Dessen Chance besteht
nicht zuletzt darin, dass die Gegner ihm
im Namen des Fortschritts als einer his-
torischen Norm begegnen“ und hilflos,
naiv erstaunt sind, dass diese Barbarei
„im zwanzigsten Jahrhundert ‚noch‘
möglich“ war. (WBGS I/2, 697)

5. Eduard Fuchs. Revolutionärer Sozialist mit bürgerlich-radika- lem Fortschrittsideal?¹⁴

Unter diesen Vorzeichen war Benjamin
schon kurz nach der Flucht nach Frank-
reich 1933 auch an die Arbeit über den
sozialistischen Kunstsammler und Kul-

turhistoriker Eduard Fuchs, der in den
Jahren des Sozialistenverbots zur Partei
gekommen war, heran gegangen. Walter
Benjamin berichtet nach einer Pariser Be-
gegnung mit Fuchs im Juli 1935 an Max
Horkheimer: „Bei meinem letzten Zusam-
mensein mit ihm habe ich mir vielerlei In-
teressantes aus seinen Anfängen unter
dem Sozialistengesetz erzählen lassen.“
Fuchs galt Benjamin als ein „achtungge-
bietender Typ, nach dem man sich einen
Begriff von den Männern bilden kann, die
zur Zeit des Sozialistengesetzes Sozialde-
mokraten waren“, wie er Ende 1933 an
Gershom Scholem schreiben sollte.

Der 1870 geborene Eduard Fuchs galt
Benjamin aber nicht nur als „Pionier der
materialistischen Kunstbetrachtung“,
sondern auch als ein Symptom für die
Entwicklung der Sozialdemokratie hin
zur „Burgfriedens“-Kapitulation von
1914, wengleich der 1933 aus Deutsch-
land geflüchtete Fuchs nie gemeinsame
Sache mit dem reformistischen Parteiflü-
gel gemacht hatte. An Alfred Cohn
schreibt Benjamin im September 1935:
„Interessant ist für unsere Betrachtungs-
weise beinahe allein, wie sich hier im
wissenschaftlichen Habitus eines Cham-
pions aus der Frühzeit der deutschen So-
zialdemokratie das gesamte spätere déb-
acle der Partei schon erkennen lässt.“
(WB-Briefe IV, 316f. und V, 125, 165)

Benjamin hält fest, dass Fuchs „dem Re-
visionismus stets ferngestanden“ hat: Sein
„politischer Instinkt, sein martialisches Na-
turell führten ihn auf den linken Flügel“.

Als Theoretiker habe er sich aber auch
oft einem passiv optimistischen Glauben
an den automatisch heraufziehenden So-
zialismus hingegeben. Die Geschichte
hat auch für Fuchs zweckbestimmt finale
Züge angenommen, sodass „der Sieg der
Partei ‚nicht ausbleiben‘ konnte“. Wie
ein Franz Mehring stand Fuchs politisch
seit den Tagen des Reformismusstreits
knapp vor 1900 den Parteilinken nahe.
Später arbeitete Fuchs gleich Mehring –
am proletarischen Internationalismus
festhaltend – mit der *Spartakus*-Gruppe
um Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg
zusammen. Aber so wie Mehring stets
von bürgerlicher Ästhetik beein-
flusst blieb, so konnte sich auch Fuchs
als Theoretiker dem bürgerlich aufkläre-
rischen Fortschrittsideal in der Linie der
Französischen Revolution von 1789
nicht entziehen. Georg Lukács erklärte
dies 1933 damit, dass Mehring aus bür-
gerlichen, teils antisozialistischen intel-
lektuellen Jugendtagen her in theoretischer
Hinsicht idealistischer „Lassallea-
ner“ geblieben ist, auch zu jener späten

Zeit, als er ein den Bernsteinschen „Revisionismus“ und den Kautskyschen „Zentrismus“ verachtender radikaler Linker geworden war. Wenn Lukács meint, dass Mehring einen „Salto mortale“ von manchmal opportunistischen Theorieelementen zu einer revolutionären politischen Praxis vollzogen hat, so gilt dies auch für Fuchs.¹⁵

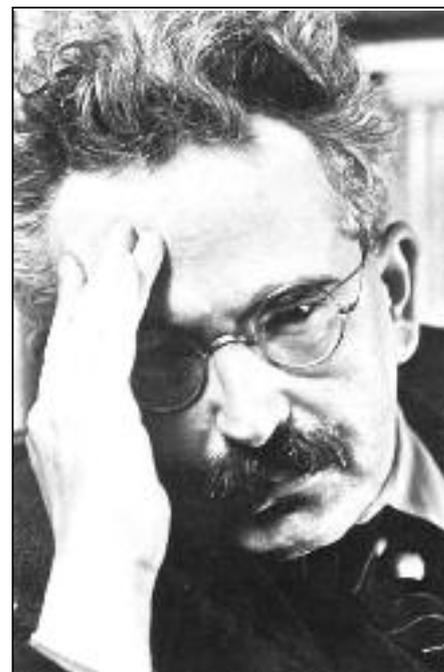
Den in der deutschen Sozialdemokratie seit Ferdinand Lassalles oder Wilhelm Liebknechts Tagen weit verbreiteten bürgerlich demokratischen, republikanischen Illusionen, etwa im Sinn eines Condorcet'schen Fortschrittideals, konnte sich der „Sittenhistoriker“ Fuchs nie entziehen. Den notwendigen theoretischen Bruch eines Sozialisten mit den bürgerlichen Revolutionsidealen hat auch Fuchs nie konsequent vollzogen, so Benjamin: „Das Pathos, das die Geschichtsauffassung von Fuchs durchzieht, ist das demokratische Pathos von 1830. [...] Die Geschichtsauffassung von Fuchs ist die von [Victor] Hugo im ‚William Shakespeare‘ gefeierte: ‚Der Fortschritt ist der Schritt Gottes selbst.‘ Und das allgemeine Stimmrecht erscheint als die Weltenuhr, nach der das Tempo dieser Schritte bemessen wird.“ (WBGS II/2, 488f.)

Die proletarische Revolution hat Fuchs immer in der heroischen Linie des bürgerlichen Revolutionszyklus von 1789 bis 1848 gesehen. Fuchs hat sich nach Benjamin – stellvertretend für breite Strömungen in der deutschen Sozialdemokratie vor 1914 – stets in den Bahnen eines radikalen bürgerlichen Moralismus, den er gutgläubig eingeklagt hat, bewegt. Fuchs' jakobinischer Moralismus, der ihn eben verleitete, die sozialistische Revolution in illusionärer Weise in der Erbelinie des fortschrittlichen Bürgertums zu denken, versuchte dementsprechend, eine „moralistische Geschichtsbetrachtung“ mit dem historischen Materialismus zu harmonisieren. Wie Mehring belastet Fuchs die materialistische Geschichtsauffassung mit psychologischen Begriffen von subjektiver Ehrlichkeit und gutem Willen, indem er der bürgerlichen Moral und Anthropologie vorab einmal gutgläubig gegenübertritt bzw. dieser guten Glauben und Willen unterstellt, nicht erkennend, dass sich hinter aller im Zeichen von „Gewissen“ und (kalvinistisch puritanischer) „Innerlichkeit“ stehenden bürgerlichen Moral- und Menschenrechtsvorstellung von Anfang an – also schon im „Robbespierrischen citoyen“ oder im „Kantischen Weltbürger“ – notwendig die kapitalistische Ausbeutung verbirgt. Fuchs erkennt nicht, dass die

bürgerliche „Tugend“ objektiv notwendig „Klassenmoral“ ist: „Diesem Tatbestand wird Fuchs nicht gerecht, weil er glaubt, seine Angriffe gegen das Gewissen der Bourgeoisie richten zu müssen. Ihre Ideologie erscheint ihm als Ränkespiel. ‚Das salbadernde Geschwätz‘, sagt er, ‚das auch angesichts der schamlosesten Klassenurteile von der subjektiven Ehrlichkeit der betreffenden Richter fasselt, beweist nur die eigene Charakterlosigkeit derer, die so reden oder schreiben, im besten Fall deren Borniertheit.‘ Auf den Gedanken, dem Begriff der bona fides (des guten Gewissens) selbst den Prozess zu machen, kommt Fuchs nicht. Und doch wird das dem historischen Materialisten naheliegen. Nicht nur, weil er in diesem Begriff einen Träger der bürgerlichen Klassenmoral erkennt, sondern auch weil ihm nicht entgehen wird, dass dieser Begriff die Solidarität der moralischen Unordnung mit der ökonomischen Planlosigkeit befördert.“ (WBGS II/2, 493f.) Diesen Prozess hat für Benjamin etwa ein Max Horkheimer 1935 mit einem Aufsatz über „Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters“ (in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 5, 161–234, hier im folgenden 176, 209) nachgeholt, indem Horkheimer belegte, dass die bürgerlichen Menschheits- und Konkurrenzideale bis hin zu den Jakobinern das als unaufhebbar geltende Elend der Massen, der Plebejer notwendig mitgedacht haben. Selbst die radikal republikanischen Revolutionäre von 1793/94, die Montagnards, wollten die „übergroße Ungleichheit der Vermögen“, also den Hunger, den Brotmangel der Pariser Sansculotten, ohne die geringste Änderung an der „individualistischen“ Eigentumsordnung unter konsequentem Festhalten am Rousseau'schen „Lob des Eigentums“ bekämpfen. Ein Widerspruch, der den Sturz der jakobinischen Wohlfahrtsdiktatur herbeiführte: „Die bürgerliche Revolution führte die Massen nicht in den dauerhaften Zustand einer freudvollen Existenz und allgemeinen Gleichheit, nach der sie verlangten, sondern in die harte Realität der individualistischen Gesellschaftsordnung.“

6. Debatten über eine sozialistische Literatur- und Kunsttheorie in der „Neuen Zeit“

Die Anfänge einer sozialistischen Literatur in England (Shelley, Byron „als soziale Dichter“), vor allem aber im französischen Umfeld des Saint-Simonismus (u.a. Sainte-Beuve), schwankend zwischen industrieller Fortschrittsmetaphy-



Walter Benjamin (1892–1940)

sik, utopischen Genossenschaftsidealen, religiöser Mystik, sozialer Kritik an parasitärem Müßiggang und hehren Appellen zur Bekämpfung des Massenelends, die gesellschaftliche Solidarität als Frage von moralischer, geistiger, individueller „Vervollkommnung“, von sentimentaler „menschlicher Liebe“, vom Verhältnis der Geschlechter, von „Leidenschaft“ oder von Rückbesinnung auf „Erhabenheit“ und (antike) Schönheitsideale fassend, erhob Walter Benjamin nach einem *Neue Zeit*-Artikel des sozialdemokratischen Bildungsfunktionärs Hermann Thurow.

Thurows einleitende Position, dass es unter kapitalistischen Bedingungen keine eigentliche sozialistische Kunst und Literatur geben kann, kommentierte Benjamin zumindest in den veröffentlichten „Passagen-Exzerpten“ ebenso wenig, wie Thurows einleitende Thesen zum Verhältnis „Literatur/politische Agitation“, zur heftigen „Naturalismusdebatte“ in der deutschen Sozialdemokratie der 1890er Jahre. Thurow vertrat 1902 jene sozialistische Literaturposition, wonach die „Naturalisten“ zu voreilig als sozialistische Schriftsteller gefeiert worden sind: „Das Thema von der sozialistischen Kunst wird heute mit weniger agitatorischem Eifer erörtert, als vor anderthalb Jahrzehnten.“ „Die neue Kunst, die damals einsetzte“, wurde „von unserer Seite“ „wohl etwas voreilig für den Sozialismus reklamiert“: „Die Enttäuschung brachte die etwas pessimistische, aber weise Erkenntnis wieder zu Ehren, dass es solange keine sozialistische Kunst geben kann, als wir in einer nichtsozialistischen Gesellschaft leben.“ (Pass 712f.)¹⁶

Aus Julian Marchlewskis (Karskis) 1901 in der „Neuen Zeit“ veröffentlichtem Aufsatz über „moderne Kunstströmungen und Sozialismus“ notiert Benjamin dessen Ansicht, dass das Ideal einer auf autonomer Selbsterkenntnis und nicht entfremdeter Individualität beruhenden Kunst unter bürgerlichen Verwertungs- und Profitbedingungen nicht erreichbar ist: „Für Jeden, der dieses liest, muss absolut klar sein, dass in der bestehenden Gesellschaft dieses Ideal nicht zu erreichen ist, dass seine Verwirklichung dem Sozialismus vorbehalten bleibt.“ Marchlewski/Karski, später Mitbegründer der „Spartakus-Gruppe“, schloss mit einem: „Die neue Kunst gehört dem Sozialismus!“¹⁷ (*Pass 684*)

Ob sich Benjamin im Rahmen des *Neue Zeit*-Studiums seit 1934 eingehender mit den Kunst- und Literaturkontroversen in der deutschen Sozialdemokratie seit den Jahren des „Sozialistenverbots“ bis hin zum „Burgfrieden“ 1914, also mit Tendenzkunstdiskussionen, frühen Ansätzen von „Proletkult“- „Anti-Kunst“- „Form- oder Erbe/“Klassik“- Diskussionen, d.h. etwa mit dem „Naturalismus“- „Schiller“- oder „Sperber“-Streit befasst hat, geht aus den derzeit öffentlich zugänglichen Benjamin-Materialien nicht hervor.

Eine materialistische Kunsttheorie schien Benjamin angesichts der Priorität der „Kritik der politischen Ökonomie“ von Marx und Engels selbst nicht näher ausgeführt worden zu sein. Das geschah nach Benjamin mittelbar erst durch Georg Plechanow oder Franz Mehring, wobei ihm wichtig schien anzumerken, dass Mehring eben aus dem Lager der bürgerlich idealistischen Geschichtsauffassung und Ästhetik gekommen war, so 1937 einleitend zum „Eduard Fuchs“: „Mehring ist durch den Nationalismus und sodann durch die Schule Lassalles gegangen; und als er zum ersten Male zur Partei kam, da herrschte, nach dem Geständnis Kautskys, ‚theoretisch noch ein mehr oder weniger vulgärer Lassalleanismus. Von einem konsequenten marxistischen Denken war, außer bei einigen vereinzelt Persönlichkeiten, keine Rede‘. (*Karl Kautsky, Franz Mehring. In: Die Neue Zeit, XXII, Stuttgart 1904, I, S. 103 bis 104.*)“ (*WBGS II/2, 465f.*)¹⁸

7. Walter Benjamin über die sozialistische Bildungsarbeit (nach Karl Korn)¹⁹

Zwischen 1934 und 1937 studierte Benjamin während des Exzerpierens der *Neuen Zeit* und während der Arbeit über

Eduard Fuchs die sozialistische Bildungs- und Erziehungsarbeit seit den 1860er Jahren in ihrer Widersprüchlichkeit zwischen proletarischer Befreiung und Assimilation an bürgerliche Humanitätsideale, die das barbarisch Ausbeuterische an den Dokumenten der Kultur verdrängten und ausblendeten. Spätestens nach dem Fall des Sozialistenverbots vergisst die deutsche Sozialdemokratie in den Jahren des Revisionismusstreits um die Jahrhundertwende 1900 in ihrer am täuschenden Idyll der „Kulturgeschichte“ orientierten Bildungsarbeit nicht zufällig nur zu oft, dass diese „Kultur“ und „Humanität“ als „falsches Bewusstsein“ ihr Entstehen „namenloser Fron“ verdankt. Wie die bürgerliche Ästhetik vergisst auch die sozialdemokratische Bildungs- und Kulturtheorie in ihrer zunehmenden reformistischen Distanz zum Historischen Materialismus immer öfter, dass „niemals ein Dokument der Kultur [existiert], ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“ (*WBGS II/2 476–478*)

Benjamin beobachtet eine sozialdemokratische Bildungstendenz, die sich den historischen Stoff so wie das biedere Kleinbürgertum aneignet, die das „Problem der ‚Popularisierung der Wissenschaft‘“ nicht lösen kann, da „man sich das Objekt dieser Bildungsarbeit“, die Arbeiter als „‚Publikum‘ statt als Klasse“ dachte, so 1937 im „Fuchs“: „Wäre die Klasse visiert worden, so hätte die Bildungsarbeit der Partei niemals die enge Fühlung mit den wissenschaftlichen Aufgaben des historischen Materialismus verlieren können. Der historische Stoff wäre, umgepflügt von der marxistischen Dialektik, ein Boden geworden, in dem der Same, den die Gegenwart in ihn warf, hätte aufgehen können. Das geschah nicht. Der Parole ‚Arbeit und Bildung‘, unter der die staatsfrommen Vereine von Schulze-Delitzsch die Arbeiterbildung betrieben hatten, stellte die Sozialdemokratie die Parole ‚Wissen ist Macht‘ entgegen. Aber sie durchschaute nicht deren Doppelsinn. Sie meinte, das gleiche Wissen, das die Herrschaft der Bourgeoisie über das Proletariat befestige, werde das Proletariat befähigen, von dieser Herrschaft sich zu befreien. In Wirklichkeit war ein Wissen, das ohne Zugang zur Praxis war und das das Proletariat als Klasse über seine Lage nichts lehren konnte, ungefährlich für dessen Unterdrücker. Das galt von dem geisteswissenschaftlichen ganz besonders. Es lag weit von der Ökonomik ab; es blieb von deren Umwälzung unberührt. Man begnügte sich, in seiner Behandlung ‚anzuregen‘,

‚Abwechslung zu bieten‘, ‚zu interessieren‘. Man lockerte die Geschichte auf und erhielt die ‚Kulturgeschichte‘.“

Nur einzelne Autoren der *Neuen Zeit*, wie ein Karl Korn, haben nach Benjamin erkannt, dass sich die Sozialdemokratie nur bedingt aus dem bildungs- und honoratiorenliberalen „Selbsthilfe“-Angebot der Hermann Schulze-Delitzsch'schen Lösung von „Arbeit und Bildung“ (1861) lösen konnte. So schien Walter Benjamin vor allem Wilhelm Liebknecht als Protagonist sozialistischer Bildungsarbeit mit der scheinbar revolutionären Parole „Wissen ist Macht – Macht ist Wissen!“ (1872) das Kulturerbe des einst aufgeklärten, fortschrittlichen Bürgertums durch eine unbedachte Blanko-Erbübernahme in harmloses, für die Klassenherrschaft der Bourgeoisie völlig „ungefährliches“ Wissen zu wandeln, das der „Bildungsbeflissenheit“, dem „Gartenlauben“-Amusement, aber kaum dem proletarischen Befreiungskampf diene.²⁰ Wilhelm Liebknechts weit mehr von Ferdinand Lassalle als von Karl Marx geprägter Anspruch, dass die Arbeiterklasse die wahre Treuhänderin der von der industriellen Bourgeoisie verratenen Humanitätsideale sei, hat die sozialistische Kulturtheorie nach Walter Benjamin entwaftet: Karl Korn befasst sich 1908 in der *Neuen Zeit* mit „dem Begriff des Erbes, der auch heute wieder seine Bedeutung hat. Lassalle sah im deutschen Idealismus, sagt Korn, ein Erbe, das die Arbeiterklasse antrat. Anders als Lassalle aber fassten Marx und Engels die Sache auf. ‚Nicht [...] als ein Erbe leiteten sie den sozialen Vorrang der Arbeiterklasse her, sondern aus ihrer ausschlaggebenden Stellung im Produktionsprozess selber. Wie braucht auch von Besitz, und sei es vom geistigen Besitz, [...] geredet zu werden bei einem Klassenparvenü, wie dem modernen Proletariat, das jeden Tag und jede Stunde durch [...] seine den gesamten Kulturapparat immer aufs neue reproduzierende Arbeit sein ‚Recht‘ dartut... So ist für Marx und Engels das Prunkstück des Lassalleschen Bildungsideals, die spekulative Philosophie, kein Tabernakel, [...] und immer stärker haben sich beide [...] zur Naturwissenschaft hingezogen gefühlt [...], die in der Tat für eine Klasse, deren Idee in ihrem Funktionieren besteht, ebenso die Wissenschaft schlechtweg heißen darf, wie für die herrschende und besitzende Klasse alles Historische die gegebene Form ihrer Ideologie ausmacht... Tatsächlich vertritt die Historik für das Bewusstsein ebenso die Besitzkategorie, wie im Ökonomischen das Kapi-

tal die Herrschaft über vergangene Arbeit bedeutet.‘ Diese Kritik des Historismus hat ihr Gewicht. Ihr Hinweis auf die Naturwissenschaft jedoch – ‚die Wissenschaft schlechtweg‘ – gibt den Blick auf die gefährliche Problematik der Bildungsfrage erst gänzlich frei. Das Prestige der Naturwissenschaften hatte seit Bebel die Debatte beherrscht.“

Benjamin unterstützte Korns Angriff auf ein vor allem von Lassalle transportiertes, mit den Namen Lessing oder Winckelmann verbundenes, humanistisch historisches (der „klassischen“ Antike zugewandtes) Arbeiterbildungsideal. Benjamin folgte auch Korns Plädoyer für die Ausrichtung sozialistischer Bildung an den Naturwissenschaften, auch wenn er Korns Blick auf die Technik für völlig naiv, platt fortschrittsgläubig, positivistisch hielt, zumal Korn „der destruktiven Seite der Dialektik“ zu ferne stehend die repressiv-militaristischen Folgen der Naturwissenschaft übersah. Korn blicke hierauf nämlich „gemütlich, behaglich“ wie die „Industrie-Dichtung der Saint-Simonisten“ hundert Jahre zuvor. (*WBG II/2*, 472–475)

Karl Korn (1865–1942) war nach philologischen Studien 1896 Redakteur der sozialdemokratischen *Schleswig-Holsteinischen Volkszeitung* in Kiel geworden. Er gehörte ab 1906 dem zentralen Bildungsausschuss der SPD an. Manche seiner Andeutungen lassen vermuten, dass er als „linker Positivist“ in den „Empiriokritizisten“ Richard Avenarius und Ernst Mach oder auch in Wilhelm Ostwald legitime Erben von Friedrich Engels’ materialistischer Philosophie gesehen hat. Als Mitbegründer der proletarischen Jugendbewegung erkannte Korn früh, dass die Arbeiterschaft im Rahmen der von bürgerlichen Universitätsdozenten getragenen Volkshochschulbildung reaktionären Vorstellungen ausgesetzt war. Die Kieler Arbeiter forderten die verpönte sozialistische „Tendenz“ ein, „so lief den Kieler organisierten Arbeitern vor einigen Jahren das Maß der Geduld über, als ihnen die Universitätsprofessoren in ihren Volkshochschulkursen von Geschichte nichts Wichtigeres vorzusetzen wussten als die Anekdoten vom alten Hammurabi.“ Als Redakteur der *Arbeiter-Jugend* erkannte Korn 1909 die Gefahr, dass die bürgerliche Jugendbewegung „dem proletarischen Emanzipationskampf die heranwachsende Jugend“ mit allerhand irrationalistisch romantischen Ideologien entreißen wollte.

Walter Benjamin faszinierte an Korn wohl, dass dieser den menscheitsuniver-

sell auftretenden, humanistisch-historischen Bildungsbegriff selbst auflöste und Klassen spezifisch konkretisierte, dass er erkannte, die Arbeiter dürften der Bildung nicht wie ein bürgerliches Publikum, sondern als kämpfende Klasse gegenüberreten, dass er alle Illusionen von „reiner“, klassenneutraler Bildung und Erziehung, wie ihn etwa die Revisionisten am SPD-Parteitag in Mannheim 1906 oder in den „Sozialistischen Monatsheften“ laufend einklagten, entgegentrat.²¹

Korn hielt am Begriff einer „proletarischen Bildung“ fest, indem er der bürgerlichen „Bildungsklassik“ vorwarf, die ökonomische Unterdrückung der Arbeiter auf ideologisch kultureller Ebene verdeckt „innerlich“ und damit verschärft zu reproduzieren. Die verinnerlichte stille Knebelung der Beherrschten wirkt schlimmer als die offene Repression: „Der ökonomischen und politischen Unterdrückung entspricht die ideologische Vergewaltigung der Unterklasse. Als solche ist, nebenbei bemerkt, hier natürlich nicht die mechanische Bevormundung und Knebelung der Beherrschten verstanden, wie sie beispielsweise in der Volksschulpolitik der preußischen Regierung sich manifestiert, sondern jene Beeinflussung in Sitte, Rechtsanschauungen, Ethik usw. vermöge deren die beherrschte Klasse im Bereich der idealen Werte unbewusst dieselben Normen anerkennt und anwendet, wie die herrschende Klasse. Im Bewusstsein der Unterdrückten ist noch stets jede Gewaltherrschaft am tiefsten verankert gewesen.“

Korn griff 1908 die sozialdemokratischen Reformisten und Revisionisten an, die weit hinter Lassalle zurückfallen, der in seiner blinden Anbetung der „spekulativen Philosophie“ („als ob die herrschende Geisteskultur über allen Klassen stehe und eine rein menschliche Angelegenheit ausmache“) der bürgerlichen Kultur den Prozess zwar nur „rein kritisch“ gemacht hatte, ohne wie Marx und Engels dieses Prinzip der „Kritik“ selbst in Frage zu stellen. Korn billigt Lassalle aber zu, mit „agitatorischer Schlagkraft“ die kapitalistische Klassenwirklichkeit attackiert zu haben, auch wenn er illusionärer Weise die Arbeiter-Waffen für seinen „ethisch-ästhetischen Sozialismus“ im „Arsenal des Gegners“, also „in der bürgerlichen Kultur der Klassik“ vorzufinden glaubte und eine „Allianz zwischen dem deutschen Proletariat und der deutschen Klassik“ schmieden wollte: „Sozialisten, den so genannten Revisionisten, blieb es vorbehalten, nach Marx noch hinter Lassalle zurückzugehen. Während Lassalle doch

den Gegensatz von bürgerlicher und proletarischer Klassenwirklichkeit anerkannt und nur die Ideologie als gemeinsame aufgefasst hatte, lassen die Revisionisten sogar den Gegensatz zwischen proletarischer und bürgerlicher Klassenwirklichkeit bloß als quantitativen Unterschied gelten, dergestalt, dass ein stetiger Übergang von dieser zu jener, das berühmte ‚Hineinwachsen‘ in den sozialistischen ‚Staat‘ sich vollzieht.“

Lassalle verdient es nach Korn nicht mit den Revisionisten verglichen zu werden. Lassalles bürgerliche Bildungsverortung ist geschichtlich erklärbar. Sie wurde von ihm immerhin noch für den proletarischen Kampf instrumentalisiert, auch wenn er nicht mit Marx und Engels erkannt hat, dass das Proletariat seine soziale Vorrangstellung nicht aus irgendwelchen „in die Vergangenheit weisenden“ ideellen und kulturellen „Besitztiteln als ein Erbe“ herleiten kann, sondern nur aus seiner hegemonialen Stellung „im Produktionsprozess selber“.

Wenn Korn den proletarischen Bildungsbegriff nicht wie den bürgerlichen aus dem „Besitzfaktor“, sondern „aus der Not und dem Kampf der Gegenwart“, aus dem Kampf gegen die kapitalistische Ausbeutung hervor wachsen sieht, findet Walter Benjamin seine eigene Sicht einer Dialektik von Kultur und Barbarei bestätigt. Bürgerliche „Humanität“ und Kultur gilt Karl Korn und ihm folgend Walter Benjamin immer und notwendiger Weise als Überbau des bürgerlichen Klassenindividuum, fernab „der proletarischen Ideologie“ der „Solidarität“. Deshalb kann das Proletariat auch nicht naiv bewundernd dem Humanitätsideal der Klassik gegenüberstehen. Das Folgende von Korn 1908 Formulierte hat Benjamin dann drei Jahrzehnte später 1937 im „Fuchs“ mehr oder weniger offen für eine Kritik einer reformistisch-idealistischen sozialistischen Kulturpolitik mit übernommen: „Zwischen Schillers Jubelruf ‚Diesen Kuss der ganzen Welt!‘ und der modernen Mobilmachungsparole ‚Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!‘ liegt ein gesellschaftlicher Entwicklungsprozess und, diesem entsprechend, ein Entwicklungsprozess des gesellschaftlichen Bewusstseins, der der Idee der Humanität, ohne scheinbar ihren Wortlaut zu verändern, eine ganz veränderte Bedeutung gegeben hat. [...] Und was Marx und Engels über die Geschichtsideologie Hegels gesagt haben, gilt natürlich auch im vollen Umfang für deren Vorläufer, gilt für Lessings ‚Erziehung‘ und für Herders

„Ideen“, gilt für alle klassischen Genealogien der Humanitätsidee, gilt für die ideologische Methode der Klassik noch mehr als für die Resultate dieser Methode. In der proletarischen Internationalen ist das Humanitätsideal der Klassik, ist die Menschheit selber aus dem Wolkenkuckucksheim der Begriffe heruntergeholt und auf die „wohlgegründete“ Erde gestellt worden. Und aus der Humanität erstand die Solidarität. Gewiss, das Proletariat hat das Erbe der Klassik angetreten, aber sehr cum beneficio inventarii, unter starkem historischem Vorbehalt.“²²

* Fortsetzung des Benjamin-Artikels in der Ausgabe Nr. 2/2011 der „Mitteilungen der Alfred Klahr Gesellschaft“

Anmerkungen:

1/ Die seit 1971 in sieben Bänden erschienenen, von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser herausgegebenen „Gesammelten Schriften“ Walter Benjamins werden unter folgender Abkürzung samt Bandangabe zitiert: **WBGS**. Band V/1–2 dieser „Gesammelten Schriften“, das „Passagen-Werk“, wird mit „**Pass**“ zitiert. Die zwischen 1995 und 2000 in sechs Bänden erschienenen, von Christoph Gödde und Henri Lonitz herausgegebenen „Gesammelten Briefe“ Benjamins werden zitiert als: **WB-Briefe**. Die Ausgabe der „Marx-Engels-Werke“ wird mit „**MEW**“ zitiert.

2/ Vgl. Wolfgang Häusler: Sigmund Engländer – Kritiker des Vormärz, Satiriker der Wiener Revolution und Freund Friedrich Hebbels, in: Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848, hg. von Walter Grab und Julius H. Schoeps, Stuttgart–Bonn 1983, 83–137.

3/ Vgl. Paul Lafargue: Der Klassenkampf in Frankreich, in: *Die Neue Zeit* 12/2 (1893/94), 613–621, 641–647, 676–682, 705–721.

4/ Vgl. Paul Lafargue: Die christliche Liebes-

tätigkeit, in: *Die Neue Zeit* 23/1 (1904/05), 75–85, 118–126, 145–153, hier 145–149.

5/ Hermann Wendel: Jules Vallès, in: *Die Neue Zeit* 31/1 (1912/13), 105–111. – Fritz Th. Schulte: Honoré Daumier, in: *Die Neue Zeit* 32/1 (1913/14), 831–837 und Franz Diederich: Zola als Utopist, in: *Die Neue Zeit* 20/1 (1901/02), 324–332.

6/ Vgl. Paul Lafargue: Die Ursachen des Gottesglaubens, in: *Die Neue Zeit* 24/1 (1905/06), 476–480, 508–518, 548–556, hier 512.

7/ Vgl. Georg Plechanow: Über die Anfänge der Lehre vom Klassenkampf, in: *Die Neue Zeit* 21/1 (1903), 275–286 und 292–305, hier 285, 296. Sowie Georg Plechanow: Wie die Bourgeoisie ihrer Revolution gedenkt, in: *Die Neue Zeit* 9/1 (1891), 97–102 und 135–140, hier 138.

8/ Nach Franz Mehring: Zum Gedächtnis der Pariser Kommune, in: *Die Neue Zeit* 14/1 (1895/96), 737–740.

9/ E. Tarlé: Der Lyoner Arbeiteraufstand, in: Marx-Engels Archiv II (1927), 56–113, hier 99, 102, 113.

10/ Nach Franz Mehring: Ein Gedenktag des Kommunismus, in: *Die Neue Zeit* 16/1 (1897/98), 353–356. – Mehrings Gedenkartikel zum kommunistischen Manifest und zur Pariser Kommune jetzt auch in Franz Mehring: Aufsätze zur Geschichte der Arbeiterbewegung. (=Gesammelte Schriften 4), Berlin 1963, 209–214 und 387–391.

11/ Über den im sowohl im Vorfeld des Juni 1848 als auch des 18. März 1871 zaudernden und pessimistischen Blanqui vgl. Frank Deppe: Verschwörung, Aufstand und Revolution. Auguste Blanqui und das Problem der sozialen Revolution im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1970, 92–97, 154–157.

12/ Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in derselbe: Gesammelte Schriften I/2, Frankfurt/M. 1974, 691–704 (=WBGS I/2, 691–704). Jetzt auch historisch-kritisch ediert Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, hg. von Gérard Raulet. (=Werke und Nachlass. Kri-

tische Gesamtausgabe 19), Berlin 2010.

13/ Karl Kautsky: Darwinismus und Marxismus, in: *Die Neue Zeit* 13/1 (1894/95), 709–716. Benjamin beruft sich auf Heinrich Laufenberg: Dogma und Klassenkampf, in: *Die Neue Zeit* 27/1 (1908/09), 564–574. Ähnlich Benjamin auch Gramsci gegen den „Ferrismus“ bzw. gegen den „Lorianismus“ in den „Gefängnisheften“.

14/ Walter Benjamin: Eduard Fuchs, der Sammler und Historiker (1937), in derselbe: Gesammelte Schriften II/2, Frankfurt/M. 1977, 465–505 (*das ist also WBGS II/2, 465–505*).

15/ Vgl. Georg Lukács: Franz Mehring 1846–1919 [1933], in ders.: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlin 1954, 318–403.

16/ Hermann Thurow: Aus den Anfängen der sozialistischen Belletristik, in: *Die Neue Zeit* 21/2 (1902/03), 212–222.

17/ J. Karski: Moderne Kunstströmungen und Sozialismus, in: *Die Neue Zeit* 20/1 (1901/02), 140–147.

18/ Vgl. Georg Fülberth: Proletarische Partei und bürgerliche Literatur. Auseinandersetzungen in der deutschen Sozialdemokratie der II. Internationale über Möglichkeiten und Grenzen einer sozialistischen Literaturpolitik, Neuwied-Berlin 1972 oder Herbert Scherer: Bürgerlich-oppositionelle Literaten und sozialdemokratische Arbeiterbewegung nach 1890. Die „Friedrichshagener“ und ihr Einfluss auf die sozialdemokratische Kulturpolitik, Stuttgart 1974. Aktueller Forschungsstand, in: Lexikon sozialistischer Literatur. Ihre Geschichte in Deutschland bis 1945, Stuttgart 1994, Stichworte: u.a. „Naturalismus-Debatte“, „Schiller-Debatte“, „Sperber-Debatte“.

19/ Zur Geschichte der sozialdemokratischen Bildungsarbeit vor 1917 generell Dieter Fricke: Handbuch zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung in zwei Bänden, Berlin 1987, hier Band 1, 661–697.

20/ Die Programm-Reden von Hermann Schulze-Delitzsch (1861) und Wilhelm Liebknecht (1872) nach dem Abdruck in: Zur Geschichte der Arbeiterbildung, kommentiert herausgegeben von Hildegard Feidel-Mertz, Bad Heilbrunn 1968.

21/ Vgl. Karl Korn: Klassenbildung, in: *Die Neue Zeit* 25/2 (1906/07), 385–396 und Rezension von Karl Korn: „Die bürgerliche Jugendbewegung“, in: *Die Neue Zeit* 29/1 (1910/11), 469f. Zu Erziehungs- und Bildungskonzepten, zum Stellenwert „reiner“ oder „politischer“ Bildung, also zur „Bildungsneutralität“ oder zum „Humanismusstreit“, zu den Konflikten zwischen parteirechten und -linken Bildungstheoretikern vgl. generell Christa Uhlig: Reformpädagogik: Rezeption und Kritik in der Arbeiterbewegung. Quellenauswahl aus den Zeitschriften „Die Neue Zeit“ (1883–1918) und „Sozialistische Monatshefte (1895/97–1918). (=Studien zur Bildungsreform 46), Frankfurt/M. 2006.

22/ Karl Korn: Proletariat und Klassik, in: *Die Neue Zeit* 26/2 (1907/08), 409–418. (am 19. Juni 1908 im Feuilleton der *Neuen Zeit* erschienen).



Alfred Klahr Gesellschaft

Verein zur Erforschung
der Geschichte
der Arbeiterbewegung

BILDUNGSVEREIN DER
KPÖ STEIERMARK



Tagung zur Wohnungspolitik

Univ.-Prof. Dr. **Hans Hautmann**: *Wohnbau und Wohnungspolitik im „Roten Wien“ 1919–1934*

Dr. **Antje Senareclens de Grancy** (Institut für Architekturtheorie, Kunst- und Kulturwissenschaften der TU Graz): *Kommunaler Wohnbau in Graz vor 1934*

Dr. **Andrej Holm** (Stadtforscher, Humboldt-Universität zu Berlin)

Elke Kahr (Stadträtin für Wohnungsangelegenheiten, KPÖ Graz)

Samstag, **12. Mai 2012**, 9.30 bis ca. 17.00

Bildungszentrum der KPÖ Steiermark im Volkshaus Graz
Lagergasse 98a, 8020 Graz