

Jakob Schultz

Trost spenden. Über das Versprechen der Zukunft in der ›kritischen‹ Sozialtheorie

Zusammenfassung: In diesem Beitrag wird die These vertreten, dass das Versprechen der Zukunft in der ›kritischen‹ Sozialtheorie einem spezifischen Verständnis von Trostspenden entspricht, wie es sich auch in den Konsolationsschriften der Antike findet. Anstatt das Leiden einfach hinzunehmen, über es hinwegzuträsten, wie es für das moderne Trostverständnis charakteristisch ist, halten die Texte der antiken Consolatio die zu Tröstenden dazu an, ihr Leiden aktiv selbst zugunsten einer wesentlich besseren Zukunft zu überwinden. Diese Struktur der Anrufung taucht auch in Texten der ›kritischen‹ Sozialtheorie auf, was anhand von Marx' und Engels' »Manifest der kommunistischen Partei« (1848), Benjamins »Geschichtsphilosophischen Thesen« (1940) und Latours *Kampf um Gaia* (2015) exemplarisch demonstriert werden soll. Der aktivierende Trost der ›kritischen‹ Sozialtheorie zielt auf die Errichtung einer ›heilen Gesellschaft‹; doch um die ›gesellschaftlichen Pathologien‹ hinter sich zu lassen, ist ein offener Kampf, eine Revolution erforderlich. Zum Schluss wird gezeigt, dass die diametral entgegengesetzten Weltverhältnisse des aktivierenden und passivierenden Trostspendens auf fundamentale Unterschiede in der Auseinandersetzung mit dem menschlichen Tod zurückzuführen sind.

Schlüsselwörter Kritische Theorie, Revolution, Theoriegeschichte, Tod, Trost, Zukunftsvorstellungen

Comforting. On the Promise of the Future in ›Critical‹ Social Theory

Abstract: This paper argues that the promise of the future in ›critical‹ social theory corresponds to a specific understanding of consolation as constituted in the consolation writings of antiquity. Rather than simply accepting suffering, consoling over it, as is characteristic of the modern understanding of consolation, the texts of the ancient Consolatio urge those to be consoled to actively overcome their suffering themselves in favor of a much better future. This structure of interpellation also appears in texts of ›critical‹ social theory, which will be exemplified by Marx' and Engels' »The Communist Manifesto« (1848), Benjamin's »Theses on the Philosophy of History« (1940), and Latour's *Facing Gaia* (2015). The activating consolation of ›critical‹ social theory aims at the establishment of an ›wholesome society‹; but to leave behind the ›social pathologies‹ an open struggle, a revolution, is required. In conclusion, the paper shows that the diametrically opposed world relations of activating and passivating consolation can be traced back to fundamental differences in dealing with human death.

Keywords Consolation, Critical Theory, Death, History of social thought, Ideas of the future, Revolution

1 Einleitung

In den Konsolationsschriften der Antike findet sich eine spezifische Praxis des Trostspendens, die bis in unsere Gegenwart – wenn auch nur verdeckt – in verschiedensten Kontexten wiederkehrt, und das auch noch dort, wo man sie vielleicht am wenigsten erwarten würde: in der ›kritischen‹ Sozialtheorie.¹ So lautet die These dieser Untersuchung. Dabei kennzeichnet die literarische Gattung der *Consolatio* ein Verständnis von Trost, das uns heute eher fremd erscheint: Sie möchte den zu Tröstenden aktivieren; er soll sein Leiden nicht einfach hinnehmen, sondern es selbsttätig, ja kämpferisch überwinden. Einfühlung, Anteilnahme – all das, was wir heute in den ›westlichen‹ Gesellschaften üblicherweise mit Trost verbinden, ist hier fehl am Platz. Lohnenswert ist dieser ›Kampf‹ angesichts der Aussicht auf eine Zukunft, in der das Leiden der Vergangenheit angehört. Hatte Simmel (2004: 272 f.) den Trost ganz modern als »das merkwürdige Erlebnis, das zwar das Leiden bestehen lässt, aber sozusagen das Leiden am Leiden aufhebt«, bestimmt, zielt die antike Konsolatorik gerade auf das Leiden selbst, welches sie zu überwinden beabsichtigt. Sie stellt mit Althusser gesprochen eine *Praxis der Anrufung*² dar. Überträgt man diese auf die ›kritische‹ Sozialtheorie, so ist zwar zu konstatieren, dass es sich bei dem zu bekämpfenden Leiden weniger, wie noch in der Antike, um eine ›Seelenkrankheit‹ handelt, sondern um ›Gesellschaftspathologien‹. Zugleich wird man aber feststellen können, dass die *Struktur der trostspendenden Praxis* in beiden Fällen identisch ist: Ein unerträglicher Istzustand soll mit Verweis auf eine Zukunft aktiv überwunden werden, welche wesentliche Besserung verspricht. Anders gesagt: Mit der Aussicht auf diese ›strahlende‹ Zukunft werden die Angerufenen dazu angehalten, das versprochene ›Seelen-‹ bzw. ›Gesellschaftsheit‹ selbst aktiv herbeizuführen.

Das Versprechen der Zukunft in der ›kritischen‹ Sozialtheorie spendet also Trost – nicht im modernen Sinne der Passivität, sondern im antiken Sinne der Aktivität. Diesem Zusammenhang geht der vorliegende Beitrag nach. Dazu werden im folgenden Kapitel die Formen des passivierenden und aktivierenden Trostspendens unterschieden (2). Anschließend wird die These des Beitrags anhand von drei Szenen aus der Theoriegeschichte

- 1 Hier ist von ›kritischer‹ Sozialtheorie und nicht von Kritischer Theorie die Rede. Weder Marx und Engels noch Latour, d. h. die drei Autoren, die neben Benjamin in diesem Beitrag behandelt werden, sind Kritische Theoretiker, auch wenn die Werke dieser Begründer des historischen Materialismus bis heute eine der größten Inspirationsquellen der Kritischen Theorie darstellen. ›Kritisch‹-sozialtheoretische Texte zeichnen sich aus meiner Sicht dadurch aus, dass ihr Nachdenken über das Soziale nicht bei der reinen Analyse stehenbleibt, sondern zugleich – politisch-praktisch – die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse beabsichtigt.
- 2 Mit dem Begriff der ›Anrufung‹ ging es Althusser bekanntlich um die für ihn wesentliche Form der Subjektkonstitution (siehe dazu Althusser 1977 [1970]: 143). Wenn im vorliegenden Zusammenhang dieser Begriff Verwendung findet – man denke nur an Marx' und Engels' Aufruf am Ende des »Manifests der kommunistischen Partei«: »Proletarier aller Länder, vereint euch!« (Marx/Engels 1990 [1848]: 493) –, kann höchstens von einer Absicht zur Subjektkonstitution ausgegangen werden. Die Frage nach ihrem Erfolg, d. h., ob sich die Adressierten tatsächlich angesprochen fühlen oder nicht, muss hingegen offenbleiben, da der Beitrag nicht die Rezeption der anrufenden Texte untersucht.

te von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in unsere Gegenwart nachvollzogen. Dieses Kapitel beginnt mit einer Klärung der ›Übertragung‹, welche die weitere Analyse anleitet (3). Die erste Theorieszene spielt im Jahr 1848 und hat Marx' und Engels' »Manifest der kommunistischen Partei« zum Gegenstand. Es wird gezeigt, dass der Aufruf zur proletarischen Revolution mit der Aussicht auf eine kommunistische, klassenlose Gesellschaft der Praxis des aktivierenden Trostspendens entspricht, obwohl sich die Begründer des historischen Materialismus bekanntlich gegen die Tröstungen der Religion und damit gegen die Hoffnung auf Erlösung im Jenseits sträuben (3.1). Ähnliches gilt für Benjamin: Knapp hundert Jahre später verpflichtet er sich in seinen »Geschichtsphilosophischen Thesen« (1940) explizit dem historischen Materialismus, macht zugleich aber Anleihen beim jüdischen Messianismus. Und obwohl er ausdrücklich die Vergangenheit vor der Zukunft priorisiert, was ganz offen dem Marx'schen und Engels'schen Fortschrittsoptimismus widerspricht, enthält auch seine Anrufung in der Verheißung, den Faschismus durch Revolution zu überwinden, ein Zukunftsversprechen, das auf (tröstende) Aktivierung setzt (3.2). Die dritte und letzte Szene spielt in unserer Gegenwart und befasst sich mit Latours *Kampf um Gaia* (2015). Galt Latour bisher als scharfer Kritiker der von ihm sogenannten ›kritischen Soziologie‹, zeigt die Auseinandersetzung, dass er sich spätestens mit diesem Werk selbst als ›kritischer‹ Sozialtheoretiker erweist. Ihm ist an der Abwendung der drohenden ›Klimakatastrophe‹ und der Herbeiführung einer universalen Versöhnung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten in der Zukunft gelegen. Dabei kommt erneut die Praxis des aktivierenden Trostes zum Vorschein. Denn dieses Zukunftsversprechen ist Latour zufolge nur unter der Bedingung einer offenen Auseinandersetzung zwischen den ›Erdverbundenen‹ und den ›Modernen‹ einlösbar (3.3). Im vierten Kapitel zeige ich schließlich, dass der Unterscheidung zwischen aktivierendem Trost bei Marx, Engels, Benjamin sowie Latour und passivierendem Trost bei Simmel eine ›tiefere‹ Differenz zugrunde liegt, vor deren Hintergrund die jeweiligen theoretischen Positionen und die sich daraus ergebenden Weltverhältnisse erst plausibel werden: Während nämlich die passive Haltung des Simmel'schen Trostverständnisses sich der Tatsache verdankt, dass sein Grundproblem der unausweichliche menschliche Tod als solcher und somit etwas Unabänderliches ist, hat es das ›kritische‹ aktivierende Trostspenden gerade nicht mit etwas Unabänderlichem zu tun, sondern mit dem vorzeitigen menschlichen Tod, der zum einen normativ nicht wünschenswert und zum anderen gesellschaftlich erzeugt und daher prinzipiell vermeidbar ist (4).

2 Aktivierendes versus passivierendes Trostspenden

Bevor die These von der Praxis des aktivierenden Trostspendens in der ›kritischen‹ Sozialtheorie anhand von Beispielen plausibilisiert werden kann, muss geklärt werden, was es mit dem aktivierenden – im Unterschied zum passivierenden – Trost auf sich hat. Was letzteren betrifft, stütze ich mich auf eine Definition aus Simmels nachgelassenem Tagebuch:

»Der Mensch ist ein trostsuchendes Wesen. Trost ist etwas anderes als Hilfe – sie sucht [auch] das Tier; aber der Trost ist das merkwürdige Erlebnis, das zwar das Leiden bestehen lässt, aber sozusagen das Leiden am Leiden aufhebt, er betrifft nicht das Übel selbst, sondern dessen Reflex in der tiefsten Instanz der Seele. Dem Menschen ist im großen und ganzen nicht zu helfen. Darum hat er die wundervolle Kategorie des Trostes ausgebildet – der ihm nicht nur aus den Worten kommt, wie Menschen sie zu diesem Zweck sprechen, sondern den er aus hunderterlei Gegebenheiten der Welt zieht.« (Simmel 2004: 272 f.)

So eingängig diese Bestimmung auf den ersten Blick erscheinen mag, so dunkel bleibt sie doch, wenn nicht präzisiert wird, was ›das Leiden‹ bzw. ›das Übel selbst‹ und ›das Leiden am Leiden‹ bzw. der ›Reflex in der tiefsten Instanz der Seele‹ jeweils bedeuten. Hier hilft es, den weiteren Kontext der Simmel'schen Ausführungen zu berücksichtigen: Eine frühere Textstelle des Tagebuchs legt nahe, dass der Mensch ursprünglich und unvermeidlich an der »Sinnlosigkeit und Eingeschränktheit des Lebens« leide (Simmel 2004: 271). Diese wiederum seien, so erfahren wir in Simmels *Lebensanschauung* (1999 [1918]), auf die »Endlichkeit« des menschlichen Lebens zurückzuführen (Simmel 1999: 217). An diesem Übel selbst, d. h. dem prinzipiell unausweichlichen menschlichen Tod und der sich daraus ergebenden Sinnlosigkeit und Eingeschränktheit des menschlichen Lebens, kann auch der Trost nichts ändern. Woran er jedoch etwas ändern kann, ist Simmel zufolge die ›Verzweiflung‹ über dieses Unabänderliche (Simmel 2004: 271), die wiederum dem (seelischen) Leiden am Leiden zu entsprechen scheint. Mit anderen Worten: Das menschliche Leben ist sinnlos, da ist nichts zu machen – aber verzweifeln müssen wir über diesen Sachverhalt nicht, denn dafür ist Trost da.

Wenn aber der Trost ›nur‹ an der Verzweiflung als dem seelischen Reflex auf das eigentliche Leiden ansetzt, werden die zu Tröstenden weitgehend zur Passivität angehalten: »Dem Menschen ist«, so sagt Simmel unmissverständlich, »im großen und ganzen nicht zu helfen«. Warum dann aktiv werden bzw. Aktivität einfordern? Simmels Auffassung spiegelt ein Verständnis von Trostspenden wider, wie es für die heutigen ›westlichen‹ Gesellschaften charakteristisch ist. Es beruht vor allem auf Einfühlung, auf Teilnahme und setzt nicht so sehr auf Aktivierung, wie auch das *Deutsche Universalwörterbuch* für das Verb ›trösten‹ festhält: »durch Teilnahme u. Zuspruch jmds. Leid lindern« (Duden 2015: 1796). Ganz anders verhält es sich mit der literarischen Gattung der *Consolatio*: Sie hat ein Verständnis von Trost, so Kurth (1994: 9), das »dem modernen Leser fremd anmutet«. In den Konsolationsschriften der Antike gehe es gerade nicht um Einfühlung, sondern um die »Ermahnung«, »die Trauer zu überwinden«. Kurth führt dazu weiter aus: »Der Trauernde soll sich besinnen, soll erkennen, daß er von einer falschen Meinung bestimmt ist, und soll von dieser seelischen Verwirrung geheilt werden. Dieser Seelenkrankheit, diesem Affekt gilt der Kampf, den zu führen sich der Tröstende vorgenommen hat« (Kurth 1994: 9). Kassel hat in seinen *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (1958) die antik-konsolatorische Praxis ganz ähnlich umschrieben: Bei ihr handle es sich um eine »seelenärztliche Praxis«, um einen »seelendiätetische[n] Kunstgriff«, der auf die »Leidbekämpfung« mit ganz eigenen »Kampfmittel[n]« ausge-

richtet sei (Kassel 1958: 56, 72, 4, 91). Auch Kassel betont, dass die antiken *Consolationes* nicht mit dem »moderne[n] Kondolenzbrief« verwechselt werden dürften: »Von so rührender Hilflosigkeit sind die Verfasser literarischer *consolationes* weit entfernt. Sie glauben sehr wohl etwas ausrichten zu können [...]; gerade der Tod, als ernstester Anlaß zu seelischem Schmerz, findet sie am besten gerüstet« (Kassel 1958: 4).

Während also der moderne, der *passivierende Trost* den zu Tröstenden vor allem einfühlsam begegnet, das originäre Leiden jedoch unangetastet lässt, tritt der Trost der antiken Konsolatorik dem originären Leiden – viel kämpferischer – unmittelbar entgegen. Das Leiden gilt ihr gerade nicht als unveränderbar, vielmehr hält sie die zu Tröstenden zur Aktivität an. Dabei wird den ›Seelenkranken‹ das ›Seelenheil‹ in der Zukunft³ versprochen, wofür sie jedoch selbst tätig werden müssen. Insofern haben wir es hier mit einer Praxis der Anrufung zu tun, die sich als *aktivierendes Trostspenden* bezeichnen lässt. Dies soll nun an einem Beispiel illustriert werden: Senecas »Trostschrift an Marcia«, die zwischen 30 und 40 n.Chr. entstanden sein dürfte (Kurth 1994: 13). Marcia, die Tochter des Historikers Cremutius Cordus, hat ihren Sohn verloren und trauert, so Seneca, bereits seit drei Jahren in ungebrochener Intensität. Anders, als wir das heute vermutlich erwarten würden, äußert Seneca in seinem Schreiben an die trauernde Mutter gerade nicht sein Beileid angesichts des Todesfalls; vielmehr ermahnt er sie zur aktiven Überwindung ihrer Trauer, und dies mit drastischen Worten: »Unmöglich ist es mir [...], gegen einen so verfestigten Schmerz mit Behutsamkeit und gelinde vorzugehen; er muß gebrochen werden« (Seneca 1992: 315). Ihr »den Schmerz zu verwehren«, das sei sein Anliegen, und dafür sei er »zum Kampf mit [ihrem] Gram entschlossen«, bei dem es sich um nichts weniger als ein »Fehlverhalten« handle, um das »perverse[.] Vergnügen einer unglücklichen Seele« (Seneca 1992: 311-315).

Dass es Seneca um eine kämpferische Behandlung von Marcias Leiden geht, ist offenkundig. Wo aber bleibt ihre eigene Aktivität? Ausgehend von Beispielen vergleichbarer Fälle, den sogenannten ›exempla‹, fordert Seneca Marcia auf: »Entscheide Dich also, welches Beispiel Dir nachahmenswerter dünkt!« Zu entscheiden hat sie sich zwischen zwei

- 3 Mit Hölscher (2016: 10 f.) ließe sich einwenden, dass die ›Zukunft‹ erst in der Neuzeit entdeckt worden sei und damit in der Antike noch gar keine Rolle gespielt habe. Er betont jedoch zugleich, dass er einen dezidiert »sprachgeschichtlichen Zugriff« verfolge, der implizite Bezüge auf Zukünftiges nicht berücksichtige, aber auch nicht ausschließe: »Der mittelalterliche Kaufmann, der sein Schiff übers Meer schickte, damit es ihm nach verstrichener Frist Ware aus Übersee bringe; der antike Bauingenieur von Dämmen gegen kommende Fluten, sie mussten das Zukünftige, das sie erhofften oder fürchteten, nicht aussprechen: In ihrem Handeln war es immer schon impliziert. Das ist wohl wahr und soll hier nicht bestritten werden« (Hölscher 2016: 12). Zukunft war demnach – in Form von unausgesprochenen Bezugnahmen – durchaus relevant für die Menschen in der Antike. Dasselbe gilt für die antiken Konsolationsschriften: Hätten sich deren Autoren nicht zumindest implizit eine Vorstellung von der Zukunft (der Adressierten) gemacht, hätten sie wohl kaum ihre Schriften verfasst. Dazu passt Christian Meiers (1980) allgemeinere Einschätzung, dass sich das ›Könnens-Bewusstsein‹ der Antike zwar auf das empirisch feststellbare beschränkte (siehe dazu Kapitel 3 in diesem Beitrag), ein solches Bewusstsein aber durchaus vorhanden war. Wenn nun aber von ›Können‹ die Rede ist, hat man – ob ausgesprochen oder unausgesprochen – immer mit Zukünftigem zu tun.

Möglichkeiten, die sich beide (wenn auch unausgesprochen) auf die Zukunft beziehen: Wenn sie weiter so trauere, werde sie sich »selber von den Lebenden« scheiden, was hier nicht Selbstmord, sondern eine aktiv betriebene soziale Selbstexklusion bedeutet. Wenn sie hingegen »dem zweiten Vorbild einer bedeutenden Frau« folge, »dem besonneneren und ruhigeren«, dann werde sie »nicht in Trübsal leben« und sich »nicht selbst bis zur Erschöpfung quälen« (Seneca 1992: 321). Für Seneca ist klar – und das charakterisiert die antike Konsolatorik insgesamt: Die zu tröstende Person hat die Entscheidung letztlich selbst in der Hand. Eine Zukunft, die ein Leben ohne Trübsal und ohne Erschöpfung verspricht, kann und soll sie selbsttätig, ja aktiv herbeiführen. Das Versprechen einer wesentlich besseren Zukunft ist dabei gleichsam die Versicherung, dass es sich lohnt, die Anstrengungen der Aktivität auf sich zu nehmen.

Die These des vorliegenden Beitrags lautet nun, dass diese antik-konsolatorische Praxis des (aktivierenden) Trostspendens, wie sie in Senecas »Trostschrift an Marcia« exemplarisch zum Ausdruck kommt, auf Texte übertragen werden kann, die mehr als 1900 Jahre später entstanden sind und von denen man dies zunächst nicht erwarten würde: auf Texte der ›kritischen‹ Sozialtheorie. Denn auch ihnen geht es um die aktive Überwindung (›Revolution‹) eines unerträglichen Istzustands (›Gesellschaftspathologien‹) mit dem Versprechen einer wesentlich besseren Zukunft (›heile Gesellschaft‹).

3 Die Praxis des aktivierenden Trostspendens in der ›kritischen‹ Sozialtheorie – drei Szenen

Was aber ist hier mit ›Übertragung‹ gemeint? In welchem Verhältnis stehen die (moderne) ›kritische‹ Sozialtheorie und die antike Konsolatorik? Letztere findet in den Texten von Marx, Engels, Benjamin und Latour keine Erwähnung, und sie setzen ihre Form der Anrufung des Publikums auch nicht explizit mit der antik-konsolatorischen Praxis des Trostspendens in Beziehung. Vielmehr geht es mir im Folgenden um den Nachweis von *strukturellen Ähnlichkeiten* zwischen den zeitlich weit auseinanderliegenden Praktiken des aktivierenden Trostes. Ein kurzer Vergleich mit Löwiths Vorgehensweise in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953 [1949]), der sich darin mit einem anderen Strukturzusammenhang beschäftigt, soll helfen, den hier vertretenen Erkenntnisanspruch zu präzisieren.

In einer weitgespannten geistesgeschichtlichen Untersuchung hat Löwith zu zeigen versucht, dass – implizit – »alle Philosophie der Geschichte ganz und gar abhängig von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens« sei (Löwith 1953: 11). Ihm zufolge gilt dies nicht zuletzt für Marx' historischen Materialismus, bei dem es sich trotz seines scheinbar rein wissenschaftlichen Charakters um »Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie« handle (Löwith 1953: 48). Marx' »materialistische[r] Atheismus« erweise sich, ganz entgegen seines religionskritischen Selbstverständnisses, letztlich als »marxistische[r] Messianismus«, da es gemäß dieser Geschichtsauffassung der »messianischen Berufung des Proletariats« entspreche, durch »eine Weltrevolution« das »irdische Reich Gottes« zu errichten (Löwith 1953: 52,

48, 41, 40). Dass es Löwith dabei nicht nur um die Identifikation struktureller Ähnlichkeiten, sondern um einen Herkunftsnachweis geht, bringt schon der für ihn zentrale Prozessbegriff der »Säkularisierung« zum Ausdruck, wobei er am Ende seines Buches unmissverständlich formuliert: »Die moderne Welt ist gleichermaßen christlich und unchristlich, weil sie das Ergebnis eines Jahrhunderte alten Säkularisationsprozesses ist« (Löwith 1953:183).

Wenn Löwith, so im Untertitel von *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, von den »theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie« spricht, dann ist damit also ein historisch-genealogisches Bedingungsverhältnis gemeint. Anders, mit einem deutlich beschränkteren Erkenntnisinteresse, möchte ich hier vorgehen, denn es kommt mir, wie gesagt, auf strukturelle Ähnlichkeiten an: Beiden, der (aktivierenden) Trostpraxis der antiken Konsolationsschriften und der Anrufungspraxis der ›kritischen‹ Sozialtheorie, ist gemeinsam, dass ein unerträglicher Istzustand mit Verweis auf eine wesentliche Besserung versprechende Zukunft aktiv überwunden werden soll. Und was bei Seneca die Bekämpfung einer ›Seelenkrankheit‹ mit der vielversprechenden Aussicht auf das ›Seelenheil‹ ist, ist bei Marx, Engels, Benjamin und Latour die Bekämpfung von Gesellschaftspathologien mit der vielleicht noch vielversprechenderen Aussicht auf eine ›heile Gesellschaft‹.⁴

Diese relativ bescheidene Form von Übertragung durch Aufweis von Strukturähnlichkeiten ist allerdings auch nicht unproblematisch: Es macht durchaus einen Unterschied, ob die Texte, wie in der antiken Konsolatorik, Individuen und ihre individuellen Lebenszusammenhänge oder, wie in der ›kritischen‹ Sozialtheorie, Kollektive und gesellschaftliche Zusammenhänge adressieren. Zwar bleiben davon die strukturellen Elemente des aktivierenden Trostspendens, d. h. der Aufweis eines unerträglichen Istzustands, das Versprechen einer wesentlich besseren Zukunft und die Aufforderung zu einer aktiven, ja kämpferischen Herbeiführung dieser Zukunft, unberührt, denn sie sind in beiden Fällen vorhanden. Trotzdem kann der Unterschied ›individuell-kollektiv‹ bzw. ›Individuum-Gesellschaft‹ nicht einfach übergangen werden, oder, um es als Frage zu formulieren: Welchen historischen Bedingungen verdanken Texte wie die von Marx, Engels, Benjamin und Latour, die ja letztlich alle auf eine Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse abzielen, grundlegend ihre Plausibilität, während eine solche gesellschaftstransformierende Zielsetzung für antike Texte gerade nicht zu erwarten ist?

Koselleck hat sich in zahlreichen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen der Frage nach der »Verfügbarkeit der Geschichte« gewidmet. Während bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein der Ausdruck ›Geschichte‹ bzw. ›Geschichten‹ oftmals im Plural verwendet worden sei, als erzählte Geschichten, die immer zugleich auch »als Exempel zum Unterricht der Moral« dienten, sei die Vorstellung von *einer* Geschichte, die verfügbar sei, die also durch die Menschen aktiv gestaltet werden könnte, bis dahin fremd gewesen (Koselleck 1979: 263). Kosellecks These lautet nun, dass erst mit der Verselb-

4 Über die Grenzen und Möglichkeiten eines solchen Strukturvergleichs hat sich Kracauer (1966 [1964]: 434 f.) im Rahmen einer *Poetik-und-Hermeneutik*-Debatte über Jacob Taubes' Thesen zum Verhältnis von Surrealismus und Gnosis geäußert.

ständigung der ›Geschichte‹ zu einem Kollektivsingular in der Aufklärungsphilosophie diese Geschichte den Menschen als etwas Verfügbares bzw. Machbares erschienen sei:

»Während es über 2000 Jahre hinweg zum Bestand der mittelmeerischen abendländischen Kultur gehörte, daß *Geschichten* erzählt, aber auch erforscht und aufgeschrieben werden, wurde es erst seit rund 1780 denkbar, *Geschichte* machen zu können. Diese Formel indiziert eine moderne Erfahrung und mehr noch eine moderne Erwartung: daß man nämlich zunehmend fähig sei, Geschichte planen und auch vollstrecken zu können.« (Koselleck 1979: 262; Hervorh. i.O.)

Auf diese Weise war gleichsam der Mensch als »Erdengott« (Koselleck 1979: 271) entstanden – und vor diesem Hintergrund wird denn auch plausibel, dass man sich mit den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr zwangsläufig abfinden musste: eine notwendige Voraussetzung für die politisch-praktischen Interventionen der ›kritischen‹ Sozialtheorie. Vielmehr sei in dieser Zeit – ermöglicht durch wissenschaftlich-technische Innovationen und dem daraus hervorgehenden »unbegrenzten Raum neuer Möglichkeiten« – der »Erwartungshorizont der Zukunft neu« ausgezogen worden: Dachte man sich im 17. Jahrhundert noch wie selbstverständlich die Zukunft in christlichen Termini des Jüngsten Gerichts, wick diese Vorstellung nun der einer offenen Zukunft, der man sich gerade nicht mehr schicksalhaft ergeben musste, sondern die einer aktiven Gestaltung unterzogen werden konnte (Koselleck 1979: 266). Dem entspricht, was Meier (1980: 469) über das »Könnens-Bewusstsein« der *Antike* schreibt: »Nur wenige Manifestationen des Könnens gehen über das, was man empirisch feststellen kann, hinaus.«

Das aktivierende Trostspenden der ›kritischen‹ Sozialtheorie, das sich nicht mehr wie in der Antike nur auf Individuen, sondern auf Kollektive bzw. gesellschaftliche Verhältnisse bezieht, hat demnach seine Plausibilitätsbedingungen in den begriffsgeschichtlichen Umstellungen des 18. Jahrhunderts, wonach die Geschichte – nun im Singular – zu einem den Menschen verfügbaren bzw. machbaren Gegenstand geworden war. Dass sich diese Voraussetzungen besonders gut eigneten für geschichtsphilosophische Programme (wie das von Marx und Engels), die zugleich politisch-praktische Änderungen herbeiführen wollten, stellt Koselleck selbst fest: »Genaugenommen wird eine derartig konstruierte Geschichte zum Willensverstärker, die geplante Zukunft um so schneller herbeizuführen, als sie sich ohnehin einstellte« (Koselleck 1979: 269). Dass Koselleck damit, ohne es so zu benennen, eine adäquate Charakterisierung der Praxis des aktivierenden Trostspendens in der ›kritischen‹ Sozialtheorie gegeben hat, gilt es im Folgenden, ausgehend von Marx und Engels über Benjamin bis hin zu Latour, an drei Szenen der Theoriegeschichte zu zeigen.

3.1 Marx' und Engels' »Manifest der kommunistischen Partei« (1848)

An einer berühmten Stelle seines Werkes hat sich Marx ganz dezidiert zum Thema des Trostes geäußert: In der Einleitung seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von 1843/44 heißt es, dass die Religion nichts anderes sei als der »allgemeine[...] Trost- und

Rechtfertigungsgrund der Welt«, ja sie sei »das Opium des Volkes« (Marx 1976 [1843/44]: 378). Was negativ klingt (»Opium«), ist durchaus so gemeint, denn die Tröstungen der Religion entsprechen für Marx lediglich einem »illusorische[n] Glück«, das die Aufmerksamkeit von den elenden Verhältnissen entfremdeter Arbeit ablenkt – in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft im ›Jenseits‹. Aufgrund dieser Ablenkungsfunktion erweist sich der Trost letztlich sogar als ein weiteres, ein indirektes Entfremdungsverhältnis, das über die (direkten) Entfremdungen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses hinausgeht und diese zugleich verdeckt.⁵ Ideologiekritisch ließe sich so an die Adresse Simmels richten: Indem Trost, so wie dieser ihn versteht, nur auf die Aufhebung des Leidens am Leiden, nicht aber auf die Aufhebung des originären Leidens zielt, verfestigt sich dieses originäre Leiden noch. Marx sieht daher nur einen adäquaten Weg, nämlich den Trost in Form der Religion selbst aufzuheben: »Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks.« An der gleichen Stelle heißt es ausführlicher:

»Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.« (Marx 1976: 379; Hervorh. i.O.)

Marx' Ablehnung des Trostes, genauer gesagt des passivierenden Trostes ist offenkundig, entspricht er doch dem genauen Gegenteil von revolutionärer Praxis. Wie aber verhält es sich mit dem *aktivierenden* Trostspenden? Es lässt sich, so die These, relativ leicht zeigen, dass zumindest im »Manifest der kommunistischen Partei« 1848 von Marx und Engels gemeinsam veröffentlicht, alle Elemente der Praxis des aktivierenden Trostes enthalten sind.

Auch hier ist an einer Stelle, jedenfalls in Adjektivform, von ›Trost‹ die Rede, wenn es um die »tröstliche Vorstellung« des »Bourgeoisozialismus« geht, dass die Welt der Bourgeoisie »natürlich [...] die beste Welt« sei:

»Die sozialistischen Bourgeois wollen die Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ohne die notwendig daraus hervorgehenden Kämpfe und Gefahren. Sie wollen die bestehende Gesellschaft mit Abzug der sie revolutionierenden und sie auflösenden Elemente. Sie wollen die Bourgeoisie ohne das Proletariat.« (Marx/Engels 1990: 488 f.)

5 Zur religiösen Entfremdung vgl. auch Oppolzer (1997: 462). Dass Marx' Verhältnis zur Religion womöglich doch komplexer ist, als es seine offene Religionskritik nahelegt, darauf hat, wie bereits gezeigt, Löwith aufmerksam gemacht. Dessen Hinweis auf das (mutmaßlich) Religiöse in Marx' Ausführungen ist auch insofern interessant, als darin exakt diejenige Verbindung behauptet wird, die Benjamin (1940) – neun Jahre vor Löwiths Publikation – ganz ausdrücklich hergestellt hat: nämlich die Verbindung von historischem Materialismus und jüdischem Messianismus (siehe dazu Kapitel 3.2 dieses Beitrags).

Und weiter heißt es dort, dass die »sozialistischen Bourgeois« nur darauf aus seien, »den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern«, und »daß die Bourgeois Bourgeois sind – im Interesse der arbeitenden Klasse«. Was aber spricht gegen diese Behauptung, gegen das Selbstverständnis dieser Gruppe, zu deren Vertreter:innen Marx und Engels als einzigen ausdrücklich Proudhon rechnen? Auch hier erweist sich das Tröstliche (die Vorstellung von der eigenen Überlegenheit) wieder als Ablenkungsmanöver, das davon abhält, die gesellschaftlichen Verhältnisse derart zu revolutionieren, dass es der arbeitenden Klasse tatsächlich zugutekommt. Denn während die ›Bourgeoisozialisten‹ davon ausgehen, dass eine wesentlich bessere Zukunft ohne Kampf und im Fortbestand der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu haben ist, betonen die historischen Materialisten gerade die Notwendigkeit des revolutionären Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat, der, so sind sie sich sicher, letztlich »unvermeidlich« auf den »Sieg des Proletariats« hinauslaufe (Marx/Engels 1990: 474).

Und nun – doch nur wieder Ablehnung des Trostes? Wo bleibt das aktivierende Trostspenden? Zumindest implizit wurden bereits alle dafür konstitutiven Elemente angesprochen. Nach der Diagnose eines normativ problematischen Istzustands muss man im »Manifest der kommunistischen Partei« – das sich ja nicht nur als historisch-wissenschaftliche Analyse, sondern auch als politische Intervention präsentiert – nicht lange Ausschau halten. Der Konflikt zwischen Bourgeois und Proletariern drückt sich für Marx und Engels in der Ausbeutung der letzteren durch die ersteren aus: Der Arbeiter lebe nur, »um das Kapital zu vermehren«; darin bestehe der »elende[.] Charakter dieser Aneignung« (Marx/Engels 1990: 476). Auch wenn der Ausdruck selbst nicht fällt, entspricht gerade diese (Fremd-)Aneignung des Arbeitsprodukts durch den Kapitalisten dem wesentlichen Kriterium der Entfremdung, wie sie Marx (1968 [1844]: 518-520) vier Jahre zuvor in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* bestimmt hatte. Wir befinden uns hier also inmitten der Marx'schen Gesellschaftskritik.

So unerträglich dieses Ausbeutungs- bzw. Entfremdungsverhältnis auch sein mag – die Situation ist keineswegs trostlos. Denn mit der »kommunistischen Gesellschaft« entwerfen Marx und Engels ein Bild von der Zukunft, in der sich das Verhältnis von »lebendige[r] Arbeit« und »angehäufte[r] Arbeit« genau verkehren soll: Ganz anders als in der bürgerlich-kapitalistischen sei in der kommunistischen Gesellschaft »die angehäufte Arbeit nur ein Mittel, um den Lebensprozeß der Arbeiter zu erweitern, zu bereichern, zu befördern« (Marx/Engels 1990: 476). Und mehr noch: In der kommunistischen Gesellschaft werde »der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt« (Marx/Engels 1990: 473). Das Versprechen der Zukunft, das die historischen Materialisten formulieren, besteht demnach in einer klassenlosen und damit zugleich ausbeutungs- bzw. entfremdungsfreien Gesellschaft.

Eine solche Gesellschaft scheint sich jedoch, aller behaupteten ›Unvermeidlichkeit‹ des historischen Prozesses zum Trotz, nicht von allein einzustellen, lautet doch der Aufruf am Ende des »Manifests«: »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!« (Marx/Engels 1990: 493) Zur Überwindung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft müsse der finale Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat von »einem mehr oder minder versteckten Bürgerkrieg«, der in den einseitig ausbeuterischen Produktionsverhältnissen

besteht, zu einer »offenen Revolution« voranschreiten, die wiederum einem »gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie« und der Etablierung der »Herrschaft« durch das Proletariat entspreche (Marx/Engels 1990: 473). Angesichts der verheißungsvollen Aussicht auf eine kommunistische Gesellschaft lohnt es sich, diese Anstrengungen auf sich zu nehmen. Die bereits zitierte Behauptung von der »Unvermeidlichkeit« eines proletarischen Sieges – die Marx und Engels damit begründen, dass in »demselben Maße, worin sich die Bourgeoisie, d. h. das Kapital, entwickelt«, »in demselben Maße« sich auch »das Proletariat, die Klasse der modernen Arbeiter« entwickle, wodurch sich die Bourgeoisie »ihren eigenen Totengräbe« produziere (Marx/Engels 1990: 468, 474) – diese Behauptung soll vielleicht nur die schlichte Funktion erfüllen, die Motivation zur Revolution noch zu steigern. Denn: Warum nicht das eigene Glück erzwingen, wenn dabei doch eigentlich nichts schiefgehen kann?⁶

Während also das passivierende Trostspenden für Marx und Engels nicht in Frage kommt, sie allen Tröstungen der Religion vielmehr feindselig gegenüberstehen, praktizieren sie ganz offenkundig den aktivierenden Trost. Alle dafür erforderlichen Elemente kommen vor: der Aufweis eines unerträglichen Istzustands (die Ausbeutung bzw. Entfremdung der arbeitenden Klasse in den bürgerlich-kapitalistischen Produktionsverhältnissen), das Versprechen einer wesentlich besseren Zukunft (kommunistische Gesellschaft ohne alle Ausbeutung bzw. Entfremdung) sowie schließlich die Aufforderung zur aktiven, ja kämpferischen Herbeiführung dieser Zukunft (Aufruf zur kommunistischen Revolution).

3.2 Benjamins »Geschichtsphilosophische Thesen« (1940)

Ein knappes Jahrhundert später veröffentlicht Benjamin seine »Geschichtsphilosophischen Thesen« (1940), kurz bevor er auf der Flucht vor der Gestapo Selbstmord begeht. Dieser intrikate, vielschichtige Text verbindet eine Analyse des frühen 20. Jahrhunderts insbesondere mit Blick auf den Faschismus (der reguläre »Ausnahmestand«, in dem wir leben«) mit geschichtsphilosophischen Überlegungen zur »Herbeiführung des *wirklichen* Ausnahmestands« (Benjamin 1965 [1940]: 84; Hervorh. i.O.). Direkt zu Beginn bekennt sich Benjamin zum »historischen Materialismus«, dem er jedoch sogleich zu empfehlen scheint, »die Theologie« in Form des jüdischen Messianismus⁷ in seinen »Dienst« zu nehmen, um »es ohne weiteres mit jedem aufnehmen« zu können (Benja-

6 So auch die Einschätzung von Fetscher (2018: 72) diesbezüglich. Das ändert jedoch nichts an der unklaren Stellung des historisch materialistischen Geschichtsbegriffs zwischen ökonomischem Determinismus und politischem Aktivismus. Hobsbawm (2012 [2011]: 127) hingegen behauptet, dass ein »Determinismus« vom »Manifest der kommunistischen Partei« zwar »selbst nahegelegt« werde, aber: »Dort, wo es die Ebene der historischen Analyse verlässt und die Gegenwart betritt, ist es ein Dokument der Alternativen, der politischen Möglichkeiten und nicht der Wahrscheinlichkeiten oder Gewissheiten.«

7 »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum« siehe den gleichnamigen Aufsatz von Scholem (1970).

min 1965: 78).⁸ Hatten Marx und Engels die Religion noch pauschal als indirekte Form der Entfremdung offen abgelehnt, scheint Benjamin gerade den instrumentellen Nutzen bestimmter theologischer (genauer: jüdisch-messianischer) Vorstellungen für die Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse hervorzukehren. Entgegen dem Selbstverständnis der Begründer des historischen Materialismus werden hier ganz ausdrücklich, um es mit Löwith zu formulieren, Weltgeschichte und Heilsgeschehen miteinander verknüpft.

Aber zu welchem Zweck? Wozu Revolution? Die Antwort liefert Benjamins zweite These, die eine Definition von ›Glück‹ enthält. »Glück«, heißt es dort, »gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können« (Benjamin 1965: 79). Hier drängt sich sofort eine weitere Frage auf: Wenn nämlich Benjamins Auffassung von Glück allein auf unrealisierte Möglichkeiten der ›Vergangenheit‹ verweist, wie es die Verwendung des Konjunktivs Imperfekt (›hätte‹) nahelegt, was hat das dann mit dem Thema der Praxis des aktivierenden Trostspendens zu tun, die doch gerade den Zukunftsbezug als konstitutiven Bestandteil hat? Auch eine Revolution, die sich auf Sachverhalte bezieht, die irgendwann einmal hätten eintreten können, klingt zunächst nicht besonders plausibel, denn wer sollte sich dafür begeistern? Diese Bedenken lassen sich ausräumen, wenn der Status der vergangenen, nicht realisierten Möglichkeiten präzisiert wird. Makropoulos (1989: 8) weist darauf hin, dass das Glück für Benjamin »synonym mit dem ›Unabgeschlossenen‹ als solchem« sei. Daher orientierten sich die »Bilder von Glück [...] für Benjamin nicht an schlicht Vergangenen, das sich mit Gegenwärtigem konstituiert; sie orientieren sich vielmehr an der Konstellation des Gegenwärtigen mit einem unabgeschlossenen Vergangenen, nämlich der möglichen Zukunft vergangener Gegenwart« (Makropoulos 1989: 10).⁹

Die Möglichkeiten der Vergangenheit sind demnach nicht rein vergangene Möglichkeiten, sondern verweisen, insofern sie zugleich unabgeschlossene Möglichkeiten sind, auf ihre andauernde Realisierbarkeit und damit auf die Zukunft. Während also Benjamins Auffassung von Glück zunächst nur wenig mit der Zukunft bzw. mit einem Versprechen der Zukunft zu tun zu haben, ja vielmehr einem Versprechen der Vergangenheit,

- 8 Diese Interpretation ist keineswegs unumstritten. Insbesondere, dass Benjamin den ›historischen Materialismus‹ an dieser Stelle in Anführungszeichen setzt, hat manchen den Verdacht nahegelegt, dass er sich hier von einer bestimmten Ausprägung des historischen Materialismus distanzieren wollte (siehe dazu Zons/Nitschack 1980: 368). Dieses Bedenken ist sicherlich triftig; andererseits lässt sich, wie im Folgenden versucht wird, mit Blick auf andere Stellen der »Geschichtsphilosophischen Thesen« durchaus zeigen, dass Benjamin die Aufgabe des jüdischen Messianismus darin gesehen hat, das Kontinuum der Geschichte ›chokhaft‹ stillzustellen und damit eine Chance zur Revolution zu schaffen. Dann hätten wir es durchaus mit einer Instrumentalisierung der Theologie für den historischen Materialismus zu tun – eine Auffassung, die auch heute noch prominent vertreten ist (siehe Gagnebin 2011: 295 f.; Eiland/Jennings 2014: 659). Ohnehin wird hier davon ausgegangen, dass sich der Benjamin'sche Text gar nicht eindeutig interpretieren lässt (siehe dazu auch Fn. 14 dieses Beitrags).
- 9 Bereits bei Schweppenhäuser (1975: 7) heißt es: »Aber nichts, wollen Benjamins Reflexionen über den historischen Gegenstand bedeuten, ist unabgeschlossener als das Geschehene«. Zur Bedeutung des ›Unabgeschlossenen‹ für Benjamin siehe auch Tiedemann (1975: 86-89).

einem vergangenen Versprechen zu entsprechen scheint, lässt gerade der Aspekt der Unabgeschlossenheit die Zukunft als eine Realisierungschance für die noch unrealisierten Möglichkeiten erscheinen. Wenn Benjamin in einer späteren These die Revolution als »Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit«, als »Tigersprung ins Vergangene« (Benjamin 1965: 92, 90) bestimmt, dann dürfte damit genau diese Realisierungschance gemeint sein, die nur eine künftige Chance sein kann. Benjamins Aufgabe für den historischen Materialisten, »im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen« (Benjamin 1965: 82), bekräftigt diese Einschätzung, denn worauf, wenn nicht auf die Möglichkeit einer wesentlich besseren Zukunft, sollte die Hoffnung in diesem Zusammenhang verweisen? Dem entsprechen die letzten Sätze seines Textes, in denen der Messianismus nochmal seinen Auftritt hat: »Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde eine kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Benjamin 1965: 94).

Die Revolution (als Realisierungschance) dient demnach dazu, die nicht realisierten, aber unabgeschlossenen Möglichkeiten der Vergangenheit zu realisieren. Ist damit aber auch schon das Versprechen der Zukunft erfasst, wie es der hier vertretenen These zufolge für die ›kritische‹ Sozialtheorie charakteristisch ist? Genau genommen haben wir es bei Benjamin – implizit – mit *zwei* Zukunftsbezügen zu tun: Die künftige Revolution ist nicht mit der noch weiter in der Zukunft liegenden Realisierung der unabgeschlossenen vergangenen Möglichkeiten identisch. Wenn hier vom Versprechen der Zukunft die Rede ist, dann geht es um die fernere Zukunft der dann bereits realisierten, bis dahin noch unabgeschlossenen Möglichkeiten¹⁰ – und das Versprechen einer solchen Zukunft dient, wenn es auch nicht explizit gemacht wird, wiederum als Motivationsressource, um in näherer Zukunft aktiv, durch Revolution, die fernere Zukunft herbeizuführen.¹¹ Der jüdische Messianismus wird dabei als Erfüllungsgehilfe eingespannt, insofern ihm nämlich die Funktion zugewiesen wird, »das Kontinuum der Geschichte« zu durchbrechen oder in Benjamins kraftvollerer Formulierung: »aufzusprengen« (Benjamin 1965: 92). Denn nur so, indem der kontinuierliche Geschichtsverlauf gerade nicht kontinuierlich weiterläuft, sondern geradezu ›chokhaft‹ stillgestellt wird, eine Situation, die Benjamin als »›Jetztzeit« bezeichnet – nur so kann der »›Ausnahmestand«, in dem wir leben« (Faschismus) in den »wirklichen Ausnahmestand[.]« (Revolution) überführt und das Versprechen der Zukunft eingelöst werden (Benjamin 1965: 90, 84; Hervorh. i.O.). Insofern entspricht die »messianische[.] Stillstellung des Geschehens« der »revolutionären Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit« (Benjamin 1965: 92) und damit der Realisierungschance für die unabgeschlossenen vergangenen Möglichkeiten. Genau in diesem Sinne scheint der historische Materialismus auf die Theologie angewiesen zu sein, wie es Benjamin zu Beginn seiner Thesen andeutet.

10 Dies deckt sich mit den Ausführungen von Makropoulos (1989: 10), der vom »noch offene[n] Versprechen des Vergangenen« spricht.

11 Dieser doppelte Bezug auf eine nähere Zukunft (Revolution als Realisierungschance für die unabgeschlossenen vergangenen Möglichkeiten) und eine fernere Zukunft (Realisierung dieser Möglichkeiten) ist – so implizit wie bei Benjamin – auch in den Texten von Marx, Engels und Latour vorhanden.

Trotz seiner offenkundigen Priorisierung der Vergangenheit ist Benjamins mehr oder weniger impliziter Zukunftsbezug also nicht von der Hand zu weisen. Eine weitere, vielleicht letzte Herausforderung in dieser Hinsicht stellt jedoch die zwölfte These dar, in der Benjamin ausgehend von Nietzsche auf den Nutzen (auch den Nachteil?) der Historie eingeht. Wieder geht es also anscheinend um Vergangenheit, nicht um Zukunft. Benjamin wirft der Sozialdemokratie vor: »Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen«. Statt dem »Ideal der befreiten Enkel« zu folgen, möchte Benjamin hingegen das »Bild der geknechteten Vorfahren« hochhalten (Benjamin 1965: 88). Bestätigt sich hier nicht der Verdacht, der in den vorangegangenen Ausführungen gerade ausgeräumt werden sollte: dass Benjamin nämlich doch sehr viel stärker an der Vergangenheit als an der Zukunft interessiert ist? Mit anderen Worten, welche Funktion erfüllt die »Erinnerung« (Benjamin 1965: 81) an die unterdrückten Vorfahren für das aktivierende Trostspenden? Auch hier lässt sich leicht zeigen, dass der (erinnernde) Vergangenheitsbezug ohne den impliziten Bezug auf die Zukunft wenig plausibel wäre. Mit dem »Bild der geknechteten Vorfahren« geht es Benjamin keineswegs darum, die (fernere) Zukunft als möglichen Erfahrungsraum von bis dahin unterdrückten Möglichkeiten für irrelevant zu erklären; vielmehr scheint er damit weitere motivationale Ressourcen zur aktiven Herbeiführung gerade dieses künftigen Erfahrungsraums ausweisen zu wollen – und diese motivationalen Ressourcen sind der »Haß« und der »Opferwille[.]«, laut Benjamin »die Sehne der besten Kraft« (Benjamin 1965: 88).¹²

Das Versprechen der Zukunft, in ihr könne es zur Realisierung der unabgeschlossenen vergangenen Möglichkeiten kommen, verknüpft sich hier also mit einer zusätzlichen Motivationsquelle, um einer künftigen Revolution als Realisierungschance den Weg zu ebnen. Letztlich handelt es sich dabei um zwei Aspekte eines Sachverhalts. Denn die geknechteten Vorfahren gelten Benjamin insofern als geknechtet, als ihnen in der Vergangenheit die Realisierung gewisser Möglichkeiten versagt wurde, sodass das Bild von ihnen erstens zugleich ex negativo auf das Bild, ja das Versprechen einer wesentlich besseren Zukunft (Realisierung dieser Möglichkeiten) verweist und zweitens durch die Betonung der Knechtung Hass und Opferwille als zusätzliche motivationale Ressourcen für die aktive Herbeiführung dieser Zukunft (Revolution) zu mobilisieren versucht. Dies dürfte gemeint sein, wenn Benjamin schreibt: »Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als

12 So auch Marcuse (1965: 102), der jedoch den impliziten Zukunftsbezug nicht sieht. Dass Benjamins »Tigersprung ins Vergangene« zugleich einer in die Zukunft ist, um überhaupt realisiert werden zu können, habe ich zu zeigen versucht. Benjamin richtete sich nicht gegen das Zukünftige als solches, sondern gegen eine Zukunft, die als »Kontinuum« vorgestellt wurde (Benjamin 1965: v.a. 89-91). Mit dieser Kritik an der Vorstellung von Geschichte als kontinuierlichem Fortschritt entfernte er sich von Marx und Engels; nichtsdestotrotz hielt er an der Zukunft als einer »kleine[n] Pforte, durch die der Messias treten konnte«, fest, was allerdings gerade eine »Stillstellung« des geschichtlichen Kontinuums voraussetzte. Für diese unterschiedlichen Zukunftsbezüge hat Derrida die Begriffe »futur« und »avenir« vorgeschlagen, ohne sich allerdings an der Stelle explizit auf Benjamin zu beziehen (Derrida/Ferraris 2001 [1997]: 19).

die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt« (Benjamin 1965: 88).

Festzuhalten bleibt, dass auch bei Benjamin alle Elemente der Praxis des aktivierenden Trostes auftauchen: Unerträglich ist ihm der Istzustand des Faschismus, insofern darin der »Trümmerhaufen« vergangenen Leidens »unablässig«, bis in Benjamins Gegenwart hinein, »zum Himmel wächst« (Benjamin 1965: 85); die Zukunft hingegen verspricht eine wesentliche Besserung, indem sie die Realisierung vergangener, aber noch unabgeschlossener Möglichkeiten in Aussicht stellt. Dafür gilt es schließlich in einem revolutionären Kampf einzutreten, der zusätzlich durch die Erinnerung an vergangenes Leiden affektiv angeheizt wird. Wenn jedoch, wie Benjamin schreibt, »erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf« zufalle, »erst der erlösten Menschheit [...] ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden« sei – wenn »in der Vorstellung von Glück unveräußerlich die der Erlösung« mitschwingt, was »ebenso« für die »Vorstellung der Vergangenheit« gelte (Benjamin 1965: 79 f.), dann ist durchaus fraglich, ob die »Geschichtsphilosophischen Thesen« überhaupt ein auf Erden realisierbares Ziel im Blick haben. Dann scheint es vielmehr so, als wäre der Messianismus nicht nur eine Kraftquelle für eine irdische Revolution, sondern ein veritables Glaubensbekenntnis, das dem passivierenden Trost womöglich doch nähersteht.¹³ Was Benjamin dann – ganz im Gegensatz zu Marx und Engels – vorzuschweben scheint, ist keine Lösung im Hier und Jetzt; das Glück, das in der Realisierung der unabgeschlossenen vergangenen Möglichkeiten besteht, dürfte, wie Benjamin an diesen Stellen nahelegt, nur in der Erlösung im Jenseits zu haben sein.¹⁴

3.3 Latours Kampf um Gaia (2015)

Ein letzter Szenenwechsel – von der Mitte des 20. Jahrhunderts an den Anfang des dritten Jahrtausends. Der Faschismus ist kein Thema mehr, auch die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft, jedenfalls explizit, nicht – nun geht es um die drohende Klimakatastrophe, der Protagonist: Latour. Den Begründer der Akteur-Netzwerk-Theorie neben Marx, En-

13 Dass sich die Idee des Messianismus kaum mit revolutionärer Aktivität vereinbaren lässt, betont Scholem (1970: 138 f., 166 f.).

14 Zu dieser Auffassung tendiert ebenfalls Scholem (1972: 134). Die Entstehungsgeschichte der »Geschichtsphilosophischen Thesen« verleiht dem zusätzliche Plausibilität: Denn insofern in ihnen Benjamins »Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes sich vollzog« (Scholem 1972: 129), mag es wenig verwundern, wenn Benjamins Hoffnungen auf eine irdische Revolution zu dieser Zeit stark geschwächt waren. Zu einer ganz anderen Einschätzung gelangt Marcuse (1965: 100 f.), demzufolge »Benjamins Messianismus [...] mit herkömmlicher Religiosität nichts zu schaffen« habe, sondern hier »Erlösung ein materialistisch-politischer Begriff« sei: »der Begriff der Revolution« (Marcuse 1865: 105). Letztlich wird man jedoch sagen müssen, dass eine eindeutige Interpretation von Benjamins Anliegen schon deshalb nicht möglich ist, weil seine Ausführungen insgesamt zu vage bleiben. Wieder ist es Scholem (1980: 17), der dies gut auf den Punkt bringt, wenn er konstatiert, dass für Benjamin »Erlösung« [...] nicht nur gesellschaftliche Befreiung impliziert, sondern irgend etwas mehr«.

gels und Benjamin in die Reihe ›kritischer‹ Sozialtheoretiker:innen aufzunehmen, mag zunächst als ungewöhnlich erscheinen, hat er doch bekanntlich in *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* (2005) die von ihm sogenannte ›kritische Soziologie‹ durchgehend scharf kritisiert. Latour dennoch als einen Vertreter der ›kritischen‹ Sozialtheorie zu präsentieren, macht daher erstmal eine Rechtfertigung erforderlich.

Welche Schwierigkeiten hat Latour mit der ›kritischen Soziologie‹? Eine Antwort auf diese Frage sollte verständlich machen, in welchem Sinne er als ›kritischer‹ Sozialtheoretiker bezeichnet werden kann. Es sei vielleicht »an der Zeit, das berühmte Zitat von Marx auf die Füße zu stellen und zu sagen: ›Die Sozialwissenschaftler haben die Welt nur verschieden *verändert*; es kommt darauf an, sie zu *interpretieren*.«‹ ›Interpretieren‹ heißt hier, gerade »nicht im Vorhinein und *anstelle* der Akteure [zu] definieren, aus welcher Art von Bausteinen die soziale Welt besteht« (Latour 2007 [2005]: 75; Hervorh. i.O.). Vielmehr gehe es darum, wie die griffige Losung lautet, »follow the actors!«, also den Akteuren in ihren Konstruktionen der sozialen Wirklichkeit zu folgen (Latour 2007: 118). Ohne es ausdrücklich so zu benennen, lehnt Latour eine Soziologie ab, die (meistens implizit) eine »Hermeneutik des Verdachts« vertritt, wie sie Ricœur (1974 [1965]: 48) insbesondere mit Blick auf Freud, aber auch auf Nietzsche und Marx herausgearbeitet hat. Bei allen Unterschieden sei diesen drei Denkern gemeinsam, dass sie allesamt »mit dem Zweifel bezüglich der Illusionen des Bewußtseins« beginnen und »mit der List der Entschlüsselung« fortfahren. Passend dazu ist Latours Charakterisierung seiner Akteur-Netzwerk-Theorie: Ihre

»Aufgabe besteht darin, Akteure *als* Netzwerke von Vermittlungen *zu entfalten* – daher der Bindestrich im zusammengesetzten Wort ›Akteur-Netzwerk‹. Entfaltung ist nicht dasselbe wie ›bloße Beschreibung‹ noch wie ›Enthüllung‹ der ›sozialen Kräfte‹, die ›hinter‹ dem Rücken der Akteure ›am Werk sind.‹« (Latour 2007: 236; Hervorh. i.O.)

Die »stets auf der Lauer liegenden kritischen Soziologen«, mit Ricœur gesprochen, die Verdachtshermeneutiker:innen, ersetzen »die zu erklärenden Objekte durch irrelevante, Allzweck-›soziale-Kräfte‹ [...], die zu sehen die Akteure zu dumm sind oder die enthüllt zu sehen sie nicht ertragen«. ›Entfalten‹ hingegen bedeutet,

»daß durch den Bericht, der die Untersuchung abschließt, die Anzahl der Akteure möglicherweise vergrößert wird; das Spektrum der Existenzformen, die die Akteure zum Handeln bringen, möglicherweise erweitert wird; die Anzahl der Objekte, die an der Stabilisierung von Gruppen und Agenzien beteiligt sind, möglicherweise vervielfältigt wird; und die Kontroversen über umstrittene Tatsachen möglicherweise aufgezeichnet werden« (Latour 2007: 238 f.).

›Entfalten‹ heißt mit anderen Worten: der vermeintlichen (dreidimensionalen) ›Tiefe‹ der ›kritisch-soziologischen‹ Erklärungen die (zweidimensionalen) ›Flächen‹ von geradezu kartographischen Aufzeichnungen entgegenzuhalten, die überhaupt erstmal registrieren sollen, wer oder was als sozialer Akteur in Frage kommt – eine Aufgabe, die Latour auch

als »*reassembling the social*« bezeichnet (Latour 2007: 297, 22; Hervorh. i.O.). Durch diese grundlegende Infragestellung der sozialtheoretischen Tradition gelangt die Latour'sche Akteur-Netzwerk-Theorie zu einer theoretischen Innovation, die den deutschen Titel des Buchs *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* durchaus rechtfertigt: Sie öffnet den Gesellschaftsbegriff für ganz unterschiedliche ›Aktanten‹, neben menschlichen auch für nicht-menschliche Entitäten.

Nur: Wozu soll das gut sein – eine ›flache‹ Soziologie? Warum Marx auf die Füße stellen? Das Soziale neu versammeln? An einer bereits zitierten Stelle heißt es ausführlicher: »Aus wissenschaftlichen, politischen und sogar moralischen Gründen ist es wichtig, daß die Forscher nicht im vorhinein und *anstelle* der Akteure definieren, aus welcher Art von Bausteinen die soziale Welt besteht« (Latour 2007: 75; Hervorh. i.O.). Trotz seiner Kritik der ›kritischen Soziologie‹ und seiner Priorisierung der Interpretation gegenüber der Veränderung ist Latour keineswegs an einer reinen Wissenschaft interessiert; ihn bewegen durchaus auch politische und moralische Fragen. So überrascht es nicht, dass sich das Schlusskapitel seines Buchs der »Frage nach politischer Relevanz« (Latour 2007: 427) der Akteur-Netzwerk-Theorie widmet. Darin wird deutlich, dass Latour zwar die ›kritische Soziologie‹ im besagten Sinne ablehnt, das aber nicht für die Gesellschaftskritik als solche gilt. Er unterscheidet zwischen »kritischer Distanz« und »kritischer Nähe«. Erstere, charakteristisch für die ›kritischen Soziolog:innen‹, komme ihm »stets wie ein extremer Fall von Masochismus vor, eine pervertierte Weise, nach einer sicheren Niederlage Ausschau zu halten«, da sie stets nur betone, »daß hinter all den verschiedenen Fragen die alles umfassende Präsenz desselben Systems liegt, desselben Imperiums, derselben Totalität«. Die ›kritische Distanz‹ läuft demnach zwangsläufig auf eine politische Kapitulation hinaus, wohingegen die ›kritische Nähe‹ »sehr viel klüger« davon ausgehe,

»daß Handeln nur in einem Territorium möglich [ist], das geöffnet, flach gehalten, redimensioniert worden ist, so daß Formate, Strukturen, Globalisierung und Totalitäten innerhalb winziger Leitungen zirkulieren und sie für jede Anwendung auf Massen verborgener Potentialität zurückgreifen müssen. Ansonsten gibt es keine Politik, denn kein Kampf wurde je gewonnen, wenn er nicht auf neue Kombinationen und überraschende Ereignisse zurückgreifen konnte.« (Latour 2007: 432 f.)

Die ›kritische Nähe‹, Latours Kritik der Wahl, tut letztlich nichts anderes, als was wir bereits gesehen haben: das Soziale neu versammeln. Als Kritiker der ›kritischen Soziologie‹ ist der Akteur-Netzwerk-Theoretiker also keineswegs zugleich ein Kritiker der Gesellschaftskritik insgesamt; vielmehr hege er selbst »ein politisches Projekt« (Latour 2007: 434). Dieses Projekt bestehe darin, so Latour ganz am Ende seines Buchs, für »die Neuankömmlinge« des Sozialen »einen legitimen Platz finden zu wollen« (Latour 2007: 451). Wer diese ›Neuankömmlinge‹ sind, erfahren wir an dieser Stelle nicht, und doch gibt er in *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* mehrere Hinweise darauf, welches Grundproblem den Ausgangspunkt für seine Überlegungen darstellt – es sind »die verschiedenen ökologischen Krisen« (Latour 2007: 436) unserer Zeit.

Sie stehen zehn Jahre später im Zentrum der »Acht Vorträge über das neue Klimaregime«, die unter dem Titel *Kampf um Gaia* (2015) erschienen sind. Darin versucht Latour zu demonstrieren, dass eine derartige ›kritische Nähe‹, die eine Erweiterung des Gesellschaftsbegriffs auch auf nicht-menschliche Entitäten zur Konsequenz hat, sich zur wissenschaftlichen Analyse und politischen Intervention hinsichtlich einer gegenwärtig hochrelevanten globalen Herausforderung besonders gut eignet. Damit kehren wir zugleich zum Thema der vorliegenden Untersuchung zurück: zur Praxis des aktivierenden Trostspendens.

In *Kampf um Gaia* konstatiert Latour, dass es im »Anthropozän« zu einem Novum gekommen sei, dass nämlich die »Erde« mit all ihren nicht-menschlichen Entitäten, lange schon Gegenstand des »Raubbaus« durch den Menschen, nun wiederum »uns die Existenz absprechen« könne. Wir lebten daher – wie Latour in Bezug auf Hobbes, vor allem aber auf Schmitt konstatiert – in einem Kriegszustand, der an ganz unterschiedlichen »Stätten« auftrete, »an denen radikal fremde Entitäten die wechselseitige existentielle, ›Negierung‹ praktizieren«. ¹⁵ Wenn Latour von »Gaia« spricht, dann scheint er genau diesen polyterritorialen Kriegszustand zu meinen (Latour 2017: 401-403). Der theoretischen Struktur nach entspricht dieser Kriegszustand dem ›mehr oder minder versteckten Bürgerkrieg‹ bei Marx und Engels bzw. dem regulären ›Ausnahmestand‹ bei Benjamin: Zunächst einmal müssten wir nämlich »anerkennen, daß wir uns im Krieg befinden«; es gehe darum, »von einem scheinbaren Friedensregime überzuwechseln zu einem möglichen Friedensregime« (Latour 2017: 383; Hervorh. i.O.). Wenn wir Latours theoretischer Entwicklung von 2005 bis 2015 folgen, dann lässt sich feststellen, dass nun auch er dem Lager der Verdachtshermeneutiker:innen beigetreten zu sein scheint, entsprechen doch seine Ausführungen über ›Gaia‹ weniger der Sicht der ›Aktanten‹ selbst als einer Beobachterkategorie des ›kritischen‹ Sozialtheoretikers. Denn wenn die Anerkennung des postulierten Kriegszustands eingefordert wird, wie Latour es hier tut, dann werden ja doch, um es mit Ricœur zu sagen, die (vermeintlichen) Illusionen des Bewusstseins mit der List der Entschlüsselung konfrontiert.

Fest steht, dass wir es hier mit Latours Diagnose eines nichtwünschenswerten Istzustands, mit seiner Gesellschaftskritik zu tun haben. Im ›Anthropozän‹ sprechen sich menschliche und nicht-menschliche Entitäten (»der Thunfisch und das CO₂, der Meeresspiegel, die Pflanzenknollen oder die Algen« als die ›Neuankömmlinge‹, von denen oben die Rede war) gegenseitig ihre Existenz ab (Latour 2017: 384). Der Akteur-Netzwerk-Theoretiker vertritt die Auffassung, dass erst die »Anerkennung des Kriegszustands« im Angesicht der menschengemachten Klimakrise den »Eintritt in Friedensverhandlungen« ermögliche (Latour 2017: 398). Wie bei Marx und Engels (und Benjamin?) ist demnach auch Latours Krisendiagnose keineswegs resignativ. Vielmehr geht er davon aus, dass

15 Vgl. dazu Schmitt (2015 [1932]). Werber (2016) zufolge war der späte Latour ein veritabler Schmitt-Schüler; Gertenbach (2016: 282) hingegen bemüht sich um eine differenziertere Einschätzung der jüngeren politisch-theoretischen Arbeiten Latours, die er in einem »Spannungsfeld zwischen einer taktvollen Kunst der Diplomatie und einer antagonistischen, gar kriegerischen Entscheidungstheorie« verortet.

ein Frieden, eine Versöhnung zwischen den menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten durchaus zustande kommen kann – in der Zukunft versteht sich. Das »Ideal der Universalität«, laut Latour heute im »alten Klimaregime« »noch nicht realisiert«, erweist sich somit als sein Versprechen der Zukunft, das zur Aktivität, zu einem »neuen Klimaregime« motivieren soll, welches wiederum mit der ›Anerkennung des Kriegszustands‹ und dem ›möglichen Friedensregime‹ identisch ist. So richtet sich Latour direkt an sein Publikum: »Statt sich einzubilden, keine Feinde zu haben, weil Sie unter dem Schutz einer (vorgeblich unpolitischen) NATUR stehen, *bestimmen Sie Ihre Feinde und stecken Sie das Territorium ab, das Sie bereit sind zu verteidigen*« (Latour 2017: 414; Hervorh. i.O.).¹⁶

Das Versprechen einer universalen Versöhnung, weder eines scheinbaren noch eines möglichen, sondern eines wirklichen Friedensregimes¹⁷ in der Zukunft geht also ganz unmittelbar mit der Forderung einher, diese Zukunft selbst aktiv herbeizuführen – nicht »zwangsläufig«, aber nötigenfalls mit Gewalt (Latour 2017: 401). Latours Plädoyer für eine »Repolitisierung der Ökologie« (Latour 2017: 379) hat seine Äquivalente in Marx' und Engels' ›offener Revolution‹ sowie Benjamins ›wirklichem Ausnahmezustand‹. An die Stelle der arbeitenden Klasse und der Bourgeoisie bzw. den Faschisten treten in Latours offenem Krieg die »Modernen« und die »Erdverbundenen«: Während ersteren jegliche Reflexivität in Bezug auf die materiellen Voraussetzungen ihres Überlebens fehle, seien letztere für genau diese Voraussetzungen besonders sensibel und agierten daher auch als deren Repräsentant:innen im Krieg (Latour 2017: 423-426). Als ›kritischer‹ Sozialtheoretiker positioniert sich auch Latour eindeutig: auf der Seite der ›Erdverbundenen‹ – gegen die ›Modernen‹. Indem nun beide Seiten sich auf Augenhöhe, in Schmitts (2017 [1963]: 40 f.) Worten, als »gerechte Feinde« begegneten, habe die Anerkennung des Kriegszustands gerade keine »Ausrottungskriege zur Folge«, sondern berge immerhin die *Chance* auf Frieden: »Die Konflikte hätten sich nie zu so radikaler Vernichtung ausgeweitet, wären sie als Kriege angesehen worden, in denen die *andere Partei* ihrerseits imstande ist, die Existenz der Angreifer zu gefährden« (Latour 2017: 404 f.; Hervorh. i.O.).¹⁸

Die Anrufungspraxis in *Kampf um Gaia* ist strukturell mit der im »Manifest der kommunistischen Partei« und den »Geschichtsphilosophischen Thesen« identisch – es ist die Praxis des aktivierenden Trostes inklusive allen dafür konstitutiven Elementen. Dem bereits bestehenden, aber noch anzuerkennenden Krieg der ›Klimakatastrophe‹ (unerträglicher Istzustand) wird die Vision eines wirklichen ›Klimafriedens‹ in der Zukunft (Ver-

16 Diese aktivierende Anrufung steht in bemerkenswertem Kontrast zu Latours Ausführungen in *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*: »Wo politisches Handeln vorwärtsschreiten muß, sollten Soziologen zögern« (Latour 2007: 288).

17 Die Bezeichnung ›wirkliches Friedensregime‹ taucht so bei Latour nicht auf.

18 Diese von Schmitt inspirierte Argumentationsfigur, dass die Moralisierung von Politik (ein eindeutiges ›Wahr‹ und ›Falsch‹) letztlich auf die physische Vernichtung des Feindes hinauslaufen müsse, ist keineswegs so selbstverständlich, wie Latour tut. Und selbst wenn man das Ermöglichungsverhältnis zwischen der Anerkennung des Kriegszustands und der Aufnahme von ›diplomatischen Beziehungen‹ akzeptiert, wird in *Kampf um Gaia* nicht so recht klar, wie aus Krieg plötzlich Diplomatie werden soll.

sprechen einer wesentlich besseren Zukunft) entgegengehalten, deren Verwirklichung jedoch einen offenen Kampf der ›Erdverbundenen‹ gegen die ›Modernen‹ erfordert (aktive Herbeiführung der versprochenen Zukunft). Auch Latour spendet also Trost, aktivierenden Trost. Doch wird man konstatieren müssen, dass sich seine Anrufung mindestens in einem Punkt wesentlich von Marx', Engels' und Benjamins Texten unterscheidet: Denn während die kommunistische Revolution, ist sie einmal gescheitert, noch zu einem späteren Zeitpunkt gelingen, sie also zumindest prinzipiell aufgeschoben und ihr Versprechen der Zukunft aufrechterhalten werden kann, gilt das für die ›Klimarevolution‹ nicht. Diese ist gerade nicht aufschiebbar, ihr Zukunftsversprechen vielmehr endgültig, ist sie doch die *letzte* Chance, um die (existentiellen) Voraussetzungen für die »Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden« (Jonas 1979: 36) in die Zukunft zu retten. Daher auch die Dringlichkeit der Anrufung, die Betonung des Jetzt (oder Nie), die in diesem Ausmaß weder bei Marx und Engels noch bei Benjamin zu finden ist. Das Scheitern der kommunistischen Revolution endet nicht zwangsläufig in der Katastrophe, das Scheitern der ›Klimarevolution‹ schon.¹⁹ Haben wir, so gesehen, nicht ein existentielles Interesse daran, dieses Jetzt, diese unsere Gegenwart so lange wie nur möglich auszudehnen?

4 Schluss – oder: it's all about death?

Die vorhergehenden Analysen haben zu plausibilisieren versucht, dass die Praxis des aktivierenden Trostes, wie sie für die Konsolationsschriften der Antike charakteristisch ist, auch in Texten der ›kritischen‹ Sozialtheorie wiederkehrt. Während das ›Könnens-Bewusstsein‹ in der Antike noch nicht auf die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse zielte, sondern sich lediglich auf das empirisch Feststellbare richtete (Meier 1980), wird die Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert als verfügbarer Gegenstand behandelt, der gerade nicht als etwas Natürliches und Ewiges hingenommen werden muss, sondern aktiv verändert werden kann (Koselleck 1979). Diese historische Differenz kommt in den unterschiedlichen Formen des aktivierenden Trostspendens zum Ausdruck: Hat sich Seneca als Vertreter der antiken Konsolatorik noch dem ›seelischen Leiden‹ Marcias zugewandt, sie mit dem Versprechen ihres ›Seelenheils‹ in der Zukunft zur aktiven

19 Ersteres ist im Falle Benjamins allerdings begründungsbedürftig, spricht er doch mit Blick auf den Faschismus von »eine[r] einzige[n] Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm [i.e. dem Engel der Geschichte, JS] vor die Füße schleudert« (Benjamin 1965: 85). Laut seiner Diagnose ist die Katastrophe bereits eingetreten. Inwiefern es sich dabei um eine Katastrophe handelt, wie sie spezifisch für die Idee des jüdischen Messianismus ist, wonach die Erlösung selbst auf katastrophale Weise erfolgt, Erlösung und Katastrophe also untrennbar miteinander verknüpft sind (Scholem 1970: 130 f.), bleibt allerdings unklar. So oder so: Was dieses Katastrophenverständnis von dem der ›Klimakatastrophe‹ unterscheidet, ist die (Nicht-)Endgültigkeit des Ergebnisses: Denn während hier nach der vollständigen Realisierung nichts mehr zu retten ist, scheint die unablässig Trümmer anhäufende Katastrophe des Faschismus auch noch *in der Zukunft* Chancen zur Revolution zu bieten. So legen es jedenfalls die bereits zitierten Schlussätze der *Geschichtsphilosophischen Thesen* nahe: »Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde eine kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Benjamin 1965: 94).

Herbeiführung dieser Zukunft aufgefordert, adressieren die behandelten ›kritischen‹ Sozialtheoretiker Kollektive, die nun dazu angehalten werden, durch Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse eine ›pathologische Gesellschaftsverfassung‹ zugunsten einer ›heilen Gesellschaft‹ selbsttätig zu überwinden. Klassisch für diese Anrufungsstruktur ist Marx' und Engels' »Manifest der kommunistischen Partei« (1848), aber auch spätere ›kritisch‹-sozialtheoretische Schriften enthalten alle für den aktivierenden Trost konstitutiven Elemente, wie es sich für Benjamins »Geschichtsphilosophische Thesen« (1940) und Latours *Kampf um Gaia* (2015) zeigen ließ. Sicherlich kann man dieser Interpretation entgegenhalten, dass die behandelten Texte faktisch, wenn überhaupt, nur im passivierenden Sinne Trost spenden: Es mag tröstlich sein, sich in die unterschiedlichen Schichten von Benjamins »Geschichtsphilosophischen Thesen« hineinzuarbeiten oder mit Blick auf Marx' und Engels' Aufruf zur proletarischen Revolution in ›Erinnerungen‹ an eine vermeintlich bessere, weil bewegte Zeit zu schwelgen – mit gesellschaftstransformierender Aktivität hat das alles jedoch kaum etwas zu tun. Dieser Einwand mag zutreffend sein; er ändert aber nichts daran, dass die untersuchten Anrufungen selbst – abgesehen von ihrer Rezeption – auf die Aktivierung ihres jeweiligen Lesepublikums abzielen scheinen und somit der Praxis des aktivierenden Trostspendens entsprechen. So gesehen ergibt sich eine neue Perspektive auf das Verhältnis der ›kritischen‹ Sozialtheorie zum Trost: Schien es sich dabei bislang vor allem um ein Ablehnungsverhältnis zu handeln, was noch die jüngsten Ausführungen von Engelmeier (2023: 20) über Adorno bestätigen,²⁰ ergibt sich ein deutlich differenzierteres Bild, sobald man unterschiedliche Formen der Trostpraxis – passivierend und aktivierend – auseinanderhält.

Die Strukturelemente – unerträglicher Istzustand, das Versprechen einer wesentlich besseren Zukunft sowie die Aufforderung zur kämpferischen Herbeiführung dieser Zukunft – sind in allen Fällen des aktivierenden Trostspendens identisch, nur in ihren konkreten Inhalten unterscheiden sie sich: Was bei *Marx und Engels* der ›mehr oder weniger versteckte Bürgerkrieg‹ der bürgerlich-kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die Verheißung einer ›kommunistischen Gesellschaft‹ und der Aufruf zur ›offenen Revolution‹ sind, sind bei *Benjamin* der reguläre ›Ausnahmestandard‹ des Faschismus, die Aussicht auf eine künftige Erlösung und der dafür erforderliche ›wirkliche Ausnahmestandard‹ (so gegensätzlich auch ihre jeweiligen Bewertungen des ›Fortschritts‹ sein mögen) – und bei *Latour* ›Gaia‹ als der noch anzuerkennende Kriegszustand zwischen den Menschen und ihren nicht-menschlichen, planetarischen Lebensvoraussetzungen, das Versprechen eines ›Klimafriedens‹ und

20 Engelmeier (2023: 20) zufolge lehnt Adorno den (passivierenden) Trost deshalb vehement ab, weil dieser »eher ein Stillstellen von Kritik ist und damit die Aufgabe der Philosophie, namentlich der kritischen Theorie, konsequent unterläuft«. Dies erinnert deutlich an Marx' und Engels' Ablehnung des religiösen Trostes und ist im Rahmen einer ›kritisch‹-sozialtheoretischen Position nur konsequent. Wenn Engelmeier in ihrer geradezu dekonstruktiven Adorno-Lektüre an diesem doch noch einen heimlichen Willen zum Trost entdeckt, den sie auf die Formel »Trost in der Trostlosigkeit« bringt (so auch der Titel ihres Aufsatzes), entfernen wir uns aus dem Bereich der ›kritischen‹ Sozialtheorie in dem in Fußnote 1 präsentierten Sinn: Die politisch-praktische Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse wird dann gerade nicht mehr beabsichtigt. »Trost in der Trostlosigkeit« – so ließe sich auch Simmels passivierendes Trostverständnis paraphrasieren.

die ›Repolitisierung der Ökologie‹. Ein weiterer Unterschied besteht in der Frage nach der Endgültigkeit der vorgestellten Zukunft: Bestehen noch weitere Chancen zur Verwirklichung des wesentlich Besseren, wenn das an sie geknüpfte Versprechen erstmal doch nicht eingelöst wird, die geforderte ›Revolution‹ also zunächst ausbleibt? Die Schreckensvision von Latour könnte drastischer nicht sein: Ist die Möglichkeit einer universalen Versöhnung einmal verspielt und damit die Katastrophe eingetreten, gibt es definitiv kein Zurück – und mehr noch: kein Nach vorne. Eine solche Definitivität des Scheiterns schwebt den historischen Materialisten nicht vor: Ist es nicht gelungen, die ›kommunistische Gesellschaft‹ zu errichten, muss das nicht für alle Ewigkeit so bleiben. Dieser Unterschied ändert jedoch nichts daran, dass auch Latour aktivierend Trost spendet – nur eben mit deutlich erhöhter Dringlichkeit im Appel, die sich aus einer eigentümlichen Kombination aus Zukunftsversprechen und Verzweiflung angesichts dessen, was auf dem Spiel steht, ergibt.

Zum Schluss soll noch kurz einer weiteren Frage nachgegangen werden: Gibt es womöglich einen ›tieferen‹ sachlichen Grund, weshalb sich die Praxis des aktivierenden Trostspendens offenbar so gut für die politisch-praktischen Vorhaben von Marx, Engels, Benjamin und Latour eignet – und weniger das passivierende Trostspenden? Aus meiner Sicht gibt es einen solchen Grund, und dieser besteht in der Bedeutung, die dem *Tod* in den behandelten Texten mehr oder weniger explizit beigemessen wird. Simmel – als Vertreter der passivierenden Trostpraxis – hatte ja behauptet, dass der Mensch an der ›Sinnlosigkeit und Eingeschränktheit des Lebens‹ verzweifelt, die wiederum auf dessen Endlichkeit zurückzuführen sei. Demnach ist die *prinzipielle Unausweichlichkeit des menschlichen Todes* die Hauptursache für die menschliche Verzweiflung, die zu überwinden die Aufgabe des (passivierenden) Trostes ist. Auch bei den ›kritischen‹ Sozialtheoretikern spielt der Tod eine zentrale Rolle, aber in einem ganz anderen Sinne als bei Simmel: Ihnen geht es nicht um den prinzipiell unausweichlichen menschlichen Tod als solchen, sondern um den *vorzeitigen menschlichen Tod*, der aus ihrer Sicht zum einen normativ nicht wünschenswert und zum anderen gesellschaftlich erzeugt und daher prinzipiell vermeidbar ist (vgl. Schultz 2022).

Was im »Manifest der kommunistischen Partei« nicht so klar zur Geltung kommt, spricht Engels drei Jahre zuvor in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1945) ganz offen aus: Er moniert den »heimtückischen Mord«, wonach die elenden Arbeits- und Lebensverhältnisse des Proletariats zu einem langsamen, aber doch immer noch vorzeitigen Tod der Betroffenen führen (Engels 1972: 325). Dazu passt Marx' (1968: 512) Äußerung in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten: »Die Verwirklichung der Arbeit [ihre Entfremdung] erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht wird.«²¹ Noch deutlicher, wenn auch implizit, ist Benjamin

21 Noch 1867, im ersten Band des *Kapitals*, stellt Marx (1968 [1867]: 420) einen kausalen Zusammenhang zwischen Entfremdung und vorzeitigem menschlichen Tod her, diesmal mit empirischen Daten unterfüttert: »Wie eine offizielle ärztliche Untersuchung im Jahre 1861 nachwies, sind, von Lokalmständen abgesehen, die hohen Sterblichkeitsraten vorzugsweise der außerhäuslichen Beschäftigung der Mütter geschuldet und der daher entspringenden Vernachlässigung und Mißhandlung der Kinder, u. a. unpassender Nahrung, Mangel an Nahrung, Fütterung mit Opiaten usw., dazu die unnatürliche Entfremdung der Mütter gegen ihre Kinder, im Gefolge davon absichtliche Aushungerung und Vergiftung«.

mit der Problematik des vorzeitigen menschlichen Todes befasst, geht es ihm doch um die Überwindung des Faschismus, dessen Opfer er schließlich selbst wurde.²² Bei Latour wiederum erreicht diese Problematik geradezu planetarische Dimensionen: Die drohende Klimakatastrophe stellt letztlich nicht ›nur‹ den vorzeitigen Tod einiger oder vieler Menschen, sondern den vorzeitigen Tod der gesamten Menschheit in Aussicht, denn Latour zufolge bekriegen wir Menschen im ›Anthropozän‹ die ›Erde‹ und damit zugleich die materiellen Voraussetzungen unserer eigenen Existenz.

Am Ende sortieren sich ganz unterschiedliche, ja geradezu diametral entgegengesetzte Weltverhältnisse entlang der Frage nach der Bedeutung des menschlichen Todes. Ist der menschliche Tod als solcher unausweichlich, muss man sich mit ihm abfinden – Passivität ist, so legen es jedenfalls Simmels Überlegungen nahe, das Gebot der letzten Stunden. Mit dem vorzeitigen menschlichen Tod muss man sich hingegen gerade nicht abfinden: Die Anzahl der letzten Stunden hängt von der Gesellschaftsverfassung ab – und diese lässt sich in der Neuzeit durchaus aktiv gestalten. Vor diesem Hintergrund erweisen sich die politischen Interventionen von Marx, Engels, Benjamin oder Latour als plausibel. Es wird verständlich, weshalb die ›kritische‹ Sozialtheorie mit ihrem Versprechen einer wesentlich besseren Zukunft die Angerufenen zur selbsttätigen, ja kämpferischen Herbeiführung dieser Zukunft zu motivieren versucht, weshalb sie, kurzum, sich der Praxis des aktivierenden Trostspendens bedient, wie sie ebenfalls die antiken Konsolationsschriften auszeichnet. Ob nun aber aktivierend oder passivierend, emotionalisierend oder ernüchternd – für alle behandelten Autoren gilt: it's all about death!

Danksagung: Ich danke den Gutachter:innen und Herausgeber:innen für ihre vielen hilfreichen kritischen Anmerkungen und Änderungsvorschläge.

22 Der vorzeitige menschliche Tod war übrigens auch für andere Vertreter:innen der Kritischen Theorie von zentraler Bedeutung, etwa für Horkheimer (1987 [1931/1934]: 345 f.; Hervorh. i.O.): »Alle müssen sterben – gewiß, aber nicht alle sterben gleich. [...] Was *nach* dem Tod kommt, weiß ich nicht, aber was *vor* dem Tode liegt, spielt sich in der kapitalistischen Gesellschaft ab.« *Dass* alle sterben müssten, die Unvermeidlichkeit des menschlichen Todes, hatte Heidegger zum Zentrum seiner Existentialontologie gemacht, die jedoch aus der Sicht von Horkheimer, Adorno, u. a. nur von der »Ungleichheit der Lebenschancen« in kapitalistischen Verhältnissen ablenkte (Schmid Noerr 1990: 232 f.). Mit dieser Kritik hat sich die Kritische Theorie also von einer spezifischen Auffassung, nicht aber von der Todesthematik insgesamt losgelöst: an die Stelle des unvermeidlichen trat das gesellschaftlich erzeugte und daher prinzipiell vermeidbare vorzeitige Lebensende. Hinzu kommt die Frage nach der »Abschaffung des Todes«, die als »neuralgischer Punkt der Kritischen Theorie« angesehen werden kann (Schmid Noerr 1990). Etwas anderes ist das Verhältnis der Todesauffassungen von Heidegger und Simmel, die einander sachlich deutlich näher zu stehen scheinen; siehe dazu Susman 1959: 25 f.

Literatur

- Althusser, Louis (1977 [1970]): »Ideologie und ideologische Staatsapparate«. In: Ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg/Berlin: VSA.
- Benjamin, Walter (1965 [1940]): »Geschichtsphilosophische Thesen«. In: Ders.: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 78-94.
- Derrida, Jacques/Ferraris, Maurizio (2001 [1997]): *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity Press.
- Duden (2015): *Deutsches Universalwörterbuch*. Berlin: Dudenverlag.
- Eiland, Howard/Jennings, Michael W. (2014): *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge, MA/London: The Belknap Press.
- Engelmeier, Hanna (2023): »Trost in der Trostlosigkeit«. In: Eggers, Michael/Robanus, Adrian (Hg.): *Tropik der Theorie. Zur rhetorischen Struktur der Theorie nach deren proklamiertem Ende*. Berlin: Metzler, S. 19-34.
- Fetscher, Iring (2018): *Marx. Eine Einführung*. Berlin: Suhrkamp.
- Gagnebin, Jeanne Marie (2011): »Über den Begriff der Geschichte«. In: Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 284-300.
- Gertenbach, Lars (2016): »Politik – Diplomatie – Dezinionismus. Über das Politische in den neueren Schriften von Bruno Latour«. In: *Soziale Welt* 67(3), S. 281-297.
- Hobsbawm, Eric (2012 [2011]): *Wie man die Welt verändert. Über Marx und den Marxismus*. München: Hanser.
- Hölscher, Lucian (2016): *Die Entdeckung der Zukunft*. Göttingen: Wallstein.
- Horkheimer, Max (1987 [1931/1934]): »Dämmerung. Notizen in Deutschland«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2., hg. v. Schmid Noerr, Gunzelin. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 309-452.
- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kassel, Rudolf (1958): *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*. München: C.H. Beck.
- Koselleck, Reinhart (1979): »Über die Verfügbarkeit der Geschichte«. In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 260-277.
- Kracauer, Siegfried (1966 [1964]): »Diskussion zu ›Surrealismus und Gnosis«. In: Iser, Wolfgang (Hg.): *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Kolloquium Köln 1964. Vorlagen und Verhandlungen*. München: Fink, S. 429-442.
- Kurth, Thomas (1994): *Senecas Trostschrift an Polybius. Ein Kommentar*. Stuttgart/Leipzig: B. G. Teubner.
- Latour, Bruno (2007 [2005]): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2017 [2015]): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.
- Löwith, Karl (1953 [1949]): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Makropoulos, Michael (1989): *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand? Walter Benjamins Theorie der Moderne*. München: Fink.
- Marcuse, Herbert (1965): »Nachwort«. In: Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 97-107.
- Marx, Karl (1976 [1843/44]): »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.« In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 378-391.
- Marx, Karl (1968 [1844]): »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844«. In: *Marx-Engels-Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil. Berlin: Dietz, S. 465-588.
- Marx, Karl (1962 [1867]): *Das Kapital. Band I. Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23. Berlin: Dietz, S. 11-802.

- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1990 [1848]): »Manifest der kommunistischen Partei«. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 4. Berlin: Dietz, S. 459-493.
- Meier, Christian (1980): »Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens: Das ›Könnens-Bewußtsein‹ des 5. Jahrhunderts v. Christus«. In: Ders.: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 435-499.
- Oppolzer, Alfred (1997): »Entfremdung«. In: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 3. Hamburg: Argument, S. 460-469.
- Ricœur, Paul (1974 [1965]): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmid Noerr, Gunzelin (1990): »Abschaffung des Todes? Ein neuralgischer Punkt der Kritischen Theorie«. In: Ders.: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 230-275.
- Schmitt, Carl (2015 [1932]): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2017 [1963]): *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Scholem, Gershom (1970): »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«. In: Ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt a.M., S. 121-167.
- Scholem, Gershom (1972): »Walter Benjamin und sein Engel«. In: Unseld, Siegfried (Hg.): *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Walter Benjamin*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 87-138.
- Scholem, Gershom (1980): »... und alles ist Kabbala«. *Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews*. München: edition text + kritik.
- Schultz, Jakob (2022): »Das Problem sozialer Ordnung und der Tod. Über das Verschwinden des Todes aus der Theoriegeschichte«. In: Schönefeld, Daniel/von Gahlen-Hoops, Wolfgang (Hg.): *Soziale Ordnungen des Sterbens*. Bielefeld: transcript, S. 21-51.
- Schweppenhäuser, Hermann (1975): »Praesentia praeteritorum«. In: Bulthaupt, Peter (Hg.): *Materialien zu Benjamins Thesen ›Über den Begriff der Geschichte‹*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-22.
- Seneca, L. Annaeus (1992): »Ad Marciam de consolatione – Trostschrift für Marcia«. In: Ders., *Die kleinen Dialoge*, Bd. 1, hg. v. Fink, Gerhard. München/Zürich: Artemis und Winkler, S. 310-387.
- Simmel, Georg (1999 [1918]): *Lebensanschauung*. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 16, hg. v. Fitz, Gregor/Rammstedt, Otthein. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 209-425.
- Simmel, Georg (2004): »Aus dem nachgelassenen Tagebuche«. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Bd. 20, hg. v. Karlsruhen, Torge/Rammstedt, Otthein. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 261-296.
- Susman, Margarete (1959): *Die geistige Gestalt Georg Simmels*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Tiedemann, Rolf (1975): »Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?«. In: Bulthaupt, Peter (Hg.): *Materialien zu Benjamins Thesen ›Über den Begriff der Geschichte‹*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 77-121.
- Werber, Niels (2016): »Der letzte Κατέχων oder: Das Übel der Differenzierung. Latour, Luhmann, Schmitt«. In: *Soziale Welt* 67(3), S. 267-279.
- Zons, Raimar/Nitschack, Horst (1980): »Walter Benjamins ›Thesen über den Begriff der Geschichte‹. Ein Kommentar«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34(3), S. 361-384.

Anschrift:

Jakob Schultz
 Universität Bayreuth
 Soziologie/GW II
 Universitätsstr. 30
 95447 Bayreuth
 jakob.schultz@uni-bayreuth.de