

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 1

2020

Cover Page

Derek Boothman

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Boothman, Derek, Cover Page, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/1>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Cover Page

Abstract

Cover Page

Keywords

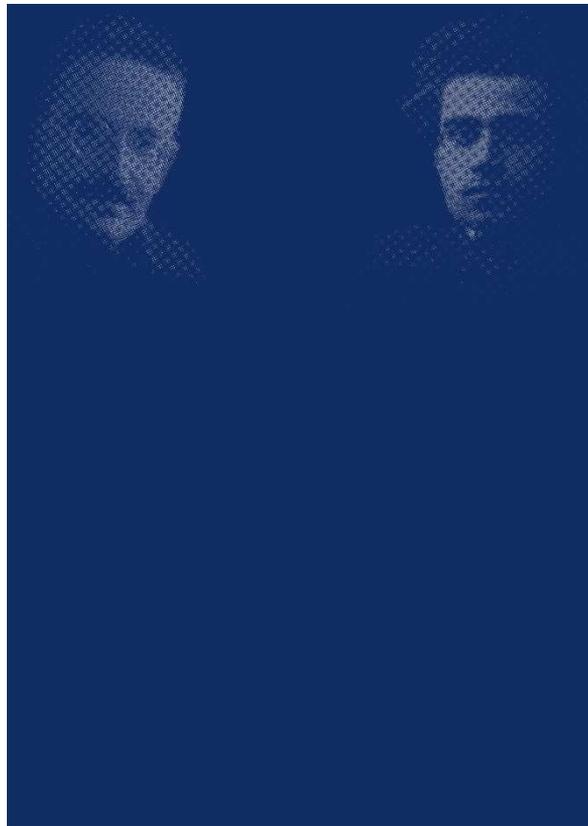
Cover Page

INTERNATIONAL GRAMSCI JOURNAL

No. 12, Vol. 3, Issue 4 (Second Series / Seconda Serie)
Summer / Estate 2020

PASSAGEN – BRIDGES

BENJAMIN – GRAMSCI / PASSAGEN – BRIDGES: WIEN – VIENNA 2019



Poster of conference *Gramsci und Benjamin – Passagen*
with thanks to Matthias Schmidt

ISSN: 1836-6554

INTERNATIONAL GRAMSCI SOCIETY

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 2

2020

Inhaltverzeichnis / Table of contents

Derek Boothman

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Boothman, Derek, Inhaltverzeichnis / Table of contents, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/2>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Inhaltverzeichnis / Table of contents

Abstract

Table of contents

Keywords

Table of contents

SPECIAL ISSUE – SONDERAUSGABE

Walter Benjamin und Antonio Gramsci: Passagen – Bridges

Herausgegeben von Birgit Wagner und Ingo Pohn-Lauggas

1. *Inhaltverzeichnis / Table of contents*

Birgit Wagner, Ingo Pohn-Lauggas

2. *Editorial*

Birgit Wagner, Ingo Pohn-Lauggas 1

3. *Zur Einleitung*

Birgit Wagner, Ingo Pohn-Lauggas 2-4

PART I: *Gramsci und Benjamin / Gramsci and Benjamin*

3. Peter Thomas

The Tasks of Translatability 5-30

4. Dario Gentili

Charles Baudelaire im Zeitalter der passiven Revolution: Benjamin und Gramsci 31-44

5. Birgit Wagner

*Sozialrebell und Lumpensammler. Zur theoretischen Funktion von
Marginalisierten bei Gramsci und Benjamin* 45-58

6. Frank Voigt

On Walter Benjamin, Antonio Gramsci and the Problem of Elitist Traditions 59-82

7. Mauro Pala

*Wahrnehmung, Topographie, Planung: der städtische Raum bei Gramsci
und Benjamin* 83-102

8. Ingo Pohn-Lauggas

*Primat der Politik über die Geschichte: Vergangenheit und Gegenwart bei
Gramsci und Benjamin* 103-121

9. Jan Loheit

*Aus dem Buch des Lebens: Zum Status der Philologie bei Benjamin und
Gramsci* 122-139

10. Matthias Schmidt

*Politisierung zwischen den Zeilen. Betrachtungen zum politisierenden
Charakter der Schreibweisen von Walter Benjamin und Antonio Gramsci* 140-156

PART II: *Reviews*

11. Yohann Douet
Practising Marxism: Towards a Dialogue between Luxemburg and Gramsci 157-168
12. Gianmarco Fifi
Past and Present, Subalternity and Revolution 169-184
13. *Notes on contributors* 185

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 3

2020

Editorial

Birgit Wagner

Ingo Pohn-Lauggas

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Wagner, Birgit and Pohn-Lauggas, Ingo, Editorial, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 1-1.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/3>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Editorial

Abstract

Editorial

Keywords

Editorial

Editorial

Gramsci und Benjamin – Passagen: Gramsci and Benjamin – Bridges

The contributions to this special issue of the *International Gramsci Journal* are expanded and revised versions of presentations given at the International Conference *Gramsci und Benjamin – Passagen*, organized by Ingo Pohn-Lauggas, Birgit Wagner and Wolfgang Müller-Funk at the Department of Romance Studies, University of Vienna, in 2019. The initial idea for this conference can be traced back to a brain-storming between Mauro Ponzi (†) and Müller-Funk in Rome in 2017.

Why Gramsci and Benjamin? How can we conceive the “bridges” between these two theoreticians? In the past, this question was only sporadically treated in articles published in very diverse journals with limited visibility, which are given credit in the articles following. What is lacking today is a systematic overview of the similarities and differences between the most-studied insights of the two thinkers. Are there “bridges” that connect Gramsci’s concept of “living philology”, his concept of hegemony and his views on the subalterns with Benjamin’s perception of the capitalism of the nineteenth century, his theories on outsiders and marginalized political actors, and his very broad and internationally successful conception of culture? What can the parallel consideration of these important theoreticians of the twentieth century contribute to the understanding of our tortured present and to the promoting of empowering actions and thoughts?

Each contribution is preceded by a short abstract in English, to allow a rapid glance at them. We want to thank Derek Boothman for his manifold friendly assistance as well as the Rosita-Schjerve-Rindler-Fonds for financial support.

The issue closes with reviews of two recently-published volumes, as in the first section built around conference proceedings. One, dedicated to the late André Tosel, is devoted to a Luxemburg-Gramsci comparison and the other to the wide-ranging London conference *Past and Present: Revisiting Gramsci’s Notebooks*.

Vienna, September 2020, Ingo Pohn-Lauggas & Birgit Wagner

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 4

2020

Introduction / Zur Einleitung

Birgit Wagner

Ingo Pohn-Lauggas

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Wagner, Birgit and Pohn-Lauggas, Ingo, Introduction / Zur Einleitung, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 2-4.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/4>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Introduction / Zur Einleitung

Abstract

Introduction

Keywords

Introduction

Zur Einleitung

Ingo Pohn-Lauggas & Birgit Wagner

Telescopage der Vergangenheit durch die Gegenwart
Benjamin

Diese Nummer des *International Gramsci Journal* versammelt die überarbeiteten Vorträge, die anlässlich der Tagung am Institut für Romanistik der Universität Wien 2019 gehalten wurden (*Gramsci und Benjamin – Passagen*, veranstaltet von Ingo Pohn-Lauggas, Birgit Wagner und Wolfgang Müller-Funk). Die Initialzündung für diese internationale Konferenz erfolgte durch den Austausch zwischen Mauro Ponzi (†) und Wolfgang Müller-Funk 2017 in Rom, dem Wiener Gespräche folgen sollten, an denen dann auch Ingo Pohn-Lauggas und Birgit Wagner teilnahmen, um die Tagungsidee gemeinsam auf eine anspruchsvolle und zugleich realisierbare Schiene zu heben. Diese Veranstaltung musste leider – krankheitsbedingt – schon ohne Mauro Ponzi abgehalten werden, erfreute sich aber regen Zuspruchs durch ein buntes Publikum.

Warum Gramsci und Benjamin, warum die Idee der „Passagen“ zwischen den beiden Denkern? Zunächst einmal, weil das Zusammendenken dieser beiden grundlegenden Theoretiker des 20. Jahrhunderts in der Vergangenheit eher sporadisch und in sehr unterschiedlichen, zum Teil international wenig sichtbaren, Publikationsorganen erfolgte. Mit wenigen Ausnahmen werden diese früheren Arbeiten in den Beiträgen dieses Heftes gewürdigt. Aber eine systematische Zusammenschau fehlte bisher: Was eint Gramscis *lebendige Philologie*, seinen Hegemonie-Begriff, seine Konzeption der *Subalternen* mit Benjamins Auffassung zum Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, zu dessen Akteuren und Außenseitern und seinen – aus heutiger Sicht kulturwissenschaftlich zu nennenden – Einsichten zur Kulturindustrie? Was können beide zum Verständnis gegenwärtiger politischer und kultureller Verhältnisse beitragen? Wenn wir auch nicht behaupten können, ‚alles‘ bedacht zu haben, so doch einen signifikanten Teil der Parallelen und Unterschiede zwischen Gramsci und Benjamin, die einander ja – das muss man wirklich bedauern – zu Lebzeiten weder gelesen, geschweige denn getroffen haben.

Die hier versammelten Beiträge spannen einen weiten thematischen Bogen, der den im besten Sinne interdisziplinären Anliegen von Gramsci und Benjamin Rechnung trägt. Ausgehend von der höchst unterschiedlichen Rezeptionsgeschichte der grundlegenden Theorien beider Denker zur Übersetzung – auch im übertragenen Sinne –, unternimmt der Aufsatz von Peter Thomas (London) eine dialogische Lektüre der wesentlichen Konstellationen, die sich aus der Gegenüberstellung von deren Konzepten zur Frage der *Übersetzbarkeit* und ihrer philosophischen Voraussetzungen und Implikationen ergeben. Diesen Ausführungen folgen drei Texte, welche die im weiteren Sinne politischen und im spezifischen Sinne soziologischen Theorien und Beobachtungen Benjamins und Gramscis in den Blick nehmen. Dario Gentili (Rom) analysiert die Überlegungen des letzteren zu den neuen Formen von Kapitalismus und Subjektivierung, die unter der Chiffre *Amerikanismus und Fordismus* in die Theoriegeschichte eingegangen sind, um sie den von Benjamin beobachteten neuen Lebensformen gegenüberzustellen, für welche die Figur Baudelaires emblematisch stehen kann. Birgit Wagner (Wien) zeigt auf, welche wichtige theoretische Funktion den Beobachtungen beider Denker zu bestimmten marginalisierten Personen bzw. Figuren zukommt, womit sie nicht zuletzt auch den Nachweis der hochgradigen Beschreibungskraft von Gramscis Kategorie der *Subalternen* auch für gegenwärtige Phänomene erbringt. Mauro Pala (Cagliari) schließlich nimmt den städtischen Raum in den Blick, um Benjamins und Gramscis jeweilige Zugänge einander gegenüberzustellen, mit denen sie den Anteil der Stadt an den Modalitäten der Prozesse der tatsächlichen Raumerzeugung untersuchen. Frank Voigts (Potsdam) Beitrag zur Eliten-Problematik, in welchem er eine historische Kontextualisierung und einen Vergleich der theoretischen und politischen Entwicklungen der beiden Zeitgenossen zu dieser Frage vornimmt, öffnet die Tür zu ‚philosophischen‘ Themen: Ingo Pohn-Lauggas (Wien) widmet sich der Geschichtsphilosophie bei Gramsci und Benjamin und zeigt, wie hier Erkenntnis und Politik einander in überraschender Weise kreuzen, wodurch allerdings – wie in allen Beiträgen dieses Heftes – nicht nur Verbindendes, sondern auch signifikant Trennendes zwischen den beiden Philosophen herausgearbeitet wird. Die Philosophie ist bei Gramsci bekanntlich nichts weniger als eine „allgemeine Methodologie der

Geschichte“, der die Philologie als „Methode der Gelehrsamkeit zur Feststellung der Einzeltatsachen“ zugrunde liegt – und so wird dieser Band stimmig von zwei Beiträgen abgerundet, welche sich diesem evident Verbindenden der beiden Kulturwissenschaftler *avant la lettre* widmen: Jan Loheit (Weimar) nimmt den Status der Philologie bei Benjamin und Gramsci grundsätzlich in den Blick, indem er aufzeigt, wie philologischer Kritik im Werk beider eine politische und epistemologische Bedeutung zukommt. Dies rückt aber auch Form und Methode dieser Werke in den Blick, denen sich Matthias Schmidt (Wien) zuwendet, indem er die konkreten Schreibweisen und -strategien der beiden Theoretiker untersucht, deren Verwandtschaft schon häufig beobachtet, aber erst selten genauer untersucht wurde.

Es erfüllt uns mit Genugtuung, dass wir mit dieser Ausgabe des *International Gramsci Journal* nicht nur die Passagen zwischen Walter Benjamin und Antonio Gramsci erkunden, sondern dass wir damit auch Brücken schlagen konnten zwischen den jeweiligen Forschungsgemeinden zu diesen beiden Denkern, die in unseren Augen zu selten miteinander ins Gespräch kommen, sowie nicht zuletzt auch zwischen den Generationen innerhalb dieser Gemeinden.

Diese Ausgabe wird abgeschlossen von den Besprechungen zweier rezent publizierter Bände, die wie die Beiträge des ersten Teils aus Konferenzen hervorgegangen sind. Der erste ist dem vor kurzem verstorbenen André Tosel gewidmet und unternimmt einen Vergleich zwischen Luxemburg und Gramsci, während der zweite die Ergebnisse der umfassenden Konferenz *Past and Present: Revisiting Gramsci's Notebooks* präsentiert, die 2015 in London stattgefunden hat.

Wir bedanken uns bei Derek Boothman für die redaktionelle Betreuung dieser Publikation sowie beim Rosita Schjerve-Rindler-Gedächtnisfonds für die finanzielle Unterstützung des Lektorats.

Wien, September 2020, Ingo Pohn-Lauggas & Birgit Wagner

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 5

2020

The Tasks of Translatability

Peter Thomas

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Thomas, Peter, The Tasks of Translatability, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 5-30.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/5>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

The Tasks of Translatability

Abstract

While Walter Benjamin's essay "The Task of the Translator" has long been considered one of the fundamental texts of translation theory, Gramsci's important remarks on the question of translatability were not noted in the canonical studies of the history of translation theory nor, for a long time, in Gramscian studies themselves. Nevertheless, the notion of translatability plays a crucial role in the general economy of the Prison Notebooks. This paper proposes a dialogical reading 'against the grain' of three constellations of some of Gramsci and Benjamin's key concepts regarding the nature of translation and its philosophical presuppositions and implications. These constellations revolve around the Gramscian notions of hegemony, of translation between ethico-political contexts, and of reciprocal translatability; they are here read through the Benjaminian notions of translation as generative of the 'afterlife' of a literary work, as participating in a 'pure language' that functions as translation's 'horizon', and as constituting an 'echo' of the original text in a new linguistic and historical context. The encounter of Gramsci and Benjamin is not only on their points of clear convergence but also on those points where they might seem to diverge: this forms the basis for translation and transposition between their respective thought-worlds – a translation that at the same time represents an attempt to open their works up to their immanent transformation.

Keywords

Gramsci, Benjamin, Lenin, Derrida, Translatability, Hegemony, Language, Living Philology

*The Tasks of Translatability*¹

Peter D. Thomas

1. *“Something hasn’t been understood”.*

A man who had spent much of his adult life exiled in foreign lands suddenly found himself confronted with an unexpected incomprehension at home. In a meeting of speakers of his native language and a Babelian gathering from around the world, he realized that he both understood and yet could not understand what had been said. His confusion arose, however, not from the intrusion of an unrecognized voice of the other, but from the uncanny distance of his mother tongue. Speaking during one of his rare appearances at the Fourth Congress of the Communist International on the 13th November 1922, Lenin made the following remarks about the newly minted and much contested politics of the United Front:

At the Third Congress, in 1921, we adopted a resolution on the organisational structure of the Communist Parties and on the methods and content of their activities. The resolution is an excellent one, but it is almost entirely Russian, that is to say, everything in it is based on Russian conditions. This is its good point, but it is also its failing. It is its failing because I am sure that no foreigner can read it [...] it is too Russian [...] not because it is written in Russian – it has been excellently translated into all languages – but because [...] we have not learnt how to present our Russian experience to foreigners [in such a way that they might be able to] assimilate part of the Russian experience.²

The problem that Lenin posed for consideration by the assembled delegates of the self-characterized ‘party of world revolution’ (unlike in earlier Congresses, now supported by the services of a professional translation bureau) was clearly not the problem of translation in a limited sense, as linguistically accurate

¹ A previous version of this text was presented at the Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (IFK), Vienna, on 23rd May 2019 as a keynote lecture during the conference ‘Passagen: Walter Benjamin and Antonio Gramsci’, organized by the Arbeitsgruppe Kulturwissenschaften / Cultural Studies at the University of Vienna. I am grateful to the attendees at the lecture and participants in the conference, particularly Ingo Pohn-Lauggas and Birgit Wagner, for critical remarks and suggestions.

² Lenin 1965b, pp. 431-2.

‘reproduction’. Rather, it was what has come to be known more recently as the broader problem of ‘cultural translation’.³ For Lenin, the translation of experiences from one cultural context to another could not be successfully undertaken mechanically or passively, with the simple re-presentation of meanings derived from the so-called ‘source language’ in the ‘target language’, to use the classic binary opposition structuring so much reflection on translation, even today. In the debate over the United Front in which Lenin was intervening, such a conception of origins and transfers would simply mean the imposition of the policy by the Russian centre on its ‘periphery’ in the Western European Communist Parties – precisely the position against which Lenin had consistently argued.⁴ Rather, the problem Lenin posed was instead one of understanding translation as an active process of dialogue, in which ‘meaning’ is not univocal or constant, but plural and continually changing in context, retrospectively and prospectively.

As Lenin was well aware, more depended upon the success of this particular translational praxis than is normally the case, when the humble translator merely seeks to avoid censure from pedants, publishers and associated Platonists, and can at most hope to be rewarded with ‘invisibility’.⁵ Now the stakes were much higher: the success of the revolution, not only in Russia, depended upon finding a way quickly to make comprehensible the slogans, policies and programmes that had been generated in the long history of Russian Social Democracy for a Communist movement that was by now truly global in its linguistic reach.⁶ It was not only words that needed to be communicated; even more crucial was the ‘assimilation’ of the ‘experience’ of a successful revolution into the habits, perspectives and world-views of the international audience at the Fourth Congress, as prelude to their own practical translation into the revolutionary politics of their own countries.

³ On the broad notion of cultural translation, see Homi Bhabha 1994; Gayatri Chakravorty Spivak 2007, pp. 263-76; Budick and Iser (eds), 1996.

⁴ ‘The Equivalential Fallacy’ might be offered as a summary of the errors Lenin detected in those western European far leftists in the early 1920s who had thought they were presenting ‘faithful’ translations of the militancy of the Russian Revolution while completely misreading its significance. See Lenin 1965a, pp. 17-118.

⁵ Lawrence Venuti, 1995.

⁶ On the development of the ‘relations of translation’ and the shifting relations of linguistic prestige in the early years of the Third International, see Sergei Chernov 2016, pp. 135-66.

The translation of the strategic perspective of the United Front had failed, according to Lenin, not because any particular text among the many translations of the resolution from the Third Congress had inadequately conveyed the ‘meaning’ of ‘an original’ that they were supposed merely neutrally to ‘transpose’. Rather, this translational failure consisted in an inadequacy within the original itself. ‘The original’ – both the text of the resolution and the experiences in which it in turn had its ‘origins’ – had not known how to (re)formulate itself in relation to its now unexpectedly intimate other. The original formulation of the United Front, that is, had not known that it would be called upon not simply to speak for itself, but to carry the conditions of its ‘translatability’ within itself as constitutive of what it was, rather than a later supplement or addition.⁷

2. *The Tasks of the Translators*

A year before Lenin’s sobering assessment of the failures of the nascent international communist movement, a still young German writer was filled with anxiety that his soon to be published foray into the increasingly crowded field of German versions of Baudelaire might itself be judged a translational failure. His response was to write a preface entitled ‘The Task of the Translator’ [*Die Aufgabe des Übersetzers*].⁸

Even though Walter Benjamin had at that time read little Marx and even less Lenin, it is remarkable how similar his fundamental orientation to the question of translation was to the Russian revolutionary leader, despite their many obvious differences. For both Lenin and Benjamin, the practice of translation should be understood not as the mere reproduction of the already given, but as the production of something new in a different context. In Benjamin’s terms, that stage of the ‘continuing life’ [*das Stadium ihres Fortlebens*] of a work of art that witnesses the emergence of its ‘afterlife’ [*das Überleben*] – the moment in which a work’s ‘translatability’ [*Übersetzbarkeit*] is affirmed – is no mere repetition of

⁷ The notion of translatability as constitutive of a text in this sense could thus be seen as similar to Derrida’s views (extensively thematized in his critique of Searle in particular) regarding the constitutive nature of ‘iterability’ to writing as such. See Jacques Derrida, 1988 [1977].

⁸ Walter Benjamin, ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, 1980 [1923], pp. 9-21; ‘The Task of the Translator’, 1996, pp. 253-63. On the cultural context in which Benjamin produced his translation and preface, and particularly his rivalry with Stefan George, see Brodersen, 1996, pp. 109-17.

an origin, but a retrospective transformation that redefines it.⁹ Similarly, for both Lenin and Benjamin, genuine translation is not the simple transfer of what Benjamin calls an ‘inessential content’ from one place to another, but its transfiguration through temporal dislocation. It is precisely in this sense that Benjamin insists that a translation emerges not out of the life of the original itself, but only from its afterlife [*das Überleben*]¹⁰ Lenin’s suggestion that overcoming the failed translation of the Russian experiences into western European tongues would involve a transformation of the Russian ‘source language’ just as much as the occidental ‘target languages’ recalls Benjamin’s insistence that translation never occurs between two fixed entities, but only in the dialectical relation that both differentiates and simultaneously unifies them in what he calls a ‘higher and purer atmosphere of language’ [*Luftkreis der Sprache*] as such, in ‘the pure language’ [*die reine Sprache*].¹¹

Again, if translation is a ‘Form’ for Benjamin, a specific form alongside other similarly specific forms of literary production, for Lenin translation is conceived as a particular agitational mode, in terms nevertheless qualitatively continuous with other modes of socio-political communication.¹² Lenin’s concern to understand how the political knowledge produced in the unrepeatable events leading up to the Russian Revolution could be ‘assimilated’ rather than merely derivatively imitated by other communists finds its Benjaminian correlate in the notion of translation as a search for the ‘echo of the original’. This echo is not given primordially in the original, however, but can only be constituted by determination in the totality of all languages.¹³ Finally, for both Lenin and Benjamin, translation in the fullest sense represents the fulfilment of a promise: the ‘pure language’ that Benjamin sees as both (retrospectively posited) precondition and consequence of translation rigorously practised realizes the promise inherent in

⁹ ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, p. 11; ‘The Task of the Translator’, p. 254 (translation modified). I have preferred the processual notion of ‘continuing’ to Zohn’s more static ‘continued life’ to render *das Fortleben* in order to emphasize the developmental and ongoing dimension that I take to inform Benjamin’s strategic use of this notion, particularly in its distinction from ‘afterlife’ [*das Überleben*], as discussed below.

¹⁰ ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, p. 9, p. 10; ‘The Task of the Translator’, p. 253, p. 254.

¹¹ ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, p. 14, p. 13; ‘The Task of the Translator’, p. 257 (translation modified).

¹² ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, p. 9; ‘The Task of the Translator’, p. 254.

¹³ ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, p. 16; ‘The Task of the Translator’, p. 258.

language as material form of human sociality, as unity of diverse intentions, just as for Lenin the translation of revolutionary experiences should culminate in the promise of no merely national or particular revolution, but of world revolution as such.

‘The Task of the Translator’, despite its author’s initial anxiety, has achieved a phenomenal success. It has been defined by no less an authority than George Steiner as one of the most innovative contributions to translation theory not only in the twentieth century, but in the entire western literary and philosophical tradition.¹⁴ It has stimulated a wide range of reflections from Derrida, de Man and Spivak to contemporary theorists such as Emily Apter and Barbara Cassin. It is an irony that seems both to affirm and to deny some of Benjamin’s central propositions in ‘The Task of the Translator’ that the success and extensive influence of this text has frequently involved heated debates over claimed ‘mistranslations’ of Benjamin’s original ‘words’ and ‘intentions’.¹⁵

A similar success has not been enjoyed by the theorization of translation developed by another writer who was young in the early 1920s. Present in Moscow as a representative of the Communist Party of Italy, Antonio Gramsci had listened carefully to Lenin’s words at the Fourth Congress of the Communist International. They made such a strong impression upon him that he repeatedly recalled them over ten years later in the texts that have become known as the *Prison Notebooks*.¹⁶ Among them were four notebooks

¹⁴ George Steiner, 1998, p. 283. Steiner lists Benjamin as one of the few to have said ‘anything fundamental or new about translation’ alongside Seneca, Saint Jerome, Luther, Dryden, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher, Nietzsche, Ezra Pound, Valéry, MacKenna, Franz Rosenzweig and Quine. The bibliography on the reception of Benjamin’s essay in numerous languages is now immense; Susan Ingram (1997, pp. 207-33) provides a survey of the initial anglophone debate in her “‘The Task of the Translator’: Walter Benjamin’s Essay in English, a *Forschungsbericht*, TTR.

¹⁵ See, in particular, Steven Rendall (1997, pp. 191-206). The most influential discussion of the significance of different approaches to translating this text was undoubtedly that stimulated by Derrida and de Man’s divergent readings; see Derrida, 1985a, pp. 165-207; and de Man (1986), pp. 73-105.

¹⁶ Q7§2, p. 854, November 1930 (PN, Vol. 3, p. 157). Gramsci again recalls Lenin’s remarks at the beginning of section V of Q11 (Q11§46, p. 1468; FSPN, p. 306), presumably penned in August 1932. As Peter Ives (2004, pp. 100-101) notes, Gramsci confuses the date of Lenin’s address to the Fourth Congress in 1922 (which Gramsci himself witnessed) with the Third Congress of 1921, to which Lenin in his remarks refers. References to Gramsci’s *Prison Notebooks* are given according to Valentino Gerratana’s Italian critical edition of the *Quaderni del carcere* (Gramsci 1975), following the internationally established standard of notebook number (Q), number of note (§), and page number. (For English-language translations of the quotations, see under Gramsci in the *Bibliography*). Dates of individual notes are given according to

in which Gramsci refined his skills as a translator (particularly from German to Italian), and a series of notes on the theme of translation and translatability that were revisited, revised and transcribed primarily between 1930 and 1932, but in some instances extending also to 1935. These notes eventually assumed a prominent position in one of Gramsci's most organically coherent notebooks, Notebook 11, which aimed to provide a new type of introduction to the study of philosophy. Gramsci's novel reflections on the philosophical, historical and political significance of translation and particularly his distinctive formulation of the notion of translatability, however, are not noted in any of the now canonical studies on the history of translation theory. Indeed, it would not be an exaggeration to say that, until relatively recently, Gramsci simply didn't exist in the field of translation studies.¹⁷

The situation was admittedly not radically different even in the field of Gramscian studies for a long period. The theme of translation and translatability did not play a prominent role in the first phase of Gramsci's widespread international reception, in the 1960s and 1970s, when attention to Gramsci's philosophical, political and historical insights tended to push a range of other themes very much into the shade (the neglect of Gramsci's contribution to the philosophy of language in this period is a notable case study).¹⁸ The publication of Valentino Gerratana's critical edition of the *Prison Notebooks* in 1975 did little to change this state of affairs in a positive sense. In an otherwise scrupulous attempt to present the *Prison Notebooks* to contemporary readers just as Gramsci had written them, Gerratana's edition in fact excluded

the chronology established in Gianni Francioni (1984) and the revisions contained in the appendix to Cospito, 2011, pp. 896-904.

¹⁷ Gramsci is not discussed in Steiner's classic study (who does however reference Croce and Gentile), just as he is absent from most other influential histories of translation theory; see, for instance, Susan Bassnett-McGuire, 1980; Jean-René LADMIRAL, 1994. He is similarly excluded from major anthologies of texts on theories and histories of translation; see, for instance, Rainer Schulte and John Biguenet (eds), 1992; and Lawrence Venuti, 2000. Remarkably, Gramsci's theory of translatability is not even mentioned in the otherwise comprehensive and more recent *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, (Cassin [ed.], 2014 [2004]).

¹⁸ Among the first studies to emphasize the significance of Gramsci's university training in historical linguistics was Franco Lo Piparo (1979). More recent studies, alongside Peter Ives's previously cited book, include Giancarlo Schirru's exhaustive study of Gramsci's Turin years (Schirru 2011, pp. 925-73) and the fundamental work of Alessandro Carlucci (Carlucci, 2013). It is obviously not coincidental that the recovery of Gramsci's linguistic reflections has occurred in the same period in which attention has also turned to his thoughts on translation and translatability.

the vast majority of Gramsci's own translations.¹⁹ Although this omission and its deleterious impact upon our understanding of the context and significance of Gramsci's 'own' notes was forcefully highlighted by Lucia Borghese in 1981, it was only in 2007 that these translations were finally published in full in the new *Edizione nazionale*, in the first volumes of the section dedicated to Gramsci's carceral production under the editorship of Gianni Francioni.²⁰

In the intervening period, the revival of Gramscian studies founded upon more rigorous philological and historico-critical principles both in Italy and abroad has redimensioned our understanding of the complexity of the *Prison Notebooks* and particularly the 'rhythm' of thought that traverses them. Thanks to this new season of studies, we can now see that translation is not merely one among the many themes explored in the *Prison Notebooks*. Both the practice and theory of translation instead play a crucial role in the general economy of the overall development of Gramsci's carceral writing project.²¹ Above all, the distinctive non-essentialist notion of 'translatability' matures during Gramsci's years in prison into one of the central methodological innovations of his proposed reformulation of Marxism as a 'philosophy of praxis' and as a 'living philology'.

3. *Philology and Politics between Gramsci and Benjamin*

The relationship of Benjamin and Gramsci's thoughts on translation has already been the subject of a number of significant studies, though admittedly far fewer than those that have explored their more general affinities in terms of the novel forms of their post-

¹⁹ For a discussion of the reasons for this exclusion, see Valentino Gerratana, 'Prefazione', in Gramsci (1975), pp. xxxvii-viii. Giuseppe Cospito (2011) synthesizes and extends the scholarship that demonstrates why Gerratana's assessment of the relation between the translations and the other writings Gramsci composed in prison now needs to be completely revised.

²⁰ Lucia Borghese (1981, pp. 635-65); Antonio Gramsci (2007a).

²¹ André Tosel's work, from the same period as Borghese's, constitutes an important early exception; see Tosel (1981) Significant early contributions on Gramsci's concept of translatability, alongside more recent studies, are collected in Ives and Lacorte (eds), 2010. The most extended studies of Gramsci's theory of translatability are the pathbreaking works by Derek Boothman (2004a, p. 247-66; and 2004b). The relevance of Gramsci to more recent theories of cultural translation has been highlighted by both by Giorgio Baratta (2007) and Birgit Wagner (2012). Fabio Frosini places the distinctive notion of translatability at the centre of the reconstruction of Gramsci's philosophical thought in Frosini (2010), as well as in numerous other texts. More recently, among a burgeoning field, see the important contributions of Martín Cortés (2015); Romain Descendre and Jean-Claude Zancarini (2016); Giuseppe Cospito (2017, pp. 47-65); Giuliano Guzzone (2018); and Stephen Shapiro and Neil Lazarus (2018, pp. 1-36).

humorous works, their theories of modernity, their explanations for the rise of fascism, or their criticisms of the emerging Marxist orthodoxies of their day.²² In this text, I propose a dialogical reading ‘against the grain’ of three constellations of some of their key concepts. My aim here is both to explore the tensions and transformations that emerge in the development of their respective works – in Gramsci’s words, their ‘rhythm of thought’ – and also to problematize influential understandings of each writer’s theory of the nature of translation and of its philosophical presuppositions and implications. These constellations revolve around the Gramscian notions of hegemony, of translation between different ethico-political contexts, and of reciprocal translatability. They are here read through the Benjaminian notions of translation as generative of the ‘afterlife’ of a literary work, as participating in a ‘pure language’ that functions as translation’s ‘horizon’, and as constituting an ‘echo’ of the original text in a new linguistic and historical context.

First, Gramsci’s research on the translation of political strategies and techniques from one socio-political formation and historical conjuncture to another – above all, evident in his translation of the Bolshevik notion of *gegemoniya* into what became his signature concept of *egemonia* – is here read in relation to Benjamin’s reflections on the ‘afterlife’ of a text as the affirmation of its constitutive translatability.

Second, the historicist theory of the potential for translation between different national and linguistic cultures developed in the *Prison Notebooks* is viewed through the lens of Benjamin’s theory of the ‘pure language’ towards which translation strives, the horizon of the totality of the relations of all languages that translation alone can produce.

Third, Gramsci’s development of a non-essentialist theory of the reciprocal translatability of discourses, conceived not simply as systems of signification but as conflicting or reinforcing forms of socio-political organization and action, is used to rethink

²² Studies dedicated specifically to a comparison between Gramsci and Benjamin’s theorisation of translation include André Tosel (1996, pp. 55-66); Peter Ives (2004, pp. 97-133); and most recently, the important study of Saša Hrnjez (2019, pp. 40-71). I also recall here the IGS-sponsored conference held in Naples in 2003, ‘Dialoghi del carcere: Gramsci incontra Benjamin’, at which the sadly departed Giorgio Baratta and Domenico Jervolino presented significant papers. The more general comparative study of Gramsci and Benjamin has been explored by a number of authors, though rarely in great textual detail; Daniel Bensaid’s *oeuvre* represents a significant exception, as do the other articles collected in this issue of the *International Gramsci Journal*.

Benjamin's notion of the 'echo' of the original in translation in non-foundational terms.

In each case, it is the encounter of Gramsci and Benjamin not only on their points of clear convergence, but even more significantly, on those points where they might seem to diverge, that forms the basis for translation and transposition between their respective thought-worlds – a translation that at the same time represents an attempt to open their works up to their immanent transformation.

4. *The 'Afterlife' of Hegemony*

While the early international reception of Gramsci's work, particularly in the anglophone New Left, sometimes erroneously regarded hegemony as a concept of Gramsci's own coinage, more recent studies have focused upon the multiple sources that were synthesized in the *Prison Notebooks* in this now widely influential political word. What has perhaps been less noted are the complex politics of translation that mark the history of hegemony, from its elaboration in a variety of historical, political and philosophical contexts in ancient Greece, its descent into 'untranslatability' for well over a millennia, to its revival in the classical inheritances of early nineteenth century European nationalisms and later transposition and development in early Russian Social Democracy.²³

Relations of translation are also central to Gramsci's own usage of the word, both before and during imprisonment. Gramsci's precarceral activism as party leader can in large part be regarded as an extended 'translational mediation' on the significance of the debates about hegemony and its relation to the politics of the United Front that he had encountered amongst the Bolshevik leaders during his period in Moscow in 1922-3. That this translation was not simply an imitative transposition of a word from East to West is evident by the significant historical, formal, methodological and conceptual innovations that Gramsci introduced to the concept of hegemony, particularly in the *Prison Notebooks*.

²³ On the development of hegemony among the classical Greek historians, see John Wickersham (1994). For the most comprehensive surveys of the conceptual history of hegemony, see Bruno Bongiovanni and Luigi Bonanate (1993, pp. 470-77); Giuseppe Cospito (2016, pp. 49-88); Derek Boothman (2008, pp. 201-15), which analyses the multiple currents that flowed into Gramsci's thinking about hegemony.

Historically, Gramsci extends the range of the concept, from early twentieth century Russia back to eighteenth and nineteenth century Western Europe. Formally, the concept of hegemony had functioned in the debates of Russian social democracy as the advocacy of the emergence of a qualitatively different form of political relationality, outside the institutional structures of an exclusionary absolutism; in Gramsci's translation, it is instead often used to analyse social formations (France, Italy, and so forth) defined by the consolidation of the principle of popular sovereignty and its simultaneous practical neutralization, by means of the passive inclusion of popular political forces in an established bourgeois hegemonic project; 'passive revolution' is the term that Gramsci gradually comes to propose for this translation of hegemony into the context of the bourgeois politics of the modern parliamentary state and its transmogrification under Fascism.²⁴ Methodologically, Gramsci translates hegemony from the register of the political programme, where hegemony functions both strategically and prefiguratively, to that of historico-political analysis, in which the concept operates as description and critique.

The decisively new addition that Gramsci made to the range of meanings of hegemony, however, consisted in his translation of it into the 'political language' of the Italian debate in the 1920s on the nature of political authority, particularly in terms of the relation between 'force and consent'. It was a debate that occurred on numerous fronts, but which was, in conceptual terms, particularly refracted through the lens of the contemporary discussion of Machiavelli.²⁵ The theme of a dialectical tension between 'force and consent' constitutes one of the ways (but by no means the only way) in which Gramsci theorizes hegemony in the *Prison Notebooks*. This couplet has no precise counterpart in the Bolshevik discussions from which Gramsci drew his initial inspiration. In the Russian debate, hegemony was primarily used to theorize the specific difficulties of political, social and cultural leadership and mobilization

²⁴ I have elsewhere analysed the gradual emergence of the notion of 'passive revolution' in the *Prison Notebooks* in relation to the concepts of hegemony and particularly 'the revolution in permanence'. See Peter D. Thomas 2020, pp. 117-46).

²⁵ The notion of a 'political language' is used here in the sense developed particularly in Pocock (1989). Regarding the debate on force and consent in Italy in the 1920s, particularly in relation to contemporary Machiavelli scholarship and commentary, see Leonardo Paggi (1970, pp. 372 et sqq.); Michele Fiorillo in Giasi (ed. 2008, pp. 839-59); Fabio Frosini (2013, pp. 545-89).

(among allied subaltern classes), while themes of coercion (exercised over non-allied classes) were discussed in terms of the related but distinct notion of the dictatorship of the proletariat.²⁶ Nevertheless, such has been the success of this particular translation that some later interpreters have taken the couplet of force and consent to constitute a 'hard core' of the notion of hegemony itself, not only in Gramsci or the Russian context, but throughout its entire long journey from ancient Greece to contemporary critical theory.²⁷

Gramsci's various translations of hegemony can be understood as a particularly pointed demonstration of Benjamin's notion that the translatability of a text is only confirmed in its 'afterlife' [*das Überleben*]. This afterlife does indeed emerge at a particular moment of a text's 'continuing life' [*das Fortleben*], but is qualitatively distinct from it. A translation for Benjamin may seem to issue 'from the original' (itself never identical to itself, because always transformed by its continuing life even before it is translated); but as he immediately adds, the translation emerges 'not so much from [the original's] life as from its afterlife'.²⁸ Contra an influential tradition of interpretation that sees Benjamin's argument here as uncertainly caught between a Platonism of origins and a messianism of ends, translation in 'The Task of the Translator' is not depicted as the result of the 'survival' of an originary translatability; it is not merely a 'living on' of what was already there in potential.²⁹ On the con-

²⁶ Craig Brandist (2015) provides an exhaustive account of the importance of hegemony in Russian Social Democracy, both before and particularly after the revolution.

²⁷ Perry Anderson's reconstruction of the history of hegemony in *The H-Word* (Anderson, 2017) is entirely based upon this anachronistic projection of a theme from the 1920s (refracted through a particular reading of the *Prison Notebooks* that was affirmed in the early 1960s, and remains today one of the most influential understandings of the nature of hegemony) back onto periods in which the word hegemony was deployed on the basis of very different coordinates and presuppositions. It leads him to neglect significant variations in hegemony's semantic field in Ancient Greece (particularly in ethical discourses), in pre-Risorgimento Italy (Gioberti is entirely absent from his history) and in post-Revolutionary Russia (particularly in Lenin's last writings on cultural revolution).

²⁸ 'Die Aufgabe des Übersetzers', p. 10; 'The Task of the Translator', p. 254. For Benjamin's claim of the original's transformation through time, see p. 12; p. 256. Zohn's translation does not maintain the distinction between *fortleben* and *überleben*, sometimes using afterlife to render them both. Compare, for instance, the text of his translation with Benjamin's own words regarding the relation of the original, its continuing life, stage of fame and translation: p. 11; p. 255.

²⁹ Derrida's emphasis upon the notion of translation as a 'survival' – in effect, collapsing the distinct meanings that I am arguing Benjamin ascribed to *fortleben* and *überleben* – leads him to think translation in terms of 'living on', inheritance, and ultimately a mourning for the loss of origins; as Derrida once revealingly remarked, in translation 'one always has to postulate an original', even if it is only to deny its authenticity (Derrida, 1985b, p. 147). See also, in addition

trary, while for Benjamin a translation occurs during the continuing life of a text and marks a decisive stage of its development (what he refers to as its ‘fame’ [*Rubm*]), its ‘afterlife’, conceived as a distinct mode of its existence in discontinuity with its ‘pre-translated’ state, is itself only concretely realized in the achieved fact of a translation. It is this achievement that retrospectively redefines a text’s origins and determines the very translatability [*Übersetzbarkeit*] of what only now can be seen as ‘the original’.³⁰

The translatability of hegemony did not derive from some mythical quality that was already ‘there’ in the ‘original’ Greek word, and which its subsequent translations have only more or less adequately approximated without ever exactly reproducing. It was rather the history of its reception and interpretation that retrospectively reordered the field of its visibility and determined its capacity to speak differently in different historical epochs. Gramsci’s translations of hegemony and their influence on subsequent understandings of its history and meaning provide an almost paradigmatic case study of the fact that a word is not born translatable, but only becomes so. The becoming translatable of a word is ultimately determined not by the force of its origins but by the history of the effects that a word’s resonance in different contexts generate as the traces of its always excessive afterlife.

to ‘Des Tours du Babel’ (Derrida 1985a), both ‘Living On’ and ‘Border Lines’, in Bloom (1979 [1978]). One of the most penetrating accounts of Derrida’s notion of translation is Kathleen Davis (2001); see in particular her discussion of Derrida’s reading of Benjamin on pp. 40-46). Derrida’s notion of the simultaneously totally translatable and totally untranslatable arises from this (often implicit) postulation, one he shares with many contemporary theorists of the untranslatable. A similar conflation is at work in de Man’s reading, which closely associates *Überleben* with the notion of late maturation [*Nachreife*]; see his ‘Conclusion: On Walter Benjamin’s “The Task of the Translator”’, p. 85. In the cases of both Derrida and de Man, Benjamin’s sometimes organic metaphors lead them to overlook the extent to which the notion of afterlife represents not the ‘original’ text’s temporal continuity (even in a sublated sense), but instead the rupture of its retrospective and dialectical reconfiguration.

³⁰ It is in this sense that I read Benjamin’s argument that a translation ‘comes later than the original’ and that translatability is ‘immanent’ [*innegohn*] to the original (p. 10; p. 254, translation modified) not in terms of the temporal priority accorded by the mimetic theoretical tradition to the original (translation as derivative imitation), but in terms of retrospective reconfiguration. In translational praxis, a previously singular instance is redefined by its insertion into a manifestly constructed ‘causal’ sequence; an ‘original’ only becomes such at the moment of its supposed repetition in translation, before which it was simply indeterminate even in relation to itself. This is not a question of how translation ‘modifies the original’, as Derrida suggests (1985b, p. 122), because prior to translation there was no ‘original’ text at all in this sense. It is rather the problem of how the original text is constituted as an origin only in the process of translation. For an important discussion of the complexity of Benjamin’s relation to the mimetic tradition, see Andrew Benjamin (1989).

5. The 'Ursprache' of 'Pure Language'

Gramsci's research regarding an historicist theory of the possibility of translation between different cultures can be regarded as a theoretical generalization of the impulse behind his expansive practical translations of hegemony. Here Gramsci's privileged reference was *The Holy Family*, where Marx, following upon a theme in Kant, Hegel and Heine,³¹ argues that the political language of the French revolution (particularly what Gramsci glosses as 'Jacobin phraseology') 'corresponds to' and 'can be translated into' the language of classical German philosophy.³² In an early version of this argument, Gramsci argues, following Marx, that 'the formulae of French politics of the revolution can be reduced [*si riducono*] to the principles of classical German philosophy', in a relationship of distillation.³³ How could such a translation between two distinct linguistic and cultural registers be possible?

In a significant line of research, particularly in notebooks 4 and 8 but also in notebooks 11 and 15,³⁴ Gramsci seems to argue that such a translation could occur because different cultural and linguistic expressions are fundamentally only different ways of comprehending similar, if not the same, socio-political and cultural experiences, diversely expressed in different languages and genres due to different national traditions and institutions. In other words, French politics and German philosophy – and, Gramsci soon adds, following Engels and Lenin, English political economy – would be translatable because they represent particular forms of comprehension and expression of a more general if not universal experience, namely, the uneven emergence of political modernity in each of those social formations. For such a perspective, linguistic or cultural diversity seems to be grounded in the commonality or commensurability of a

³¹ Gramsci discusses the lineage at length in *Q8*§208, p. 1066-7, (*PN* Vol. 3, pp. 355-6) February-March 1932, adding to the traditional German line of inheritance the Italian Carducci.

³²The reference to the Jacobins occurs in *Q1*§44, p. 51 (*PN* Vol. 1, p. 148), February-March 1930; the reverberations of the historical experience of Jacobinism, both in France and internationally, remains a constant concern throughout the *Prison Notebooks*. The notion of a 'correspondence' between languages is formulated both in *Q1*§44 and, not for the last time, in *Q4*§42, p. 467 (*PN* Vol. 2, p. 191), October 1930.

³³ *Q3*§48, p. 331 (*PN* Vol. 2, p. 51), June-July 1930.

³⁴ See in particular *Q15*§64, p. 1828-9 (*FSPN*, pp. 314-5), June-July 1933, in which Gramsci uses the comparison of revolutionary France and philosophical Germany as a model for comprehending the relations between Greece and Rome.

seemingly ‘pre-linguistic’ experience.³⁵ Gramsci will even resort, in early 1932, to traditional metaphors of the Marxist tradition, arguing that ‘two structures have equivalent and reciprocally translatable superstructures’.³⁶ He explains this position in more extended terms several months later, in the Summer of 1932. He argues that

translatability presupposes that a given phase of civilization has a ‘fundamentally’ identical cultural expression, even if the language is historically different, determined by the particular tradition of each national culture and each philosophical system, by the predominance of an intellectual or practical activity etc. Thus we should see if translatability is possible between expressions of different phases of civilization, insofar as these phases are moments of development from one to the other, and are thus mutually integrated, or if a given expression can be translated with terms of a previous phase of the same civilization, a previous phase, however, which is more comprehensible than the given language etc.³⁷

Translatability in this version seems to be determined by the existence of a fundamental identity or even ‘universalism’ (within certain geopolitical limits) underlying and informing different cultures and languages, which are grasped as merely epiphenomenal, or superstructural elements that comprehend a phenomenal if not noumenal base. Translation in this perspective would thus appear to be premised on a detour via the generic, or a commonality of shared historical experience.

Even more intriguing are the claims that frame and supplement this argument. Gramsci had begun this note by asking ‘if the reciprocal translatability of various philosophical and scientific languages is a “critical” element that belongs to every conception of the world, or only to the philosophy of praxis (in an organic way) and only partially able to be appropriated by other philosophies’. He concludes by stating that ‘it thus seems that one can say that

³⁵ Derek Boothman (2004a) explores the complexity of this dimension of Gramsci’s theory not only in comparison to dominant theories of translation, but particularly in relation to major ‘realist’ paradigms of philosophy and history of science in the twentieth century. Fabio Frosini (2010) formulates Gramsci’s notion of the linguistic diversity that underwrites the possibility of translation in terms that draw upon similar presuppositions: ‘languages say the same thing in different ways; or better, they can say the same thing because they are different. There is thus a difference that not only does not impede, but rather is that which makes identity possible’ (p. 31); ‘the different national traditions need to be deciphered as different forms of response to historical problems ... fundamentally identical’ (p. 176).

³⁶ *Q8*§208, p. 1066-7 (*PN*, Vol. 3, p. 356), February-March 1932.

³⁷ *Q11*§47, p. 1468 (*FSPN*, p. 307), August-December 1932.

only in the philosophy of praxis is “translation” organic and profound, while from other points of view it is often a simple game of generic “schematisms”.³⁸ Read quickly, and in a way contrary to Gramsci’s arguments elsewhere, it might seem that with this formulation Gramsci is suggesting that Marxism has a privileged access to a ‘grammar’ of universal history.³⁹ It would be on the basis of activating this grammar, almost as a decoding machine, that translation between different particular languages or cultural paradigms would become possible. In other words, Marxism – and, seemingly, particularly Gramsci’s version of it as a philosophy of praxis – would be represented as a metanarrative, within which other narratives can be integrated and subsequently deciphered.

With such an emphasis upon a foundational paradigm, there might seem here to be some similarities to Benjamin’s conception that translation involves access to a ‘pure language’ [*reine Sprache*], or as he also puts it in continuity with other themes in his thought from the early 1920s such as ‘true politics’, a ‘true language’ [*wahre Sprache*].⁴⁰ Steiner provides a representative example of this interpretation. For him, Benjamin’s ‘pure language’ should be understood as that which ‘precedes and underlies’ other languages. He characterizes it as a ‘universal language’ or ‘origin’ to which the translation, in its derivative role, seeks to ‘return’, a ‘common source’ of all languages. Steiner even goes so far as to characterize Benjamin’s ‘pure language’ explicitly as an ‘*Ur-sprache*’.⁴¹ It is a reading that is effectively in continuity with some of the previously discussed interpretations of Benjamin’s theory of translation that emphasize, with whatever qualifications, the importance of determining an origin for the translational process.

What such a reading neglects is the ‘regulative’ rather the founding force of pure language for Benjamin. The pure language does not subsist in the ‘life’ or even ‘continuing life’ of a text, but always by definition exceeds it. A glimpse of such a pure language –

³⁸ *Ibid.*

³⁹ ‘Contrary to his insights elsewhere’, because Gramsci was a consistently fierce critic of the type of abstract universalism embodied in the enthusiasm for Esperanto in his time, including in the socialist movement. See Q3§76, p. 353 (*PN* Vol. 2, p. 73), August 1930; Q11§45, p. 1467 (*FSPN*, p. 304), August-December 1932; Q23§39, p. 2235 (*SCW*, p. 268), from July-August 1934.

⁴⁰ *Die Aufgabe des Übersetzers*, p. 13; ‘The Task of the Translator’, p. 257. On the Kantian dimensions of the notion of ‘true politics’, see Massimiliano Tomba (2006).

⁴¹ Steiner, *After Babel*, p. 66-7.

and only a glimpse – is given by a text’s ‘afterlife’, or in other words, from that – fleeting and unrepeatable – moment when its translatability is affirmed in the concrete praxis of translation. The afterlife of a text cannot be predetermined, or even predicted, before this moment; it does not organically emerge from the continuing life of the text, but represents a radical rupture of such a teleological temporal continuum. In a similar way, the pure language that Benjamin posits in relation to translatability can only ever be determined retrospectively in the achieved unity of the relations of languages that are constructed actively in the various ‘forms’ of translation inherent in and constitutive of all modes of intentional communication, but particularly intensely in the specific ‘form’ of literary (especially poetic) translation.⁴² Rather than a return to origins, what Benjamin’s pure language instead offers in my view is an ultimately ‘regulative’ instance (in a Kantian sense) that constitutively could not be confirmed empirically in past or future. It represents an unreachable limit that orients the endless differentiation of translation rather than an end state in which identity is finally affirmed. It is, to modify one of Derrida’s formulations inspired in part by Benjamin, a type of ‘weak messianic power’ without messianism, which refers not to origins or ends, but to the non-teleological purposiveness implicit in all forms of historical practice.⁴³

In a structurally similar way, the relations of ‘correspondence’ between Jacobinism and classical German idealism may have later appeared to the critical tradition that Gramsci inherited and extended to be premised upon a “‘fundamentally’ identical cultural expression’. But this was not an equivalence simply given in a civilizational structure, waiting to be comprehended by more or less adequate interpreters. Rather, it was the active equation of these two significant ethico-political movements operated by this critical tradition itself that had enabled those distinct historical experiences

⁴² Benjamin defines this ‘pure language’ as ‘the totality of [all individual languages’] intentions supplementing one another’, and further, as ‘the harmony of all the various ways of thinking’ [*die Harmonie all jener Arten des Meinens*]. ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, p. 14; ‘The Task of the Translator’, p. 257 (translation modified). While Zohn’s rendition of ‘all the various ways of meaning’ in this context has the advantage of preserving Benjamin’s juxtaposition between *meinen* and ‘what is meant’ [*das Gemeinte*] (elsewhere Zohn uses the vocabulary of intentionality), I have preferred to render it with the more generic ‘way of thinking’ in order to emphasize the processual nature of Benjamin’s argument, and to avoid the confusion of this generic process with any particular content or significance (for Benjamin, *Sinn*, which Zohn also sometimes renders in English as ‘meaning’).

⁴³ An important immanent critique of Derrida’s notion can be found in Sami Khatib (2013).

‘to correspond’ in retrospect, that is, in the communicational rather than identitarian sense of correspondence. The conditions for the affirmation of their reciprocal translatability were, in other words, not given in their origins; they were instead constructed politically in the ongoing translational process that is the history of the relations between them.

6. *The ‘Echo’ of Origins*

Gramsci’s development of a distinctive notion of what he comes to call *reciprocal* translatability can be regarded as an attempt to explain, without falling into a ‘schematism’ of origins, primacy or goals, why it is only within the philosophy of praxis that translation can be ‘organic and profound’. The notion of a reciprocity of translatability had already been introduced as a problematizing qualification in Gramsci’s earliest notes in which translation was formulated in terms of “reduction” (tellingly, itself problematized by Gramsci’s habit of the critical use of quotation marks).⁴⁴ The theme of reciprocity increases in importance throughout the *Prison Notebooks*, assuming a central role of conceptual clarification in Gramsci’s late revisions to some of his earliest notes. In one of his final notebooks, for instance, the metaphor of a ‘reduction’ between France and Germany is abandoned, and he speaks instead, following Hegel, of the ‘parallel and reciprocally translatable juridical-political language of the Jacobins and the concepts of classical German philosophy’.⁴⁵ Rather the conceiving translation in terms of foundational and secondary moments, this model instead explores translatability in terms of the primacy of the relation over the related terms, or in other words, in terms of a non-essentialist and post-foundationalist dialectical relationship.⁴⁶

As so often in the *Prison Notebooks*, Gramsci’s engagement with Croce was decisive for these conceptual developments. Croce had famously theorized the impossibility of translation, of literary works and poetry in particular, because it ‘diminishes’ or ‘despoils’ the

⁴⁴ On Gramsci distinctive ‘philology of the quotation mark’, see Dario Ragazzini’s important study (Ragazzini 2002 p. 17). The use of this critical technique is notable in Q3§48, p. 331 (PN Vol. 2, p. 51), June-July 1930, where Gramsci initially spoke of a ‘reciprocal “reduction”, so to speak’, in a type of double problematization (graphically and idiomatically).

⁴⁵ Q19§24, p. 2028 (SPN, p.78), July-August 1934-February 1935. Q19§24 is a revision of the previously cited Q1§44.

⁴⁶ The relation of Gramsci’s notions of translation and translatability to the dialectical tradition is creatively explored in Hrnjez’s, ‘Traducibilità, Dialettica, Contraddizione’ (Hrnjez 2019).

original.⁴⁷ Croce's is a familiar Platonic gesture that depicts translation as yet another mimetic failure to transport the veracity and intensity of an origin into what are assumed to be its merely derivative copies. Translation for Croce must always fail (at least as far as aesthetic works are concerned) because the original work is posited to be, in its essence, a singular and unrepeatable fusion of intuition and expression; an exact replication of any such moment is by definition impossible. As Croce's former comrade in arms and later antagonist, Giovanni Gentile, had noted, this position at its limit makes the unity of the historical process inconceivable, for it negates the possibility of 'translation', or coherent transition, even from one historical moment to the next.⁴⁸

Gramsci's quite different response to the presuppositions of Croce's line of reasoning is as brief as it is brutal: conceived in these identitarian terms, a 'perfect' translation may not be possible, he admits, before asking: but 'what language is exactly translatable into another language? What single word is exactly translatable into another language?'.⁴⁹ As Gramsci recognized, Croce's notion of the impossibility of translation is based upon at least two dubious presuppositions. First, it presupposes that translation, strictly conceived, should involve the mimetic reproduction of a pure original, or in other words, that translation should involve the (re)production of identity. It is as if translation ideally should involve a complete and total transfer of both content and form, almost as if it would empty out the original but only in order for the original to 're-present' itself in the 'copy' as its immutable self, in a journey that changes nothing. Second, the thesis of the impossibility of translation, despite its claims, in fact presupposes the theoretical possibility of such identity or equivalence, in order then to deny that this theoretical possibility is ever realized in any particular act of translation. Each empirical, particular act of translation is thereby measured against an absent universal possibility and found wanting. In other words, although there may regularly occur more or less successful acts of

⁴⁷ Benedetto Croce (1992 [1902], p. 76.).

⁴⁸ On the nexus of intuition-expression, see Benedetto Croce (1921, pp. 53-72, particularly p. 66). Gentile's attempt to think translation as a metaphor for the way in which the unity of spirit is secured against the Heraclitan flux of historical change can be found in Giovanni Gentile (1920, particularly pp. 372-3). On the debate between Croce and Gentile, considered in relation to Gramsci's notion of translatability, see the important contribution of Domenico Jervolino, 'Croce, Gentile and Gramsci on Translation' (Jervolino, 2010, pp. 29-38).

⁴⁹ Q11§48, p. 1470 (*FSPN*, p. 309), August-December 1932.

translation – success being determined differently in each case – translation as such, in its supposedly ‘pure’ form, never happens.

It is precisely such a ‘pure’ conception of translation, however, that Gramsci’s development of the notion of reciprocal translatability puts in question. In its concrete historical reality, the practice of translation is never a pure transmission of an origin; were it pure in this sense, in a relation of identical, immediate and exhaustive re-presentation, there would be no need for translation in any sense at all, because it would always already have occurred in the origin’s identity with itself. Translation always and necessarily begins *in media res*, overdetermined by broader existing relations of force between cultures, languages, genres, and so forth. It is the constitutive unevenness of these relations of force which establish the possibility or – what is the same thing – the need to translate in the first place. The notion of parallel and reciprocal translatability emphasizes the multi-directionality of this relation, as both so-called ‘source language’ and purported ‘target language’ are translated and retranslated into each other, without the privileging of any foundational instance.⁵⁰

Reciprocal translation can be ‘organic and profound’ in the philosophy of praxis alone not because it represents a metanarrative of human history, or the type of *Ursprache* to which Benjamin’s ‘pure language’ has often wrongly been reduced. Rather, the organic and profound translations effected by the philosophy of praxis are based upon the fact that its emphasis upon the practical constitution even and especially of thought annuls the metaphysical claim to a qualitative distinction between supposedly universal and purportedly particular discourses. It historically situates each of them as decisive elements in the organization of the socio-political realities that do not precede them, and which they therefore do not merely express after the fact, but which they literally constitute through their relations.⁵¹ The relationship between theory and practice in this perspective is not to be conceived as application of the

⁵⁰ The notion of reciprocal translatability in this sense represents a concretization of Gramsci’s allusive metaphor of an ‘homogenous circle’ in relations between discourses. See, for instance, Q4§46, p. 472 (*PN* Vol. 2, p. 196), October-November 1930, later revised in Q11§65, p. 1492 (*SPN*, p. 403), August-December 1932. For a careful analysis of the significance of this line of research, see Derek Boothman (2004b, p. 74 et sqq.).

⁵¹ I have explored this dimension of the philosophy of praxis, particularly in Gramsci’s critique of the metaphysical limits of Croce’s idealist historicism, in Peter D. Thomas (2009, Chapter Seven).

former to the latter, but as the mutual and on-going translatability between discourses that depend upon each other to be that which they are, in a differential rather than identitarian relation. Translation becomes here not the successful or deficient imitation of an origin, but instead a mode of intervention into the practical reality of the relations of translatability between discourses that already constitute the possibility and reality of each and any discourse.

I would suggest that Benjamin's notion of the transformative 'echo' of the original in the translation should be read in such a dialectical optic, even as his metaphors in this text may seem to struggle to overcome the reliance of much translation theory in the nineteenth and twentieth centuries upon an ultimately Platonic rhetoric of origins. Just as 'pure language' for Benjamin neither precedes any particular language or text but emerges only as a horizon, fleetingly, in the practice of translation, so this 'echo' is not a repetition of something that was there in 'the original' itself. This echo is neither a return to a plenitude of origins, nor revelation of its destitution.⁵² It is produced only in the relation between texts, a relation that does not and cannot pre-exist the practice of translation, as the concrete mode of their relating. Thus, when Benjamin writes that the task of the translator 'consists in finding that specific intention toward the language into which one is translating that awakens in that language the echo of the original', the notion of an echo functions to indicate the difference that translation retrospectively inserts into the original itself, which now cannot be thought except via its 'reverberation' in translation.⁵³ This echo does not re-present the meaning [*Sinn*] of the original, but re-activates and extends its 'way of thinking' [*Art des Meinens*] in

⁵² Romain Descendre and Jean-Claude Zancarini, 'De la traduction à la traductibilité' (Descendre and Zancarini 2016), see Benjamin's notion of an echo as a return to origins in a foundational-temporal sense, while De Man effectively understands it a revelation of the essentially disarticulated nature of the original itself (the pure form of language as such, bereft of the 'illusion of meaning'). See 'Conclusion: On Walter Benjamin's "The Task of the Translator"' (de Man, 1984, p. 84).

⁵³ 'Die Aufgabe des Übersetzers', p. 16; 'The Task of the Translator', p. 258. Benjamin's notion of an echo comprehended in this sense bears comparison to T. S. Eliot's almost contemporaneous formulation of the notion of an 'objective correlative' as a 'formula' or 'a set of objects, a situation, a chain of events' that is capable of 're-evoking' a particular emotion in poetry, or more precisely, of 're-evoking' 'normal', non-poetic emotion in the type of emotional response distinctive to poetic sensibility. As with Benjamin's echo, this re-evocation in fact constitutes an entirely new experience – an experience proper to the poetic – that is not a reproduction of its supposed forerunner, but which reacts back upon it, redefining its immediacy in relation to the mediation of the poetic. See T. S. Eliot (1921, p. 92).

an entirely different context.⁵⁴ It thereby reorders the possibility of meaning and thinking in both ‘source’ and ‘target’ languages, in a dialectic of reciprocal transformation.

7. *Living Philology*

It is in the combination of perspectives from these three constellations – retrospective reconfiguration, politically constructed correspondence, and reciprocal translatability – that there emerges the distinctive features of Gramsci’s reformulation of the Marxist tradition: the study of ‘definite and precise “individualities”’,⁵⁵ undertaken not speculatively, but by means of “active and conscious co-participation” and “compassionality”, ‘through a system that one could call “living philology”’.⁵⁶ It is this focus on the ‘experience of immediate particulars’, and the non-hierarchical relations of reciprocal translatability that they can establish between themselves without subsumption to a universal instance, Gramsci argues, that represents the fundamental methodological innovation introduced by the philosophy of praxis.

A similar orientation towards the relations of singular experiences traverses Benjamin’s work in its various phases and significant internal differences. It finds one of its most eloquent formulations in a letter to Adorno from the late 1930s, in terms remarkably similar to those of Gramsci’s notion of a ‘living philology’ as not only an historical method, but also as a political intervention. Benjamin here seems to expand the task that he had assigned to the translator in the early 1920s – of liberating a text from the weight of the past embodied in its ‘continuing life’ by endowing it with a qualitatively new afterlife oriented to the horizon of the pure language – into a general historical-materialist method for ‘redeeming’ [ambivalently positioned between *erlösen* and *einlösen*] the past from its imprisonment by and within the present.⁵⁷ “The appearance of self-contained facticity that emanates from philological study and casts its spell on the scholar is dispelled according to the degree to which the object is constructed in

⁵⁴ ‘Die Aufgabe des Übersetzers’, p. 18; ‘The Task of the Translator’, p. 260 (translation modified).

⁵⁵ *Q7*§6, p. 856 (*PN* Vol. 3, p. 159), November 1930.

⁵⁶ *Q11*§25, p. 1429 (*SPN* p. 429), July-August 1932.

⁵⁷ For an attempt to read (particularly the late) Benjamin’s theologically inflected *Erlöung* in the profane terms of *Einlösung*, promise and possibility, see W. Hamacher (2005, pp. 38-68).

historical perspective. The lines of perspective in this conclusion, receding to the vanishing point, converge in our own historical experience. In this way, the object is constituted as a monad. In the monad, the textual detail which was frozen in a mythical rigidity comes alive'.⁵⁸

Bibliography

Adorno T. W. / Benjamin, W. 1994, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt: Suhrkamp.

Anderson, P. 2017, *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, London: Verso.

Baratta, G. 2007, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Rome: Carocci.

Bassnett-McGuire, S. 1980, *Translation Studies*, London and New York: Methuen.

Benjamin, A. 1989, *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*, London: Routledge.

Benjamin, W. 1980 [1923], *Die Aufgabe des Übersetzers*, *Gesammelte Schriften Vol. IV*, ed. R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 9-21; in English *The Task of the Translator*, 1996, in *Selected Writings Vol. I, 1913-1926*, trans. H. Zohn, ed. M. Bullock and M. W. Jennings, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____, 2003, *Selected Writings Vol. 4*, translated by E. Jephcott and M. Jennings, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bhabha, H. 1994, *The Location of Culture*, London / New York: Routledge.

Bloom, H. (ed.) 1979 [1978], *Deconstruction and Criticism*, New York: Continuum.

Bongiovanni, B. and L. Bonanate, 1993, *Egemonia* in *Enciclopedia delle Scienze Sociali* vol. III, Rome: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Boothman, D. 2004a. *Traduzione e traducibilità*, in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, ed. F. Frosini and G. Liguori, Rome: Carocci, 2004.

_____, 2004b. *Traducibilità. Un caso: A. Gramsci linguista*, Guerra edizioni: Perugia.

⁵⁸ Letter to Adorno, December 9, 1938, in Walter Benjamin (2003), *Selected Writings Vol. 4*, p. 108; T. W. Adorno / Walter Benjamin (1994), *Briefwechsel 1928-1940*, p. 383.

_____, 2008, *The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony in Rethinking Marxism* 20 (2).

Borghese, L. 1981, *Tia Alene in bicicletta. Gramsci traduttore dal tedesco e teorico della traduzione* in "Belfagor" XXXVI.

Brandist, C. 2015, *The Dimensions of Hegemony: Language, Culture and Politics in Revolutionary Russia*, Leiden and Boston: Brill.

Brodersen, M. 1996. *Walter Benjamin. A Biography*, trans. M. R. Green and I. Ligers, ed. M. Dervis, London: Verso, 1996.

Budick, S. and W. Iser (eds). 1996, *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford: Stanford University Press.

Carlucci, A. 2013, *Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony*, Leiden and Boston: Brill.

Cassin, B. (ed.). 2014 [2004], *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, translations edited by E. Apter, J. Lezra and M. Wood, Princeton: Princeton University Press.

Chakravorty Spivak, G. 2007, *Translation as Culture in Translation – Reflections, Refractions, Transformations*, ed. P. St Pierre and Prafulla C. Kar, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Chernov, S. 2016, *At the Dawn of Simultaneous Interpreting in the USSR: Filling Some Gaps in History in New Insights in the History of Interpreting*, ed. K. Tajeda and J. Baigorri-Jalón, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Cortés, M. 2015, *Un nuevo marxismo para américa Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Mexico City / Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Cospito, G. 2011, *Verso l'edizione critica e integrale dei «Quaderni del carcere»*, "Studi storici", LII: 4.

_____, 2016, *Egemonia/egemonico nei «Quaderni del carcere» (e prima)*, in "International Gramsci Journal" 2:1.

_____, 2017, *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis* in "Filosofia italiana" 2.

Croce, B. 1921, *La poesia di Dante*, Bari: Laterza.

_____, 1992 [1902], *The Aesthetic as the Science of Expression and of the Linguistic in General*, trans. Colin Lyas, Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, K. 2001, *Deconstruction and Translation*, Manchester: St Jerome Publishing.

de Man, P. 1986, *Conclusion: On Walter Benjamin's "The Task of the Translator"* in *Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, J. 1979 [1978], *Living On and Border Lines*, in *Deconstruction and Criticism*, ed. H. Bloom, New York: Continuum.

_____, 1985a, *Des Tours de Babel* in *Difference in Translation*, trans. and ed. J. F. Graham, Ithaca: Cornell University Press.

_____, 1985b, *Reply to Roundtable* in *Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, trans. P. Kamuf, ed. C. McDonald, Lincoln: University of Nebraska Press.

_____, 1988 [1977], *Limited Inc*, trans. S. Weber, Evanston: Northwestern University Press.

Descendre, R. and J.-C. Zancarini, 2016, *De la traduction à la traductibilité: un outil d'émancipation théorique*, "Laboratoire italien Politique et société", 18.

Eliot, T. S. 1921, *Hamlet and His Problems* in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, New York: Alfred A. Knopf.

Fiorillo, M. 2008, *Dalla machiavellistica "elitista" al moderno Principe "democratico"*, in *Gramsci nel suo tempo*, ed. F. Giasi, Rome: Carocci.

Francioni, G. 1984, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei 'Quaderni del carcere'*, Naples: Bibliopolis.

Frosini, F. 2010, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, Rome, Carocci.

_____, 2013, *Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del "moderno Principe" nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, *Studi storici* LIV: 3.

Gentile, G. 1920, *Torto e diritto delle traduzioni* in *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano: Carabba editore.

Giasi, F. (ed.) 2008, *Gramsci nel suo tempo* (2 vols), Rome: Carocci.

Gramsci, A. 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Q. Hoare and G. Nowell-Smith, London: Lawrence and Wishart.

_____, 1975, *Quaderni del carcere*, ed. V. Gerratana, Turin: Einaudi.

_____, 1985, *Selections from Cultural Writings*, ed. D. Forgacs and G. Nowell-Smith, trans. W. Q. Boelhower, London: Lawrence and Wishart.

_____, 1992, 1996 and 2007b for *Prison Notebooks* Vols. 1, 2 and 3 respectively, ed. and trans., J. A. Buttigieg, New York: Columbia University Press.

_____, 1995 *Further Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. D. Boothman, London: Lawrence and Wishart.

_____, 2007a, *Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci. Quaderni del carcere, Quaderni di traduzioni (1919-1932)*, 2 vols, ed. G. Cospito and G. Francioni, Rome: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Guzzone, G. 2018, *Gramsci e la critica dell'economia politica: dal dibattito sul liberismo al paradigma della 'traducibilità'*, Rome: Viella.

Hamacher, W. 2005, "Now": *Walter Benjamin on Historical Time*, trans. N. Rosenthal, Chapter 3 of *Walter Benjamin and History*, ed. Andrew Benjamin, New York: Continuum, 2005.

Hrnjez, S. 2019. *Traducibilità, Dialettica, Contraddizione. Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci* in "International Gramsci Journal", 3 (3).

Ingram, S. 1997, "The Task of the Translator": *Walter Benjamin's Essay in English, a Forschungsbericht*, *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, 10 (2).

Ives, P. 2004, *Gramsci's Politics of Language. Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School*, Toronto: University of Toronto Press.

Ives P. and R. Lacorte (eds), 2010 *Gramsci, Language and Translation*, Lanham, Maryland: Lexington Books.

Jervolino, D. 2010, *Croce, Gentile and Gramsci on Translation* in "International Gramsci Journal", no. 2.

Khatib, S. 2013, *The Messianic Without Messianism: Walter Benjamin's Materialist Theology* in "Anthropology & Materialism", 1.

Ladmiral, J.-R. 1994 *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris: Gallimard.

Lenin, V. I. 1965a, *Left-Wing Communist: An Infantile Disorder*, in *Lenin Collected Works*, Vol. 31, Moscow: Progress Publishers, 1965.

_____, 1965b, *Five Years Of The Russian Revolution And The Prospects Of The World Revolution Report To The Fourth Congress Of The Communist International, November 13, 1922* in *Collected Works Vol. 33*, 1965, Moscow: Progress Publishers.

Lo Piparo, F. 1979. *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Rome-Bari: Laterza.

Paggi, L. 1970, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Rome: Editori Riuniti, 1970.

Pocock, J. G. A. 1989, *Politics, Language and Time*. Chicago: University of Chicago Press.

Ragazzini, D. 2002, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Bergamo: Moretti Honegger.

Rendall, S. 1997, *Notes on Zohn's Translation of Benjamin's "Die Aufgabe des Übersetzers"* in "TTR: traduction, terminologie, redaction", 10 (2).

Shapiro, S. and Lazarus, N. 2018, *Translatability, Combined Unevenness, and World Literature in Antonio Gramsci*, in "Mediations" 32 (1).

Schirru G. 2011, *Antonio Gramsci, studente di linguistica* in "Studi storici" LII.

Schulte R. and J. Biguenet (eds), *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, Chicago: University of Chicago Press.

Steiner, G. 1998 [1975], *After Babel. Aspects of Language and Translation*, 3rd edition, Oxford: Oxford University Press.

Thomas, P. D. 2009, *The Gramscian Moment*, Leiden-Boston: Brill.

_____, 2020, *Gramsci's Revolutions: Passive and Permanent* in "Modern Intellectual History" 17 (1).

Tomba, M. 2006, *La 'vera politica', Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Macerata: Quodlibet.

Tosel, A. 1981, *Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques* in "La Pensée" 223; reprinted in Tosel, A. 1984, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris: Éditions Sociales.

_____, 1996, *Walter Benjamin et Antonio Gramsci sur la traduisibilité des langues* in "Philosophique", Département de philosophie de l'université de Franche-Comté.

Venuti, L. 1995 *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London: Routledge.

_____, 2000, *The Translation Studies Reader*, London: Routledge.

Wagner, B. 2012, *Cultural translation: a value or a tool? Let's start with Gramsci!* in *Translation: Narration, Media and the Staging of Differences*, ed. F. Italiano and M. Rössner, Bielefeld: transcript Verlag.

Wickersham, J. 1994, *Hegemony and Greek Historians*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

2020

Charles Baudelaire im Zeitalter der passiven Revolution: Benjamin und Gramsci / Charles Baudelaire in the Age of Passive Revolution: Benjamin and Gramsci

Dario Gentili

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Gentili, Dario, Charles Baudelaire im Zeitalter der passiven Revolution: Benjamin und Gramsci / Charles Baudelaire in the Age of Passive Revolution: Benjamin and Gramsci, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 31-44.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/6>

Charles Baudelaire im Zeitalter der passiven Revolution: Benjamin und Gramsci / Charles Baudelaire in the Age of Passive Revolution: Benjamin and Gramsci

Abstract

My contribution intends to confront Gramsci's reflections on the new forms of capitalism and subjectivization as formulated in Americanism and Fordism with Benjamin's notion of "second technique". Both Gramsci and Benjamin understood the development of capitalist modes of production as a field of tension between the proletarian revolution and a new form of capitalist art of governing. This art of government, which includes alternatives within the capitalist system, corresponds with Gramsci's "passive revolution" in politics and with Benjamin's description of Baudelaire as "his own impresario" on the level of forms of life. With their analyses of capitalism, both philosophers announced some characteristics of neoliberalism.

Keywords

Americanism, Passive Revolution, Counter-revolution, Bohemianism, Neoliberalism

Charles Baudelaire im Zeitalter der passiven Revolution: Benjamin und Gramsci

Dario Gentili

Einleitung

Als im Jubiläumsjahr 2018 an die Ereignisse erinnert wurde, die zur sogenannten 68er-Bewegung führten, brachte das eine Diskussion über die revolutionäre Bedeutung dieser sozialen und politischen Erfahrung ins Rollen, die in einigen Ländern, darunter Italien, auch wenn sie mehrere Phasen durchlief, ein ganzes Jahrzehnt andauerte (Bussoni und Martino 2018). Die Frage, die sich dabei stellte, war: Lässt sich in Bezug auf '68 tatsächlich von einem revolutionären Aufstand sprechen, der dann besiegt bzw. neutralisiert wurde, oder kann darin rückblickend eine von oben, von den regierenden Klassen gelenkte „Konterrevolution“ gesehen werden, die dem sogenannten Neoliberalismus den Boden bereitet hat? Um dieser Frage beizukommen – und um allgemeiner die konservative Wende der revolutionären Idee nachvollziehen zu können –, ist es notwendig, über Antonio Gramscis Kategorie der „passiven Revolution“ neu zu reflektieren.

In Heft 8 der *Gefängnishefte* nennt Gramsci „passive Revolution“ jene Dynamik, nach der in einer bestimmten historischen Konstellation der „Fortschritt“ nicht von der „Volksinitiative“ ausgeht, sondern „als Reaktion der herrschenden Klassen auf das sporadische und unorganische ‚Umstürzertum‘ der Volksmassen zustande käme, mit ‚Restaurationen‘, die irgendeinen Teil der Forderungen des Volkes aufnehmen, folglich ‚fortschrittliche Restaurationen‘ oder ‚Revolutionen-Restaurationen‘ oder auch ‚passive Revolutionen‘“ (GH 8 §25, 961).¹ Gramsci wendet die Kategorie der „passiven Revolution“ zur Interpretation historischer und politischer Ereignisse des 19. Jahrhunderts an, fragt sich aber an mehreren Stellen, ob diese Kategorie auch der Interpretation von Phänomenen dienen kann, die in der Folgezeit auftreten. In

¹ „il fatto storico dell’assenza di iniziativa popolare nello svolgimento della storia italiana, e il fatto che il ‘progresso’ si verificerebbe come reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico e disorganico delle masse popolari con ‘restaurazioni’ che accolgono una qualche parte delle esigenze popolari, quindi ‘restaurazioni progressive’ o ‘rivoluzioni-restaurazioni’ o anche ‘rivoluzioni passive’“ (Q, 957).

Heft 22, *Amerikanismus und Fordismus*, stellt er in der Tat die Frage, „ob der Amerikanismus eine geschichtliche ‚Epoche‘ bilden kann, das heißt, ob er eine schrittweise Entwicklung vom an anderer Stelle untersuchten Typus der fürs letzte Jahrhundert charakteristischen ‚passiven Revolutionen‘ hervorbringen kann, oder ob er statt dessen nur die molekulare Anhäufung von Elementen darstellt, die dazu bestimmt sind, eine ‚Explosion‘ hervorzurufen, das heißt einen Umsturz französischen Typs“ (GH 22 §1, 2063).² Heute ist man geneigt zu sagen, dass sich der Amerikanismus als soziale Regulierungsform zusammen mit der kapitalistischen Produktionsweise im Fordismus tatsächlich als „passive Revolution“ konfiguriert hat, da er keinen „Explosionseffekt“ wie die Französische Revolution hervorgerufen hat.

Um abschließend klären zu können, ob der Amerikanismus eine Epoche passiver Revolutionen darstellt, müssen die Ereignisse innerhalb jener Epoche genauer betrachtet werden, aus der Gramsci die Elemente zur Definition der „passiven Revolution“ bezogen hat. Es muss also vom „sporadischen und unorganischen ‚Umstürzlertum‘ der Volksmassen“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgegangen werden, und es müssen außerdem jene „Forderungen des Volkes“ identifiziert werden, die sich darin artikuliert haben, und dank derer die Restauration der Ordnung die Chiffre des Fortschritts in sich tragen konnte. In diesem Sinne kann das von der Figur Baudelaires aus skizzierte imposante benjaminische Fresko von Paris als Hauptstadt des 19. Jahrhunderts einige wichtige Anhaltspunkte dafür liefern, wie der Amerikanismus nach einer revolutionären Phase mit Gipfelpunkt im Jahr 1848 in der Pariser Metropole gedeihen konnte.

In den Lebensformen der Pariser Großstadt, die die post-revolutionäre Restaurationsphase kennzeichneten, spürt Benjamin in der Tat eine Vorform jener „psycho-physische Anpassung“ auf, die der Fordismus als Produktionsweise von Beginn des 20. Jahrhunderts an für Gramsci darstellt. Benjamins Entwurf kann zu Gramscis Konzeption von „passiver Revolution“ in Bezug gesetzt werden, da er dem anthropologischen Wandel und den Lebensformen – tatsächlich vermag Benjamin bereits in der

² „quistione se l'americanismo possa costituire un'epoca' storica, se cioè possa determinare uno svolgimento graduale del tipo, altrove esaminato, delle 'rivoluzioni passive' proprie del secolo scorso o se invece rappresenti solo l'accumularsi molecolare di elementi destinati a produrre un'esplosione', cioè un rivolgimento di tipo francese“ (Q, 2140).

Lebensführung Baudelaires eine Form von Amerikanismus erkennen – Priorität und Eigenständigkeit verleiht gegenüber ihrer Vereinnahmung innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise fordristischer Prägung. Die treibende Kraft der Entwicklung und Innovation des Kapitalismus sind die sozialen Kämpfe: In seiner Analyse der Ereignisse vom Paris der Revolution von 1848 bis hin zur bonapartistischen Restauration scheint Benjamin jene „kopernikanische Revolution“ im Marxismus vorwegzunehmen, wie sie Mario Tronti und der italienische Operaismus der 1960er Jahre registrierten (Tronti 1974). Von dieser Perspektive ausgehend kann ein Versuch zur Beantwortung der Frage unternommen werden, ob sich am epochalen Übergang von den 1960er zu den 1970er Jahren eine vergleichbare Konstellation feststellen lässt; im Übergang von den Kämpfen der sozialen Bewegungen jener Zeit zur aktuellen neoliberalen Ausprägung des Kapitalismus. In einer derartigen Lesart könnte der Neoliberalismus die Elemente aufweisen, um ihn als passive Revolution zu definieren. Die 68er und die sozialen Bewegungen der 1970er Jahre haben nicht zu einer Art von „Explosion“ geführt; ihre revolutionäre Erhebung explosiver Art wurde durch das Aufkommen der neoliberalen passiven Revolution entschärft, welche die Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise im Postfordismus begleitet hat.³

1. Die passive Revolution im 19. Jahrhundert: Paris, die Bohème, der Flaneur und Baudelaire

Die Kategorie der „passiven Revolution“ wird von Gramsci also in erster Linie für die Analyse der italienischen Geschichte bemüht, insbesondere für die des Risorgimento. Es ist jedoch der Vergleich mit den Ereignissen im Frankreich des 19. Jahrhunderts, über den er zu ihrer Definition gelangt. Aus diesem Grund könnte es äußerst interessant sein, zu überlegen, ob Benjamin in seiner Archäologie des Paris jener Zeit Phänomene erkennt, die in gewisser Weise auf die Dynamik der passiven Revolution zurückgeführt werden können.

Benjamins Analyse konzentriert sich insbesondere darauf, wie jene Lebensformen, die sich in der „explosiven“ revolutionären

³ Zur kapitalistischen Vereinnahmung der autonomen Initiative – darin eingeschlossen die sogenannte „künstlerische Kritik“ – im postfordistischen Zeitalter vgl. Boltanski und Chiapello 2003.

Phase der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgestaltet haben, sich nach der proletarischen Niederlage von 1848 in der Phase der „Konterrevolution“ (Marx, MEW 8, 156) entwickeln, die im Staatsstreich Louis Bonapartes und der Errichtung des Zweiten Kaiserreichs gipfelt. Er verwendet Leben und Werk Charles Baudelaires als Lackmuspapier, dabei sieht er die Entstehung dieser Lebensformen, aber auch, wie sie im Zuge des neuen, erstarkenden Kapitalismus fortgerissen werden. Sie bestehen in einer ganzen Reihe von Figuren: dem Flaneur, dem Bohemien, dem Müßiggänger, dem Berufsverschwörer, dem Spieler, dem Nachtschwärmer, dem Detektiv, dem Lumpensammler, der Prostituierten, dem Dichter, dem Künstler. Es geht dabei um jene Bohème, der gegenüber Marx ein sehr strenges Urteil fällt und sie als „Abhub aller Klassen“ definiert, weil er in ihr eine grundsätzliche Zweideutigkeit erkennt, die sie den Verlockungen der Macht gegenüber anfällig werden lässt, indem sie eben nicht auf die Zugehörigkeit zu einer Klasse zu reduzieren ist.

Neben zerrütteten Roués [Wüstlingen] mit zweideutigen Subsistenzmitteln und von zweideutiger Herkunft, neben verkommenen und abenteuernden Ablegern der Bourgeoisie Vagabunden, entlassene Soldaten, entlassene Zuchthaussträflinge, entlaufene Galeerensklaven, Gauner, Gaukler, Lazzaroni, Taschendiebe, Taschenspieler, Spieler, Maquereaus [Zuhälter], Bordellhalter, Lastträger, Literaten, Orgeldreher, Lumpensammler, Scherenschleifer, Kesselflicker, Bettler, kurz, die ganze unbestimmte, aufgelöste, hin- und hergeworfene Masse, die die Franzosen la bohème nennen [...]. Dieser Bonaparte, der sich als *Chef des Lumpenproletariats* konstituiert, der hier allein in massenhafter Form die Interessen wiederfindet, die er persönlich verfolgt, der in diesem Auswurf, Abfall, Abhub aller Klassen die einzige Klasse erkennt, auf die er sich unbedingt stützen kann, er ist der wirkliche Bonaparte, der Bonaparte sans phrase. (ebd., 160f).

Auch in der fundamentalen Errungenschaft der bürgerlichen Revolution, der Staatsbürgerschaft, findet die Bohème keine Heimat. Sie ist also weder innerhalb des Volkes noch der Klasse subjektivierbar: „Die ‚Menge‘, an der der Flaneur sich weidet, ist die Hohlform, in die siebenzig Jahre später die Volksgemeinschaft gegossen wurde, in der Klassengegensätze, wie es heißt überwunden sind“ (Benjamin, GS I.3, 1185). Vielmehr entspricht sie jenen „zäh[en] parasitären Sedimente[n]“ (GH 22 §2, 2068),⁴ in

⁴ „sedimentazioni vischiosamente parassitarie“ (Q, 2145).

denen Gramsci ein Hindernis für die Umsetzung des Amerikanismus innerhalb des europäischen Produktionssystem sieht. Benjamin unterstreicht ebenso den überaus unproduktiven Charakter dieser Lebensform, wie sie in der Metropole zutage tritt, in dem Moment, in dem der Flaneur die Passagen von Paris bewohnt:

In Baudelaires Paris [...] waren die Passagen beliebt, in denen der Flaneur dem Anblick des Fuhrwerks enthoben war, das den Fußgänger als Konkurrenten nicht gelten läßt. Es gab den Passanten, welcher sich in die Menge einkeilt; doch gab es auch noch den Flaneur, welcher Spielraum braucht und sein Privatisieren nicht missen will. Müßig geht er als eine Persönlichkeit; so protestiert er gegen die Arbeitsteilung, die die Leute zu Spezialisten macht. Ebenso protestiert er gegen deren Betriebsamkeit. Um 1840 gehörte es vorübergehend zum guten Ton, Schildkröten in den Passagen spazieren zu führen. Der Flaneur ließ sich gern sein Tempo von ihnen vorschreiben. Wäre es nach ihm gegangen, so hätte der Fortschritt diesen *pas* lernen müssen (GS I.2, 556-557).

In einigen Jahrzehnten wird es jedoch der Fordismus sein, der dem Fortschritt sein Tempo vorgibt: „Aber nicht er [der Flaneur] behielt das letzte Wort sondern Taylor, der das ‚Nieder mit der Flanerie‘ zur Parole machte“ (ebd., 557).

Die Metamorphose der Flanerie stellt sich für Benjamin wie folgt dar: Diese außerhalb des Marktes geborene Lebensform gibt zwar vor, ihm äußerlich zu bleiben, fällt aber dennoch unter sein Gesetz. Sie wird zur Ware und dem Wertschöpfungsprozess unterworfen:

Unter diesen Verhältnissen [...] wird der Gestus der Flanerie für die freie Intelligenz widersinnig und er büßt damit überhaupt die Bedeutung ein. Der Typ des Flaneurs schrumpft nun gleichsam ein [...]. Am Ende dieses Schrumpfungsprozesses steht der Sandwichman. Die Einfühlung in die Ware ist hier vollendet; der Flaneur steckt nun wirklich in ihrer Haut. Er geht nun gegen ein Entgelt spazieren und seine Inspektion der Stadt ist, gleichsam über Nacht, zum Beruf geworden (Benjamin 1995, 13 f.).

Für Benjamin stellt die Unproduktivität der Lebensformen, die von der Revolution von 1848 freigesetzt wurden, statt eines Hindernisses für die Umsetzung des Amerikanismus eine Möglichkeit für den Kapitalismus dar, die großstädtischen Lebensstile in einen profitablen Wert zu verwandeln. Tatsächlich hat er mit bemerkenswertem Scharfsinn begriffen, dass im Paris des

19. Jahrhunderts die Metropole zur Fabrik, also zum privilegierten Ort der Wertschöpfung wird. Wie er mehrfach anmerkt, nimmt der labyrinthische Raum der Metropole überall eine Marktfunktion ein: „Das Labyrinth ist der richtige Weg für den, der noch immer früh genug am Ziel ankommt. Dieses Ziel ist für den Flaneur der Markt“ (GS V.1, 427). In diesem Sinn schafft der Markt für den Flaneur und für Baudelaire selbst die Möglichkeit, sich anerkannt und in der eigenen Individualität wertgeschätzt zu fühlen, was andernfalls in der Klasse oder dem Staatsbürgertum aufgelöst worden wäre.

Für Benjamin ist Baudelaire tatsächlich der Typ Individuum schlechthin, wie er sich im Zeitalter der Massen konfiguriert, wenn der *Lebensstil* eins wird mit der Kunstproduktion. Das heißt, damit seine Lyrik einen Markt findet, muss Baudelaires Leben an sich die Ware werden, die es zu fördern gilt. Der Amerikanismus, den Benjamin schon in Baudelaire erkennt, besteht darin, aus seinem eigenen Lebensstil eine Ware zu machen, die serienmäßig hergestellt werden kann: „Der Massenartikel hat Baudelaire als Vorbild vor Augen gestanden. Darin hat sein ‚Amerikanismus‘ das solideste Fundament“ (GS I.2, 686). Sein Lebensstil eines Dandys ist folglich die Potenzialisierung seiner Individualität, jener Individualität, die sich von der uniformen Masse abheben muss. Aber dies geschieht nicht *gegen* das sich Behaupten der Massengesellschaft, sondern *wegen* ihr. Der Markt ist der Bereich, in welchem sich dem Individuum die Möglichkeit bietet, sich abzuheben und von der Masse zu unterscheiden. Auf der einen Seite steht der charismatische Führer – wie Marx in der Analyse des Bonapartismus festgestellt hat –, auf der anderen der Markt: dies sind die Verlockungen, denen das Individuum in der Massengesellschaft ausgesetzt ist. Diese von Benjamin im Paris des 19. Jahrhunderts in der Folge der Niederlage des potenziell „explosiven“ Umsturzes von 1848 aufgespürte Dynamik, als Baudelaire auf Seiten des Proletariats und ihres Anführers Blanqui an den Barrikaden stand, kann man, mit den gebotenen Unterscheidungen, auch heute aufspüren, da sie die Fähigkeit des Kapitalismus betrifft, aus der Vermarktung der Lebensformen Wert zu schöpfen. Tatsächlich ähnelt der Ausdruck, den Benjamin zur Definition der Haltung Baudelaires verwendet – „sein eigener Impresario“ geworden sein –, dann auch in keinesfalls zufälliger

Weise diesem „Unternehmer seiner Selbst“, wie Foucault die dem Markt und dem Profit überstellte Individualität des Neoliberalismus definiert (Foucault 2004, S. 314):

Keine in die Kraft der Sache eingehende Betrachtung Baudelaires kann es geben, die sich mit dem Bild seines Lebens nicht auseinandersetzt. In Wahrheit wird dieses Bild dadurch bestimmt, daß er zuerst und auf die folgenreichste Art der Tatsache inne ward, daß das Bürgertum im Begriffe stand, seinen Auftrag an den Dichter zurückzuziehen. Welcher gesellschaftliche Auftrag konnte an seine Stelle treten? Er war bei keiner Klasse zu erfragen; er war am ehesten dem Markt und seinen Krisen zu entnehmen. [...] Aber das Medium des Marktes, in dem sie sich ihm zu erkennen gab, bedingte eine Produktions- und auch eine Lebensweise, die von den früheren Poeten sehr unterschieden war. Baudelaire war genötigt, die Würde des Dichters in einer Gesellschaft zu beanspruchen, die keinerlei Würde mehr zu vergeben hatte. [...] In Baudelaire meldet der Dichter zum ersten Mal seinen Anspruch auf einen Ausstellungswert an. Baudelaire ist sein eigener Impresario gewesen (GS I.2, 665).

So hielt der Ausstellungswert – der für Benjamin die „zweite Technik“ charakterisiert – im kapitalistischen Markt Einzug, und hier fand er seinen besonderen Bewertungsbereich. Somit war es Baudelaire, der als Erster dem eigenen Leben Ausstellungswert verliehen hat, lange bevor dies heute – im Postfordismus – für jedermann die Grundbedingung für die Sichtbarkeit und Selbstdarstellung in (nicht ausschließlich) den Social Media geworden ist. Der Lebensstil ist der letzte Vorposten der Individualität in der globalisierten Gesellschaft, und es ist der Markt, der die Entscheidung über Erfolg oder Misserfolg des Strebens nach Unterscheidung von der Masse trifft.

2. Psycho-physische Anpassung

Wenn Benjamin anders als Gramsci benennt, dass das „fortschreitende“ Element der passiven Revolution des Amerikanismus genau darin besteht, dass es die großstädtischen Lebensformen produktiv macht, stimmen beide doch vollständig darin überein, dass die Besonderheit des Amerikanismus in der Forderung nach einer generellen „psycho-physischen Anpassung“ an das neue Produktionssystem besteht. Doch während es für Benjamin bereits das Großstadtleben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war, das diese „psycho-physische

Anpassung“ motivierte, sodass die Metropole zu einer Art Palästra für die schrittweise Anpassung an den Rhythmus der Produktion in der fordistischen Fabrik wurde, ist für Gramsci das Gegenteil der Fall: Hier ist es das industrielle System des Fordismus, das die „psycho-physische Anpassung“ einfordert. Beide treffen sich aber darin, dass der Fordismus die Ausarbeitung eines neuen Menschentyps benötigt:

In Amerika hat die Rationalisierung die Notwendigkeit hervorgebracht, einen neuen Menschtyp auszuarbeiten, der dem neuen Typus der Arbeit und des Produktionsprozesses konform ist: diese Ausarbeitung ist bislang erst in der Anfangsphase und daher (anscheinend) idyllisch. Sie ist noch die Phase der durch die hohen Löhne angestrebten psycho-physischen Anpassung an die neue industrielle Struktur; noch ist es (vor der Krise von 1929) nicht oder höchstens vielleicht sporadisch zu einer ‚superstrukturellen‘ Blüte gekommen, das heißt, noch ist die Grundfrage der Hegemonie nicht gestellt worden (GH 22 §2, 2069).⁵

Diese Anpassung benötigt Dressur und kontinuierliche „Ausbildung“, damit eine derart erzwungene und nicht „natürliche“ Disziplinierung vom Arbeiter nach und nach als ein freiwillig verfolgter und damit „natürlicher“ Lebensstil wahrgenommen werden kann: „das Leben in der Industrie erfordert eine allgemeine Ausbildung, einen Prozess der psychophysischen Anpassung an bestimmte Bedingungen der Arbeit, der Ernährung, der Wohnung, der Gewohnheiten usw., was nichts Angeborenes, ‚Natürliches‘ ist, sondern erworben sein will“ (GH 22 §3, 2072).⁶ Die Hegemonie des Amerikanismus gelangt schließlich in dem Moment zu ihrer Verwirklichung, in dem diese Disziplinierung eine „superstrukturelle“ Dimension annimmt und so zu einem Selbstzwang und einer Selbstdisziplinierung wird, um sich einem allgemein verbreiteten Lebensstil anzupassen: der neue Mensch erscheint so als das Ergebnis eines erzwungenen Prozesses von Typisierung.

⁵ „In America la razionalizzazione ha determinato la necessità di elaborare un nuovo tipo umano, conforme al nuovo tipo di lavoro e di processo produttivo: questa elaborazione finora è solo nella fase iniziale e perciò (apparentemente) idillica. È ancora la fase dell’adattamento psico-fisico alla nuova struttura industriale, ricercata attraverso gli alti salari; non si è verificata ancora (prima della crisi del 1929), se non sporadicamente, forse, alcuna fioritura ‚super-strutturale‘, cioè non è ancora stata posta la questione fondamentale dell’egemonia“ (Q., 2146).

⁶ „la vita nell’industria domanda un tirocinio generale, un processo di adattamento psico-fisico a determinate condizioni di lavoro, di nutrizione, di abitazione, di costumi ecc. che non è qualcosa di innato, di ‚naturale‘, ma domanda di essere acquisito“ (Q., 2149).

Eben diesen Prozess von Typisierung sieht Benjamin im Raum der Großstadt am Werk, als dem Ort, an dem sich die Hegemonie des Amerikanismus behauptet. Dies ist der Ort, an dem die psychophysische Anpassung ihre Selbstdisziplinierung begründet: im Vergnügen, das im Versprechen des Marktes liegt. Auf Grundlage dieser Überlegungen stellt Benjamin eine Analogie zwischen dem Bewohner der Großstadt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem Arbeiter der fordistischen Fabrik des 20. Jahrhunderts her. Wenn für den Arbeiter die Motivation seiner Selbstdisziplinierung in den hohen Löhnen liegt, liegt sie für die Individuen der großstädtischen Masse im Warenspektakel begründet – in beiden Fällen wirkt das Versprechen auf Genuss: jenem, der von der größeren Verfügbarkeit von Geld für den Konsum herrührt und jenem narzisstischen, sich im großen Schaufenster des Marktes ausstellen zu können. Gerade die unproduktiven und damit für das kapitalistische System potenziell subversiven Lebensformen, die in der Großstadt zur Blüte kommen (der Flaneur, der Bohemien, Baudelaire), sind es, die für Benjamin den privilegierten Blickpunkt bereitstellen, um die Dispositive der Gefangennahme und der Disziplinierung dessen zu erfassen, was er den „Hochkapitalismus“ nennt.

Es ist also die Großstadt selbst, die die Palästra für die psychophysische Anpassung an den Amerikanismus darstellt. Im Paris Baudelaires macht Benjamin die allerersten Zeichen eines Phänomens aus, das eben erst im „amerikanisierten“ London in *Der Mann der Menge* von Edgar Allan Poe aufgetaucht war und in den Großstädten seiner Zeit schon zur Perfektion kam:

Der ungelernete Arbeiter ist der durch die Dressur der Maschine am tiefsten Entwürdigte. Seine Arbeit ist gegen Erfahrung abgedichtet. [...] Poes Text macht den wahren Zusammenhang zwischen Wildheit und Disziplin einsichtig. Seine Passanten benehmen sich so, als wenn sie sich, angepaßt an die Automaten, nur noch automatisch äußern könnten. Ihr Verhalten ist eine Reaktion auf Chocks. [...] Dem Chockerlebnis, das der Passant in der Menge hat, entspricht das ‚Erlebnis‘ des Arbeiters an der Maschinerie. Das erlaubt noch nicht anzunehmen, daß Poe von dem industriellen Arbeitsvorgang einen Begriff besessen hat. Auf alle Fälle ist Baudelaire von einem solchen Begriff weit entfernt gewesen. Er ist aber von einem Vorgang gefesselt worden, in dem der reflektorische Mechanismus, den die Maschine am Arbeiter in Bewegung setzt, am Müßiggänger wie in einem Spiegel sich näher studieren läßt. (GS I.2, 632)

3. Amerikanismus und Faschismus als „neuer Liberalismus“

Das Studium der revolutionären Aufstände im Frankreich des 19. Jahrhunderts liefert sowohl Gramsci als auch Benjamin jene Elemente, mit denen sie ihre eigene Zeit, die 1920er und 1930er Jahre, analysieren. Es gilt außerdem zu bedenken, dass beide Marx' *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* aufmerksam gelesen haben, in dessen Analyse des Bonapartismus sie einen Lektüreschlüssel für die Interpretation der eigenen Epoche fanden. Beide identifizieren darin Aspekte, die sie in den aufkommenden faschistischen Strömungen in Europa innerhalb der ökonomischen Krisen-Konstellation von 1929 wiederfinden, so wie ich auch geneigt wäre, einige Merkmale der aktuellen „Populismen“ in Marx' Analyse vorgezeichnet zu sehen (Beck und Stütze 2018; Gentili 2020). Für Gramsci zeigt sich im Aufstieg des Faschismus eine vergleichbare Situation zum Bonapartismus. Und zwar in dem Moment, in dem „eine einzige Partei“ („die Partei der Ordnung“, um mit Marx zu sprechen), welche die Bedürfnisse der traditionellen führenden Gesamtklasse besser vertritt und zusammenfasst, nicht in der Lage ist, der ökonomischen Krise alleine die Stirn zu bieten. In diesem Fall wird die sogenannte „organische Krise“ zur „nicht organischen Krise“, da sie, sobald der „charismatische Führer“ die politische Bühne betritt, eine autoritäre Prägung erhält (GH 13 §23, 1578-79; Q., 1603f.).

Auf Grundlage seiner Lektüre des *Achtzehnten Brumaire* sowie der Ereignisse in Frankreich nach 1848 berücksichtigt Gramsci neben dem Amerikanismus ein weiteres Phänomen des 20. Jahrhunderts, für das sich die Kategorie „passive Revolution“ eignet: den Faschismus. Er fragt sich:

Kann diese Behandlungsweise [der passiven Revolutionen, die nicht begründet und verstanden werden können ohne die Französische Revolution, die ein europäisches und Welt-Ereignis gewesen ist, und nicht nur ein französisches] einen aktuellen Bezugspunkt haben? Ein neuer ‚Liberalismus‘ unter den modernen Bedingungen, wäre das am Ende nicht genau der ‚Faschismus‘? Wäre nicht der Faschismus genau die Form von ‚passiver Revolution‘, die dem 20. Jahrhundert angemessen ist, wie der Liberalismus es fürs 19. Jahrhundert war? (GH 8 §236, 1080)⁷

⁷ „Può avere questa trattazione un riferimento attuale? Un nuovo ‚liberalismo‘, nelle condizioni moderne, non sarebbe poi precisamente il ‚fascismo‘? Non sarebbe il fascismo precisamente la

Wenn auch für den europäischen Kontext des 19. Jahrhunderts konzipiert, beschränkt Gramsci den Gebrauch der Kategorie „passive Revolution“ nicht auf eine bestimmte historische Konstellation; im Gegenteil erhärtet sich die These immer mehr, dass es eine Kategorie sein könnte, die auf unterschiedliche Epochen und historische Kontexte anzuwenden ist: zur *Bestätigung* einer *alternativen* revolutionären Idee zum Paradigma der Französischen Revolution beziehungsweise für eine Revolution, die von den herrschenden Klassen befördert wird. So sieht Gramsci auch den Faschismus als „neuen Liberalismus“, da dieser die *Funktion* übernimmt, die der Liberalismus nach der Französischen Revolution innehatte, nämlich die Hegemonie der Klasse wiederherzustellen und zu bewahren, wie Marx in seiner Analyse der „bürgerlichen Revolutionen“ des 19. Jahrhunderts betont. Wichtig erscheint es zu verstehen, ob Amerikanismus und Faschismus unter Umständen zwei verschiedene Phänomene passiver Revolution darstellen können oder ob sie sich darin entsprechen, zu einer einzigen passiven Revolution zu gehören.

4. *Die passive Revolution heute*

Abschließend lässt sich sagen, dass der Amerikanismus sowohl für Benjamin als auch für Gramsci eine passive Revolution darstellt. Dies aufgrund seiner Fähigkeit, Instanzen und Lebensformen zu orientieren, die sich im revolutionären Nährgrund entwickeln, der ihm vorausgegangen ist, auch wenn sich in der Anpassungsfähigkeit, die in der passiven Revolution ins Werk gesetzt wird, die Persistenz einer revolutionären Potenz zeigt. Diese noch formlose und unbestimmte Potenz, der der Amerikanismus eine Form verleiht, um sie sowohl regierbar zu machen als auch, um sie produktiv werden zu lassen, nennt Gramsci „Tiernatur“:

Die Geschichte des Industrialismus ist immer ein ständiger Kampf gegen das Element ‚Tiernatur‘ des Menschen gewesen (und wird es heute in einer nachdrücklicheren und rigoroseren Form), ein unaufhörlicher, oft schmerzhafter und blutiger Prozess der Unterwerfung der (natürlichen, also tierischen und primitiven) Triebe unter immer neue, komplexere und rigidere Normen und Gewohnheiten der Ordnung, Exaktheit, Präzision, welche die immer komplexeren Formen des Gemeinschaftslebens möglich machen,

forma di ‚rivoluzione passiva‘ propria del secolo XX come il liberalismo lo è stato del secolo XIX?“ (Q., 1088f).

welche die notwendige Folge der Entwicklung des Industrialismus sind. (GH 22 §10, 2082)⁸

Als Beispiele führt Gramsci den Prohibitionismus und die Krise des „Libertinismus“ an. Diese Krise sagt Baudelaire laut Benjamin voraus, indem er ihren Pulsschlag am konstant enttäuschten Genuss durch jenen Markt abhört, der den Genuss zwar versprochen hatte, aber nur um ihn in Frustration umschlagen zu lassen: „Um sich [die] Niedertracht [der Menge] einzuschärfen, faßt er den Tag ins Auge, an dem sogar die verlorenen Frauen, die Ausgestoßenen, so weit sein werden, einer geordneten Lebensweise das Wort zu reden, über die Libertinage den Stab zu brechen und nichts mehr außer dem Gelde bestehen zu lassen.“ (GS I.2, 652)

Dennoch geht es für Gramsci wie für Benjamin darum, dem Amerikanismus die Initiative der Anthropogenese des neuen Menschen zu entziehen, es geht darum, eben diese menschliche Potenz, dem eigenen Leben Form zu geben, bezüglich der Anpassung in die umgedrehte Richtung zu lenken, so dass eine revolutionäre Chance noch erhalten bleibt. Gramsci drückt das klar aus:

Es sind nicht die von der neuen Ordnung ‚verurteilten‘ gesellschaftlichen Gruppen, von denen man die Rekonstruktion erwarten kann, sondern diejenigen, die im Begriff sind, durch Auferlegen und mit eigenem Leiden die materiellen Grundlagen dieser neuen Ordnung zu schaffen: diese ‚müssen‘ das ‚originale‘ Lebenssystem finden, nicht Marke Amerika, um ‚Freiheit‘ werden zu lassen, was heute ‚Notwendigkeit‘ ist. (GH 22 §15, 2099)⁹

Diese latente „Originalität“ der Lebensformen, die in den passiven Revolutionen aufgehoben ist, gilt für die passive Revolution des Amerikanismus in gleicher Weise wie für die neoliberale. Dabei darf aber keinesfalls vergessen werden, dass jede dieser passiven Revolutionen innerhalb des kapitalistischen

⁸ „La storia dell’industrialismo è sempre stata (e lo diventa oggi in una forma più accentuata e rigorosa) una continua lotta contro l’elemento ‚animalità‘ dell’uomo, un processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso, di soggiogamento degli istinti (naturali, cioè animaleschi e primitivi) a sempre nuove, più complesse e rigide norme e abitudini di ordine, di esattezza, di precisione che rendano possibili le forme sempre più complesse di vita collettiva che sono la conseguenza necessaria dello sviluppo dell’industrialismo.“ (Q, 2160f)

⁹ „Non è dai gruppi sociali ‚condannati‘ dal nuovo ordine che si può attendere la ricostruzione, ma da quelli che stanno creando, per imposizione e con la propria sofferenza, le basi materiali di questo nuovo ordine: essi ‚devono‘ trovare il sistema di vita ‚originale‘ e non di marca americana, per far diventare ‚libertà‘ ciò che oggi è ‚necessità‘.“ (Q, 2179)

Produktionssystem im politischen Feld von einer komplementären passiven Revolution autoritärer Prägung begleitet worden ist: zuerst Bonapartismus, dann Faschismus, und vielleicht sollten wir heute dasselbe in Bezug auf den Neo-Populismus behaupten. Tatsächlich ist es diese „nicht organische“ Ausprägung der „organischen Krise“, die man heute in den neuen Formen von Populismus und Souveränismus aufdecken muss, denn, statt eine Antwort auf die Wirtschaftskrise seit 2007 oder eine politische Alternative zum Neoliberalismus darzustellen, nehmen sie im Gegenteil eine interne Funktion zur Erhaltung der bestehenden Kräfteverhältnisse ein.

Bibliographie

Beck, Martin and Stützle, Ingo, Hrsg., (2018): *Die neuen Bonapartisten. Mit Marx den Aufstieg von Trump & Co. verstehen*, Berlin: Dietz.

Benjamin, Walter (1991a): *Anmerkungen zu Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, in *Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. I/3, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 1064-1188.

_____ (1991b): *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, in *Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. I/2, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 511-604.

_____ (1991c): *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. V/1, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

_____ (1991d): *Zentralpark*, in *Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. I/2, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 655-690.

_____ (1991e): *Über einige Motive bei Baudelaire*, in *Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. I/2, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 605-653.

_____ (1995): *Neue Baudelairiana. Unveröffentlichte Fragmente zu einer Neufassung des Flaneurs*, in „Frankfurter Adorno Blätter“, IV, München: Edition Text und Kritik, S. 9-25.

Boltanski, Luc und Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Übers. v. M. Tillmann, UVK: Konstanz.

Bussoni, Ilaria and Martino Nicolas, Hrsg., (2018): *È solo l'inizio. Rifuto, affetti, creatività nel lungo '68*, Verona: ombre corte.

Foucault, Michel (2004): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Übers. v. J. Schröder, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gentili, Dario (2020): *Krise als Regierungskunst*, Übers. v. D. Creutz, Berlin: Merve.

Gramsci, Antonio (1991-2002): *Gefängnishefte [GH]*, Bde. 1-10, hrsg. von K. Bochmann, W. F. Haug, Hamburg: Argument.

_____ (1975): *Quaderni del carcere [Q]*, a cura di Valentino Gerratana, Torino: Einaudi.

Marx, Karl (1960): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: *Marx-Engels-Werke [MEW]*, Berlin: Dietz, S. 111-207.

Tronti, Mario (1974): *Arbeiter und Kapital*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik.

Übersetzung von Martina Kollroß

2020

Sozialrebell und Lumpensammler. Zur theoretischen Funktion von Marginalisierten bei Gramsci und Benjamin / Social Rebels and Rag Pickers. On the Theoretical Function of Marginalized Persons in Gramsci and Benjamin

Birgit Wagner

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Wagner, Birgit, Sozialrebell und Lumpensammler. Zur theoretischen Funktion von Marginalisierten bei Gramsci und Benjamin / Social Rebels and Rag Pickers. On the Theoretical Function of Marginalized Persons in Gramsci and Benjamin, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 45-58.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/7>

Sozialrebell und Lumpensammler. Zur theoretischen Funktion von Marginalisierten bei Gramsci und Benjamin / Social Rebels and Rag Pickers. On the Theoretical Function of Marginalized Persons in Gramsci and Benjamin

Abstract

This contribution focuses on two marginalized figures, the social rebel Davide Lazzaretti in Gramsci and the rag picker in Benjamin. Whereas Gramsci's social rebel is a historical figure, Benjamin's rag picker is derived from Baudelaire's famous poem "Le vin des chiffonniers" ["The Rag Picker's Wine"]. These two case studies, if we may call them so (after all, they are both based on written texts only), discuss the importance of individual subaltern rebellions against the ruling capitalistic/patriarchal society of the nineteenth century. Both theoreticians emphasise what Adorno called "the claim of singularity to truth", a claim inherent in their theoretical assumptions throughout their lifetimes. The analysis proves that Gramsci's studies of the subaltern help to analyse even today's issues; on the other hand, Benjamin's remarks have a slight tendency to romanticize the figure of the "hero rag picker", while being a testimony to the importance of literature for human memory and thereby an alternative way to understand the world. Thus, the two theoreticians highlight different approaches to today's problems for us.

Keywords

Subaltern, Marginal, Gramsci, Benjamin, Baudelaire, Davide Lazzaretti, Cesare Lombroso

Sozialrebell und Lumpensammler. Zur theoretischen Funktion von Marginalisierten bei Gramsci und Benjamin

Birgit Wagner

In diesem Beitrag geht es um zwei marginalisierte Figuren, den Sozialrebell Davide Lazzaretti bei Gramsci und den Lumpensammler bei Benjamin. Es sei gleich festgehalten, dass Gramscis Sozialrebell eine historische Figur ist, während Benjamins Lumpensammler seinen Ursprung in Baudelaires berühmtem Gedicht *Le vin des chiffonniers* [Der Wein der Lumpensammler] nimmt, nicht ohne, dass sich Benjamin auch um eine sozialhistorische Skizze der Lage der „chiffonniers“ im Paris des 19. Jahrhunderts bemüht hätte. Diese beiden Fallstudien interessieren, weil sie genau das verwirklichen, was Adorno den „Anspruch der Singularität auf Wahrheit“¹ genannt hat, einen Anspruch, den sowohl Benjamin als auch Gramsci vorbildlich erfüllen, insofern die Wahrheit der Singularitäten Eingang auch in ihre Theoriebildung findet. Es stellt sich die Frage, inwieweit die beiden genannten Figuren mit Gramscis Begriff der Subalternen zu fassen sind, und auf welche Weise Benjamin den Lumpensammler seinem theoretischen Gebäude einfügt – es werden signifikante Unterschiede, aber auch Parallelen zu Tage treten.²

Beginnen wir mit einer Reflexion auf einschlägige biographische Erfahrungen der beiden Theoretiker. Gramscis Kindheit und Jugend in einer Kleinstadt auf Sardinien, später in seiner Gymnasialzeit in Cagliari, war bekanntlich von körperlicher Behinderung, Kinderarbeit, Armut und nicht zuletzt von unzureichender Ernährung geprägt. Über sein späteres Schicksal als

¹ Theodor W. Adorno: Der Essay als Form, in: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 9-33, hier S. 28.

² S. auch den Beitrag von Dario Gentili in diesem Band, der eine ähnliche Fragestellung unter philosophisch-politischen Gesichtspunkten in den Blick nimmt. Diese sind meinem Beitrag nicht fremd, doch wird hier der Blickpunkt auf Einzelfiguren verschoben, ob sie nun literarisch gestaltet oder historisch sind. Berücksichtigt wird dabei auch deren soziale und menschliche Statur und ihre Bedeutung für eine „filologia vivente“ („lebendige Philologie“), eine Erkenntnisweise, die einen Kasus nicht Kasus sein lässt, sondern ihm Erkenntniskraft verleiht – also einfach ein alternativer Zugang zu der Fragestellung.

politischer Gefangener ist kein Wort zu verlieren; jedenfalls war er biographisch seit seiner Jugend mit der Situation von Marginalisierten vertraut und auch selbst von dieser sozialen Lage betroffen. Benjamin hingegen wurde in eine wohlhabende jüdisch-bürgerliche Berliner Familie geboren, mit Kindermädchen, „Magd“ (das ist sein Ausdruck, der dem damaligen Sprachgebrauch entspricht), Stadtwohnung und Landsitz, wovon er in *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* ein berührendes, vom unwiederbringlichen Verlust all dieser sozialen Privilegien geprägtes Bild zeichnet. Auf der ersten Seite dieses schönen Textes vermerkt er, „wie sehr der, von dem hier die Rede ist, später der Geborgenheit entriet, die seiner Kindheit beschieden war“.³ In seinen späteren Exiljahren lebte Benjamin, wiederum bekanntlich, unter äußerst prekären Umständen; Armut und politische Damoklesschwerter gehörten zu den prägenden Erfahrungen seiner erwachsenen Jahre. Man kann also die biographischen Erfahrungen der beiden Theoretiker durchaus vergleichend in Betracht ziehen.

1. Benjamin und der Lumpensammler

Nach dem Geschilderten mag es nicht verwundern, dass Baudelaire zu einem der bevorzugten Objekte von Benjamins Denken wurde. Baudelaire war ihm gewiss in mancher Hinsicht ein Identifikationsobjekt: nicht zuletzt, weil der Dichter und Theoretiker luzide Analysen der Lage des Intellektuellen und Schriftstellers im Paris der ersten Blüte des Kapitalismus vorgelegt hatte. Aber auch, weil Baudelaire ein biographisches Schicksal mit ihm teilte: von einer ärmlichen Wohnung in eine noch erbärmlichere umziehend, ganz so, wie sich auch Benjamins Pariser Aufenthalt im Exil gestalten sollte.⁴ In anderer Hinsicht unterscheidet sich Baudelaires Bewusstsein von seiner sozialen und politischen Lage dann doch entscheidend von der Benjamins, insofern letzterer einen scharfsichtigen Blick auf des ersteren politische Stellungnahmen wirft.

³ Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Fassung letzter Hand*, in: *Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. VII/1, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 385-433, hier S. 385.

⁴ Vgl. dazu meinen Aufsatz *Passage und Begegnung. Walter Benjamin*, in: Anna Babka/Daniela Finzi/ Clemens Ruthner (Hg.), *Die Lust an der Kultur/Theorie. Transdisziplinäre Interventionen*. Für Wolfgang Müller-Funk, Wien: Turia + Kant 2012, S. 171-179.

Baudelaire und sein „chiffonnier“ werden in *Charles Baudelaire. Ein Lyriker in Zeiten des Hochkapitalismus* diskutiert, und zwar im ersten Kapitel: „Das Paris des Second Empire bei Baudelaire“ und hier wieder im ersten Abschnitt mit der Überschrift „Die Bohème“. Gleich im ersten Absatz wird diese in die Nähe von „Berufsverschwörern“ gerückt, einem „politischen Typus“ (GS I.2, S. 513), den schon Marx mit der Bohème in Zusammenhang gebracht und dessen Haltung er scharf vom Klassenbewusstsein des ‚echten‘ Arbeiters unterschieden hatte.⁵ Die Eigenschaften dieses politischen Typus findet Benjamin in „Baudelaires theoretischen Schriften“ (GS I.2, S. 514) wieder, inklusive der wechselnden politischen und ästhetischen Stellungnahmen des Dichters. „Die politischen Einsichten Baudelaires gehen grundsätzlich nicht über die dieser Berufsverschwörer hinaus“ (GS I.2, S. 515), schreibt Benjamin und hat damit wohl Recht.

Was aber hat das mit dem Lumpensammler zu tun? Das „große Gedicht“, wie Benjamin schreibt (GS I.2, S. 519), *Le vin des chiffonniers*, entzündet sich an einer sozialen und gesetzlichen Realität, die Benjamin sorgfältig recherchiert hat. Die Stadtgrenzen von Paris waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts Zollgrenzen, und das hatte Auswirkungen auf den Weinpreis: In der Stadt war dieses Opium des Volks teurer, jenseits der Zollgrenzen billiger. Nebenbei sei angemerkt, dass man sich auch heute im Stadtbild von Paris einen Eindruck von den ehemaligen Zollgrenzen machen kann, z.B. auf der Place Denfert-Rochereau, auf der die Zollgebäude erhalten sind. Die historisch realen Lumpensammler entsprechen jedenfalls gewiss Gramscis Definition der Subalternen, davon wird noch die Rede sein.

Die armen Städter zogen also sonntags vor die Stadtgrenzen, um den billigeren „vin de la barrière“ (also jenseits der Zollgrenzen) zu konsumieren. Ebensolches tut auch Baudelaires Lumpensammler. Dieser Beruf, am untersten Ende der sozialen Pyramide angesiedelt, war der Tatsache zu verdanken, dass Abfall in der beginnenden Industrialisierung einen gewissen Wert erhalten hatte. Benjamin zitiert ausführlich zwei Studien des 19. Jahrhunderts, die die überaus bescheidenen Einkünfte eines Lumpensammlers genau dokumentieren – frühe Blicke der „ersten Erforscher des

⁵ Vgl. dazu die Bemerkungen im Beitrag von Dario Gentili.

Pauperismus“, die sich die „stumme Frage [stellten], wo die Grenze des menschlichen Elends erreicht sei“ (GS I.2, S. 521).

Baudelaires „chiffonnier“ nun, eine lyrische Kunstfigur, ist exakt in diesem Feld, das zwischen sozialer Realität und der mentalen Verfasstheit des möchtegern-Berufsverschwörers aufgespannt wird, angesiedelt. Nun sei es erlaubt, die zweite und die dritte Strophe des Gedichts zu zitieren (das Gedicht gehört übrigens interessanterweise nicht zu jenen Stücken der *Fleurs du mal*, die Benjamin selbst übersetzt hat):

On voit un chiffonnier qui vient, hochant la tête,
Buttant, et se cognant aux murs comme un poète,
Et, sans prendre souci des mouchards, ses sujets,
Épanche tout son cœur en glorieux projets.

Il prête des serments, dicte des lois sublimes,
Terrasse les méchants, relève les victimes,
Et sous le firmament comme un dais suspendu
S'enivre des splendeurs de sa propre vertu.⁶

Mit prosaischen Worten: der Lumpensammler ist betrunken und ergeht sich in Rache- und Kompensationsfantasien, wie sie z.B. Eugène Sues Feuilletonroman *Les Mystères de Paris* populär gemacht hatte; es ist dabei festzuhalten, dass diese Lektüre in den Städten auch die unteren sozialen Schichten erreichte, z.B. in den *cabinets de lecture*, in denen die Fortsetzungsgeschichten der Zeitungen zu geringem Preis konsultiert werden konnten und populäre

⁶ Charles Baudelaire, *Œuvres complètes* I, Paris : Bibliothèque de la Pléiade 1975, S. 106. Dt. (freie) Übertragung (vom Übersetzer „Umdichtungen“ genannt) von Stefan George (*Der Wein der Bettler* – man beachte, dass George das Wort Lumpensammler vermeidet, vermutlich aus metrischen Erwägungen, was aber das Gedicht in seiner Bedeutung vollkommen verändert): „Oft kommt bei einer laterne [erste Strophe...] // Ein bettler des weges der mit dem kopfe schüttelt / Der wie ein dichter an mauern rennt und rüttelt / Er nimmt auf die spähenden wächter keine acht / Ergießt sein herz in eingebildeter macht. // Erhabene gesetze gebend und eide schwörend / Die bösen vernichtend die schuldlosen opfer erhörend / Der himmel ist über ihm wie ein throndach geschmückt / er ist von dem glanz seiner eigenen wülden entzückt“. Stefan George: *Die Blumen des Bösen. Umdichtungen*, Berlin: Georg Bondi 1901, S. 147. Es sei erwähnt, dass Benjamin ein nicht unähnliches, v.a. der Stadt gewidmetes Gedicht verfasst hat, zit. bei Klaus Garber: Zum Begräbnis Heinles, in: Garber, *Zum Bilde Walter Benjamins, Studien Porträts Kritiken*, München Fink 1992, S. 89.f. Christoph Friedrich Heinle (1894-1914) war ein mit Benjamin befreundeter Dichter.

Phantasien beflügelten, so wie es Gramsci in seinen Studien zum Feuilletonroman festgehalten hat.⁷

Baudelaires Lumpensammler imaginiert sich also unter dem Einfluss des Rausches als Rebell, während er am folgenden Tag wieder Stoffabfälle sammeln wird. Mit Gramsci gesprochen, repräsentiert dieser Typus durchaus den Subalternen, der aus mangelnden Bildungschancen die eigene Klassenlage unzureichend begreift und nicht über die notwendigen Informationen verfügt, das herrschende System des Kapitalismus in seinen Grundlagen zu verstehen, geschweige denn, über eine politische Organisation verfügen kann, die seine Anliegen vertreten könnte.

Wie aber verbucht Benjamin diese zugleich lyrische und der sozialen Realität verhaftete Figur? Er vermerkt zunächst, dass Baudelaires Dichtung „sich der Unterdrückten an[nahm], aber ebenso ihrer Illusionen wie ihrer Sache.“ (GS I.2, S. 527) Das ist weniger präzise als Vergleichbares bei Gramsci, trifft aber dieselbe Sachlage: unzureichendes Verständnis der Klassenlage. Dann aber taucht der Lumpensammler im dritten Abschnitt von Benjamins Schrift, „Die Moderne“ betitelt, für uns heute vielleicht überraschend, in der Kategorie des „Heros“ auf, die Benjamin wieder Baudelaire entlehnt. „Der Depossedierte taucht unter dem Bild des Heros [...] auf“ (GS I.2, S. 575), und: „Der Heros ist das wahre Subjekt der modernité. Das will besagen – um in der Moderne zu leben, bedarf es einer heroischen Verfassung“ (GS I, S. 577). Wer aber sind diese Heroen? Zuallererst Baudelaire selbst, der sich als Flaneur von der Menge, die er braucht, um sich leben zu fühlen, durch den distanzierten Beobachterblick abhebt.⁸ Ferner der proletarische Selbstmörder, dessen Tat seinen Status als Depossedierten öffentlich machen soll – wir dürfen an jenen tunesischen Bürger denken, dessen Selbstverbrennung den sog. Arabischen Frühling eingeleitet hat. Des Weiteren manche Figuren aus Balzacs erzählerischem Universum, so wie die Lesbierin, die herrschende Genderstereotypen von Weiblichkeit und Männlichkeit in Frage stellt, und schließlich der Typus des „apache“, dem in Literatur und Film Frankreichs der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts eine große Zukunft beschieden sein sollte: der

⁷ Vgl. dazu Ingo Pohn-Lauggas 2018.

⁸ Vgl. die letzten Sätze des zweiten Abschnitts „Der Flaneur“: „Als citoyen versetzt Hugo sich in die Menge, als Heros sondert sich Baudelaire von ihr ab.“ GS I.2 S. 569.

aufmüpfige, undisziplinierbare, erotisch interessante Pariser Kleinkriminelle. Auch den Lumpensammler kennzeichnen Züge des Heroen, weil er stellvertretend steht für „Tausende unregelter Existenzen, die in den Souterrains einer großen Stadt zu Hause sind“ (GS I.2 S. 581). Alle diese Heroen der Moderne charakterisiert also eine, wenn auch subjektiv mangelhaft begriffene, Fundamentalopposition zur siegreichen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung des 19. Jahrhunderts. Benjamin zitiert im Zusammenhang eine Prosastelle des Dichters, die ich in seiner Übersetzung wiedergebe:

Hier haben wir einen Mann – er hat die Abfälle des vergangenen Tages in der Hauptstadt aufzusammeln. Alles, was die große Stadt fortwarf, alles, was sie verlor, alles, was sie verachtete, alles, was sie zertrat – er legt davon das Register an und er sammelt es. [...] [E]r verfährt wie ein Geizhals mit einem Schatz und hält sich an den Schutt, der zwischen den Kinnladen der Göttin der Industrie die Form nützlicher oder erfreulicher Sachen annehmen wird. (GS I.2, S. 582f.)

Das wiederum hält Benjamin – nicht zu Unrecht – für eine metaphorische Beschreibung von Baudelaires poetischem Credo (ich erinnere an den Vers „se cognant aux murs comme un poète“ / „der wie ein dichter an mauern rennt“). Mit anderen Worten: Der Lumpensammler wird bei Benjamin metaphorisiert, wird zu einem Statthalter des Dichters, und es ist wohl nicht weit hergeholt, in ihm dann auch eine Metapher für Benjamins eigenes Schreiben, zumal im *Passagenwerk*, zu sehen. Im Abschnitt „Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts“ dieser Großbaustelle liest man: „Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht inventarisieren sondern sie auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Rechte kommen lassen: sie verwenden.“⁹ Das kann man durchaus auch für Gramscis ‚Methode‘ in den *Gefängnisheften* gelten lassen – denn was ist die Sammlung von auf den ersten Blick unwichtig erscheinenden Zitaten aus Zeitungen und Zeitschriften der faschistischen Ära anderes als Anlass zum Denken, genauso wie Benjamins zahlreiche Zitate im *Passagenwerk*? Allerdings: die soziale und politische Realität

⁹ Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. V.1, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1983, S. 574.

des Lumpensammlers als Subalterner, um noch einmal Gramscis Begriff zu bemühen, ist bei Benjamin schlussendlich in einem Metaphorisierungsprozess aufgegangen, allerdings nicht ohne, dass das soziale Unterfutter präsent bliebe. Ein Vorgang, den man Benjamin in keiner Weise vorwerfen kann: Seine Schrift heißt ja nicht „Geschichte der Marginalisierten“, sondern ist dem Dichter und Theoretiker Baudelaire gewidmet. Außerdem hat er an anderen Stellen, z.B. in den den Pariser Passagen gewidmeten Teilen des *Passagenwerkes*, wunderbare literarische Darstellungen marginalisierter Männer und v.a. Frauen vorgelegt.¹⁰ Und ist die Literatur nicht auch eine Form der Erkenntnis?

So bleibt für den zweiten Teil dieses Beitrags die Frage: Gilt die Metaphorisierung der Marginalisierten auch für Gramscis Sozialrebell? Das wird nun zu diskutieren sein.

2. Gramsci und der Sozialrebell

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass bei Gramsci die Grenzen zwischen fiktiven und historisch realen Figuren immer gewahrt bleiben. Und dann sei angemerkt, dass das grassierende Banditenunwesen auf Sardinien in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts für den heranwachsenden Antonio – Nino genannt – eine zumindest erzählte soziale Realität war, ganz so, wie es die sardische Nobelpreisträgerin Grazia Deledda in ihrem auto(mytho)biographischen¹¹ Roman *Cosima* (1937) schildert. Nino wusste also Bescheid über die Mythen- und Legendenbildung zu diesen Figuren und die unterschiedlich zu beurteilenden Motivationen dieser Sozialrebell, wenn man sie als solche bezeichnen will, was z.B. Hobsbawm auch für Sardinien tut¹² – aber zwingend ist das nicht, denn eine gehörige Portion krimineller Energie war häufig mit im Spiel. Sicher aber galten die Banditen-Figuren in vielen Schichten der sardischen Bevölkerung als „Heroen“. Jedenfalls war Gramsci aufgrund seiner biographischen

¹⁰ Vgl. z. B. folgende Sätze aus den *Pariser Passagen 1* (1927) über eine verarmte Verkäuferin einer Passage, die schon bessere Zeiten gesehen hatte: „Auf die blaß-bunte Tapete voll Bilder und Bronzebüsten fällt das Licht einer Gaslampe. Bei der liest eine alte Frau. Die ist wie seit Jahren allein.“ (GS V.2, S. 1042) – Benjamin ist eben auch ein begnadeter Stilist des Deutschen.

¹¹ Ein Terminus, den die französische Literaturwissenschaft vorgeschlagen hat – alternativ zu dem historisch später situierten Begriff der Autofiktion.

¹² Eric Hobsbawm: *Sozialrebell. Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Neuwied / Berlin: Luchterhand 1962 [engl. Primitive Rebels, 1959].

Erfahrung und kulturellen Sozialisation mit der sozialen Realität von Marginalisierten seit Kindheit und Jugend vertrauter als Benjamin, daher kommt, wie ich meine, sein durchwegs anthropologischer Blick auf dergleichen Phänomene,¹³ während Benjamins Zugriff der eines an der Literatur geschulten Sozialhistorikers und -philosophen ist, allerdings mit einer Aufmerksamkeit für die materielle Kultur, die man bei Gramsci in diesem Ausmaß nicht findet.

Gramscis Sozialrebell Davide Lazzaretti ist nun in vieler Hinsicht dem *conspirateur*, dem Berufsverschwörer, vergleichbar, sozusagen ein fehlerhaft politisierter Subalterner. Die Aufzeichnungen über ihn finden sich im 25. Gefängnisheft, überschrieben mit „An den Rändern der Geschichte (Geschichte der subalternen gesellschaftlichen Gruppen)“ (GH, S. 2185)¹⁴. Lazzaretti ist, wie Benjamins Lumpensammler, eine Figur des 19. Jahrhunderts, er ist kein Bandit, teilt aber mit dieser Figur einige Züge, auch Gramsci bringt ihn mit dem „brigantaggio“ (dem Banditentum) in Verbindung.

Zunächst einige biographische Bemerkungen zu Lazzaretti. Geboren 1834 in einer armen Bauernfamilie des toskanischen Dorfs Arcidosso (auch heute noch ein Dorf), übte Lazzaretti zunächst den Beruf eines Fuhrmanns aus, dem des Lumpensammlers also durchaus vergleichbar, behauptete aber früh, religiöse Träume und Visionen zu haben. Er gründete im Lauf seines kurzen Lebens die „Chiesa Giurisdavidica“, die Kirche nach dem Recht Davids, und brachte eine von den lokalen Unterschichten getragene, tendenziell rebellische Bewegung in Gang, die man als einen christlich inspirierten utopischen Sozialismus kennzeichnen kann: Lebensführung nach dem Vorbild der frühchristlichen Kirche, Gemeineigentum etc. Ein „Gemisch von religiösen Lehren aus vergangenen Zeiten mit einer gehörigen Dosis sich sozialistisch gebender Maximen“ (GH 25 §1, S. 2190)¹⁵, schreibt Gramsci, und: „Davides Fahne war rot und trug die Aufschrift: ‚Die Republik und das Reich Gottes‘“ (GH 25 §1, S.

¹³ Vgl. dazu die Beiträge im *International Gramsci Journal*, Vol. 2, Issue 3 (2017): „Gramsci and Anthropology: A Round Trip“.

¹⁴ *Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)*, Q., S. 2277.

¹⁵ „un miscuglio di dottrine religiose, d'altri tempi con una buona dose di massime socialistoidi“, Q., S. 2283.

2189)¹⁶. Nur zur Erinnerung: Italien war nach dem Abschluss des Risorgimento ein Königreich – und sollte das lange bleiben. Unter diesen Auspizien eine Republik unter den Vorzeichen eines idealisierten Frühchristentums zu propagieren, war zweifellos riskant. All die genannten programmatischen Elemente der Lehre Lazzarettis waren den Herrschenden natürlich ein Dorn im Auge. 1878 wurde er von der katholischen Kirche als Häretiker bezeichnet, exkommuniziert und seine Werke – in der Tat, er hatte auch Texte publiziert¹⁷ – wurden auf den Index gesetzt. Im August 1878 wurden er und seine Anhänger von einer Truppe von Carabinieri und Militärs abgefangen, Lazzaretti und einige weitere Mitglieder seiner Gemeinde wurden erschossen: mit „einer entsetzlichen Grausamkeit“, wie Gramsci anmerkt, „und kaltblütig geplant“ (GH 25 §1, S. 2187).¹⁸ Hier arbeiteten Thron & Altar also prächtig zusammen, im Interesse geteilter politischer Ziele.

Warum aber interessiert sich der sardische Philosoph für diese, historisch gesehen, letztlich marginale Figur? Zunächst einmal, weil für den Proponenten der „filologia vivente“ (der lebendigen Philologie) nichts marginal ist, jede Erfahrung der Reflexion wert. Und dann, weil ihm Lazzaretti erlaubt, über die Kondition der Subalternen nachzudenken und seine diesbezügliche Theorie zu entwickeln.

In der Folge werden einige Überlegungen Gramscis zu dieser Figur gebündelt: Er konstatiert einmal mehr die bizarre Mischung aus politischen und religiösen Motivationen, die Lazzarettis Lebenswerk kennzeichnen. Fest steht für ihn: Lazzaretti ist dem Banditenunwesen vergleichbar: „Dasselbe geschah in größerem Maßstab hinsichtlich des ‚Brigantentums‘ Süditaliens und der Inseln“ (GH 25 §1, S. 2187)¹⁹. Ferner: „Lazzarettis Drama muss mit den ‚Unternehmungen‘ der sogenannten Beneventer Banden verknüpft werden, die nahezu zeitgleich sind“ (GH 25 §1, S. 2189)²⁰. Die Motivation des Sozialrebellen, so Gramsci (hier trifft er sich mit Hobsbawm, im Falle Lazarettis wohl zu Recht), ist also der

¹⁶ „La bandiera di Davide era rossa con la scritta: ‚La repubblica e il regno di Dio‘“, Q., S. 2281.

¹⁷ Unter den sprechenden Gattungsbezeichnungen „Predigten, Prophezeiungen und Sentenzen“ oder „Träume und Visionen“.

¹⁸ „crudeltà feroce e freddamente premeditata“, Q., S. 2280.

¹⁹ „La stessa cosa è avvenuta più in grande per il ‚brigantaggio‘ meridionale e delle isole“, Q. 2280. Man beachte die Erwähnung der Inseln (natürlich Sizilien, aber eben auch Sardinien).

²⁰ „Il dramma del Lazzaretti deve essere riannodato alle ‚imprese‘ delle così dette bande di Benevento, che sono quasi simultanee.“ Q., S. 2282.

des Banditen vergleichbar; ebenso vergleichbar ist die Reaktion der Autoritäten auf beide Phänomene. Außerdem vermerkt Gramsci, einem frühen Biographen Lazzarettis folgend, dass dieser seine Schlagworte und Ideen zum Teil wortwörtlich aus einem historischen Roman von Giuseppe Rovani, *Manfredo Pallavicino* (1845), gezogen habe: ²¹ also ein typisches Vorgehen des Subalternen, der mangels umfassender Kenntnis bei der Schrift hängenbleibt, der er sich verwandt fühlt. Wir kennen das, aus heutiger Erfahrung, durch die vielleicht nicht so erstaunlichen Erfolge von *fake news*.

Und schließlich kommt Gramsci noch auf einen makabren Umstand zu sprechen: Cesare Lombroso, ein Vertreter der sog. positivistischen Anthropologie, hat Lazzarettis Leichnam exhumieren lassen, um nach einer Schädelvermessung zu konstatieren, dass der Verstorbene eine erbliche Neigung zur Kriminalität besessen habe. Dazu bemerkt Gramsci: „dies war der kulturelle Brauch der Zeit: anstatt die Ursprünge eines kollektiven Ereignisses und die Gründe dafür zu untersuchen, dass es sich verbreitete und kollektiv war, isolierte man den Protagonisten und beschränkte sich darauf, seine Krankheitsgeschichte zu schreiben“ (GH 25 §1, S. 2187)²². Denn „für eine gesellschaftliche Elite haben die Elemente der subalternen Gruppen immer etwas Barbarisches und Krankhaftes an sich“ (GH 25 §1, S. 2187)²³ (auch das lässt sich auf heutige Urteile über zu Recht oder zu Unrecht als Marginalisierte betrachtete Menschen übertragen). Das bedeutet nicht nur, dass wir aus gegenwärtiger Sicht Lombrosos wissenschaftstheoretische Prämissen als unhaltbar einstufen müssen, sondern genauso auch die Neigung der Herrschenden, Rebellionen praktischerweise auf biographische Motivationen ihrer Anführer zurückzuführen und sich damit eine sozialhistorische Überlegung nicht nur zu ersparen, sondern sie vor allem dem Wahlvolk vorzuenthalten.

Auf den biographisch-analytischen Paragraphen eins folgt der zweite, den „methodologischen Kriterien“ („criteri metodologici“)

²¹ Vgl. GH 25 §1, S. 2188, Q., S. 2281.

²² „questo era il costume culturale del tempo: invece di studiare le origini di un avvenimento collettivo, e le ragioni del suo diffondersi, del suo essere collettivo, si isolava il protagonista e ci si limitava a farne la biografia patologica“, Q., S. 2279.

²³ „per una élite sociale, gli elementi dei gruppi subalterni hanno sempre alcunché di barbarico e di patologico“, Q., ibid.

gewidmet, in dem Gramsci seine Theorie der Subalternen entwickelt. Die Geschichte der Subalternen sei notwendigerweise immer „bruchstückhaft und episodisch“ (GH 25 §2, S. 2191) („disgregata e episodica“, Q., S. 2283), und die Subalternen unterliegen der Hegemonie der Herrschenden, selbst und auch dann, wenn sie revoltieren: genauso wie es Benjamin für Baudelaires Marginalisierte andeutet. Lazzaretti ist also jemand, der sich sein Credo und seine Mission aus einer Mischung von biographischer Erfahrung und mehr oder minder zufälligen, autodidaktischen, nicht kontextualisierten, willkürlich interpretierten Lektüren zusammenbastelt.²⁴ Gramsci leitet daraus die Maxime ab – Stichwort *filologia vivente!* –, dass eine Geschichte der Subalternen sich der jeweiligen Einzelfiguren bzw. einzelnen Bewegungen annehmen muss – und nicht vorschnell zu Verallgemeinerungen übergehen darf. Das ist eine Mahnung, die man sich auch heute zu Herzen nehmen kann, wenn wir über die Motivationen des Erfolgs der rechtspopulistischen Bewegungen Europas sprechen oder forschen.

In dem folgenden längeren Abschnitt diskutiert Gramsci sozialrebellische Bewegungen des Mittelalters in Italien, diese Passagen lasse ich hier beiseite. Am Schluss des 25. Hefts kommt er in Paragraph 8 noch einmal auf das hier interessierende Thema zu sprechen, mit der Frage, warum sich die Soziologie seiner Zeit (oder das, was man damals Soziologie nannte und wir heute positivistische Anthropologie nennen), warum sich die zu dieser Ausrichtung gehörenden Autoren so intensiv mit dem Phänomen der Kriminalität beschäftigten: Lombroso und Konsorten. Er fragt sich, aus unserer heutigen Perspektive besonders verständlich, ob man es hier mit „professionellen Deformationen“ zu tun hat, oder ob es sich „um eine Hinterlassenschaft der Spätromantik von [18]48 (Sue und seine in Romane umgesetzten strafrechtlichen Tüfteleien)“ (GH 25 §8, S. 2200)²⁵ handle. Hier ist er wieder ganz nahe an Benjamins Lumpensammler, der ja als fiktiver Leser oder zumindest Kenner von Sues Feuilletonromanen und deren auch

²⁴ Damit ist er, nebenbei bemerkt, dem Müller Menocchio verwandt, dessen (ebenfalls reales) Schicksal Carlo Ginzburg erforscht hat: *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turin: Einaudi 1976. Ginzburg kommt in seiner „Prefazione“ mehrfach auf Gramscis Terminologie zurück und zitiert diesen (neben neueren Referenzwerken).

²⁵ „deformazioni professionali“ bzw. „di un postumo del basso romanticismo del 48 (Sue e le sue elucubrazioni di diritto penale romanzato)“, Q., S. 2293.

mündlicher Verbreitung vorzustellen ist. Gramscis Fazit ist jedenfalls ein durch und durch kulturwissenschaftliches: die Intellektuellen (Italiens) würden „wissenschaftlich“ (d.h. naturwissenschaftlich)“ (GH 25, §8, S. 2200) das Phänomen der Bandenriminalität kurzum als Barbarei bezeichnen („scientificamente“ (cioè naturalisticamente)“, Q., S. 2294). In einer kurzen Bemerkung kann er die Naturalisierung historisch-krimineller Phänomene auf den Punkt bringen, ohne diese Formen der Kriminalität gutzuheißen. Die zitierte Stelle kann man im Zusammenhang mit dem berühmten Aufsatz „Einige Gesichtspunkte der Frage des Südens“ („Alcuni temi della quistione meridionale“) von 1926 lesen, in dem Gramsci moniert, dass soziale und politische Verhältnisse und endemische Missstände Süditaliens und der Inseln von Personen, die sich nicht um ein kritisch-historisches Verständnis bemühen, umstandslos als „barbarisch“ bezeichnet werden, wodurch jeder Versuch, die Missstände zu beseitigen, von vornherein aussichtslos scheint, weil er mit der Diskriminierung ganzer Bevölkerungsschichten einhergeht und nicht in der Lage ist, eine konkrete Analyse vorzulegen. Im 27. Gefängnisheft, mit der Überschrift „Bemerkungen zur ‚Folklore‘“ („Osservazioni sul ‚Folclore““), spielt Lazzaretti keine Rolle mehr, doch Gramsci kommt noch einmal theoretisch auf seine Analysen des 25. Hefts zurück und entwickelt sein Theorem von „Folklore“, die nicht als pittoreskes Element der Vergangenheit, sondern als „Auffassung von der Welt und vom Leben“ (GH 27 §1, S. 2215)²⁶ zu begreifen sei, und daher ist sie menschlich und politisch überaus ernst zu nehmen. Den Denkprozess, der von Heft 25 (1934) zu Heft 27 (1935) führt, kann man als paradigmatisch für Gramscis intellektuelle Vorgangsweise lesen: von der „filologia vivente“, in diesem Fall das, was wir heute eine „case study“ nennen würden, zu einer ausgearbeiteten Theorie, die ihre empirischen Grundlagen nicht vergisst.

²⁶ „concezione del mondo e della vita“ Q. 2311, in Verbindung zu bringen mit dem Alltagsverstand („senso comune“, *ibid*). Interessant ist dabei Gramscis Insistenz auf weithin geteilte „Rechtsvorstellungen“, die dem gesetzten Recht des Staates widersprechen, aber dennoch große Akzeptanz in der Bevölkerung besitzen – hier kann man u.a. an den „codice bararicino“ denken, ein Gewohnheitsrecht, das v.a. im Innern Sardinien lange Jahrzehnte relevanter für das Handeln der Menschen als das staatliche Recht war, vgl. GH 27 §2, S. 2219, Q., S. 2316.

Gramsci und Benjamin gehen in ihren hier diskutierten „Fallstudien“, abgesehen von biographischen Erfahrungen, von Berichten aus, die sie aus der Lektüre kennen, auch Benjamin, der sich ja ein Bild gemacht hat von den tatsächlichen Lebensumständen der Lumpensammler im Paris des 19. Jahrhunderts. Gramscis Lazzaretti ist gewiss kein „Heros“, jedenfalls nicht für Gramsci, sondern vielmehr ein Beispiel für die fehlgeleiteten politischen Ambitionen eines Subalternen, mit all den Schlussfolgerungen, die der Autor der *Gefängnishefte* aus dieser beispielhaften Geschichte zu gewinnen weiß. Gramscis Analyse, und ich hoffe, das gezeigt zu haben, bietet zahlreiche Anschlussmöglichkeiten für die Analyse heutiger prekärer politischer Verhältnisse. Benjamins Lumpensammler ist für diesen hingegen eine Chiffre, die für den Dichter steht, letztlich auch für ihn selbst. Sein behauptetes Heroentum ist gewiss eine Aufwertung, eine Wertschätzung der Marginalisierten, letztlich aber auch ein Stück weit romantisierend, trotz aller sozialhistorischen Kontextualisierung. Aber: ist nicht die Literatur, und damit Baudelaires berühmtes Gedicht, ein relevanter Teil der Menschheitsgeschichte? Und ist Benjamin dieser Tatsache mit seinen Bemerkungen nicht überaus gerecht geworden? Leben nicht der Lumpensammler und seine Rache- und Gerechtigkeitsphantasien in den Träumen vieler? Und sollten Menschen, die sich als Intellektuelle verstehen, diese nicht ernstnehmen und bedenken, so wie sie Benjamin ernstgenommen und bedacht hat?

Bibliographie:

Adorno, Theodor W. (1981): Der Essay als Form, in: *Noten zur Literatur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-33.

Baudelaire, Charles (1975): *Œuvres complètes I*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade.

Benjamin, Walter (1989): *Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Fassung letzter Hand*, in *Gesammelte Schriften [GS]*. Bd. VII/1, hrsg.

von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 385-433.

_____ (1991): *Anmerkungen zu Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, in *Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. I/2, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 1064-1188.

_____ (1983): *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften* [GS]. Bd. V, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Garber, Klaus (1992): *Zum Bilde Walter Benjamins. Studien Porträts Kritiken*, München: Fink.

George, Stefan (1901): *Die Blumen des Bösen. Umdichtungen*, Berlin: Georg Bondi.

Ginzburg, Carlo (1976): *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turin: Einaudi.

Gramsci, Antonio (1991-2002): *Gefängnishefte* [GH], Bde. 1-10, hrsg. von K. Bochmann, W. F. Haug, Hamburg: Argument.

_____ (1975): *Quaderni del carcere* [Q.], hrsg. von Valentino Gerratana, Torino: Einaudi.

Hobsbawm, Eric (1962): *Sozialrebellien. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Neuwied / Berlin: Luchterhand [dt. von Renate Müller-Isenburg und C. Barry Hyams, engl. *Primitive Rebels*, 1959].

Pohn-Lauggas, Ingo (2018): Von den ‚Mystères de Paris‘ zum ‚Superuomo di massa‘: Populärer Geschmack und die Ästhetik des Seriellen, in: Winkler, Daniel, Martina Stemberger u. Ingo Pohn-Lauggas (Hg.), *Serialität und Moderne. Feuilleton, Stummfilm, Avantgarde*, Bielefeld: Transcript, S. 123-135.

Wagner, Birgit (2012): Passage und Begegnung. Walter Benjamin, in: Anna Babka / Daniela Finzi / Clemens Ruthner (Hg.), *Die Lust an der Kultur/Theorie. Transdisziplinäre Interventionen*. Für Wolfgang Müller-Funk, Wien: Turia + Kant, S. 171-179.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 8

2020

Walter Benjamin, Antonio Gramsci and the Problem of Elitist Traditions

Frank Voigt

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Voigt, Frank, Walter Benjamin, Antonio Gramsci and the Problem of Elitist Traditions,
International Gramsci Journal, 3(4), 2020, 59-82.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/8>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Walter Benjamin, Antonio Gramsci and the Problem of Elitist Traditions

Abstract

The article sheds light on Walter Benjamin's and Antonio Gramsci's treatments of elitist traditions. It provides a historical contextualization and brief comparison of the theoretical and political developments of the two contemporaries under this aspect. In the *Origin of the German Trauerspiel* (1924/25), Benjamin's historical-philosophical aesthetics are enriched by a history of concepts which increasingly takes up socio-historical aspects. This approach goes beyond Benjamin's programmatic formulations at the beginning of the 1920s, in which he regarded the work of art as a privileged medium of historical insight that, in theory and method, had to be isolated from history. As for Gramsci, the article elaborates an increasing mediation between social and literary history. This is done, on the one hand, by comparing Gramsci's statements on Italian Futurism between 1913 and 1922 and, on the other hand, by tracing and examining Gramsci's criticism of Benedetto Croce's assessment of the reasons leading to World War I in his *History of Europe in the Nineteenth Century* (1932) in the *Prison Notebooks* (Quaderno 10). Despite their differences, the examination of these developments in Benjamin and Gramsci shows three common features in their works of the 1930s: Firstly, both of them change their relation to radical democratic, Jacobin traditions. Secondly, they both display an increasingly historical understanding of concepts of literary intelligence under the aspect of their relationship to the reading public. Thirdly, this understanding led both of them to analyze the rise of fascism in Italy and Germany with regard also to 'elitist traditions' in which intellectuals distance themselves from the public for various reasons and motives, but with the consequence that an understanding of their participation in discourses and traditions becomes impossible.

Keywords

Literary criticism, Jacobinism, public, education, elitism, World War I, Benedetto Croce, Futurism, Antonio Gramsci, Walter Benjamin

On Walter Benjamin, Antonio Gramsci and the Problem of Elitist Traditions

Frank Voigt

A comparison of when and how Walter Benjamin and Antonio Gramsci treated elitist traditions as a problem must consider the different starting conditions of the two contemporaries. Benjamin grew up in the west of Berlin in a Jewish family of the haute bourgeoisie. In the stately family home, several domestic workers, including a French governess, looked after the three children: Dora (1901–1946), who would become a social scientist and psychologist; Georg (1895–1942), who would become a politically engaged pediatrician in Berlin and a member of Germany's communist party; and the oldest child, the later philosopher, literary scholar, translator, critic and historian Walter Benjamin (1892–1940), who at age 40 could still not make his own coffee (Eiland and Jennings 2014, p. 18). Benjamin attended the Kaiser-Friedrich-Schule in Berlin-Charlottenburg, received private tuition and spent two years at the Haubinda “Landerziehungsheim” in Thuringia. Antonio Gramsci (1891–1937) was born as the fourth of seven children in Ales, Sardinia. Due to the several years that his father spent in prison, the family was impoverished. Despite his hump and small stature, Gramsci had to work in a cadastral office in Ghilarza before he could go to a small secondary school (*ginnasio*) in Santu Lussurgiu and, after his father had been released from prison, attended a lyceum (*liceo*) in Cagliari starting in 1908. There, Gramsci wrote an essay on the oppressed and “unfortunate peoples in the colonies,” stating that “[w]ars are waged for trade, not for civilization: how many cities of China did the English bombard, when the Chinese would not buy their opium? Some civilization!” (quoted in Fiori 1970/1990, pp. 67-8).¹ Unlike Benjamin, Gramsci had been confronted with unequal social conditions from an early age. Malaria, trachoma, tuberculosis and hunger were widespread in

¹ “... e allora la vecchia Europa inorridita impreca contro i barbari, contro gli incivili, e una nuova crociata viene bandita contro quei popoli infelici... Le guerre sono fatte per il commercio, non per la civiltà: gli Inglesi hanno bombardato chissà quante città della Cina per i Cinesi che non volevano sapere del loro oppio. Altro che civiltà!” (Fiori 1966/1991, p. 78).

Sardinia. Although the overall illiteracy rate had declined over the course of the nineteenth century, the relative North-South literacy gap had grown in its first half (cf. Ciccarelli/Weisdorf 2018).²

1. *The early Gramsci and Benjamin on education*

Gramsci wrote about educational issues and the problem of illiteracy³ on a social scale from an early age on. The bourgeoisie, he stated in “The Problem of the School” [“Il problema della scuola”], had no interest at all in these issues because it did not develop and impose a real educational program.⁴ It is likely that an opposition between bourgeois education as something mechanical and a concept of culture as self-discipline, a “higher awareness” of “one’s own historical value, one’s own function in life, one’s own rights and obligations,” contributed to this assessment (Gramsci 2000, p. 57). In his article “Men or Machines?” [“Uomini o macchine?”], published on 24 December 1916 in *Avanti!*, the newspaper of the Italian Socialist Party, Gramsci addressed education as a question of class. Children from the working class were “excluded from the middle and high schools as a result of the present social conditions” and received little support, even if they deserved it and wished to study. According to Gramsci, the proletariat needed an education system that was open to all (Gramsci 2000, pp. 63-4). Gramsci, for whom communism was an “integral humanism” (Losurdo 2000, pp. 33-7), advocated a humanist education in reference to the Renaissance. He called for “[a] school of freedom and free initiative, not a school of slavery and mechanical precision” (Gramsci 2000, pp. 63-4). Proletarian children should all be given opportunities to develop their own individuality in an optimal way, for themselves and society. The technical and vocational schools, Gramsci said, should not be “incubators of little monsters aridly trained for a job,” but should also provide “general ideas,” “culture” and “intellectual stimulation” (Gramsci 2000, p. 64). Gramsci criticized the popular universities, some of which were

² In 1911, in Calabria the illiteracy rate for adult men was about 50% and for women 78%, and in Sardinia about 50% among men and over 60% among women; in Piedmont, on the other hand, less than 5% were still illiterate, and in Liguria and Lombardy about 10%, almost in equal measure among men and women (Ciccarelli/Weisdorf 2018, p. 345).

³ See Gramsci’s article “Illiteracy” [“Analfabetismo”] published on 11 February 1917 in the socialist youth magazine *La Città futura* (Gramsci 2000, pp. 67-8).

⁴ See Gramsci’s article “The Problem of the School” in *L’Ordine Nuovo* of 27 June 1919 (Gramsci 2000, pp. 68-70, here p. 69).

supported by the Italian Socialist Party, in the article “The Popular University” [“L’Università popolare”], published on 29 December 1916 in *Avanti!*. “In Turin,” where Gramsci had gone to study in 1911, “the Popular University is a cold flame. It is neither a university, nor popular. Its directors are amateurs in matters of cultural organization. What causes them to act is a mild and insipid spirit of charity, not a live and fecund desire to contribute to the spiritual raising of the multitude through teaching” (Gramsci 2000, p. 65).

Benjamin’s early consideration of education took its point of departure from the reform pedagogue Gustav Wyneken (1875–1964), who had been Benjamin’s teacher in the “Landerziehungsheim” in Haubinda. In a conservative interpretation of Hegel, Wyneken focused on the subordination of the individual to an objective spirit developing in youth as a ‘generation’ (Sagriotis 2019, pp. 128-9). For Wyneken, youth represented “a spiritual attitude” and an empirical phase of human development, at the same time an elite group that ‘serves’ that spirit in confrontation with a society imagined as senseless and abysmal. In this way, a utopian path out was to be found within society through this elite (Hillach 1999, p. 879). Very different from Gramsci, Benjamin, who in 1914 became chairperson of the *Freie Studentenschaft* in Berlin, negotiated humanistic traditions at that time. In the journal *Der Anfang*, edited by Siegfried Bernfeld, Georges Barbizon and Fritz Schoengarth, Benjamin published the short text “On the Classical Secondary School” [“Über das humanistische Gymnasium”] (EW, pp. 94-100; GS II, pp. 39-42) as part of the larger article “Teaching and Valuation” [“Unterricht und Wertung”]. In this text, Benjamin demanded a school that “would necessarily be hostile to the present day, undemocratic, high-spirited, and would allow no easy compromises with the modern secondary school, or the technical school, or other non-classical institutions” (EW, p. 96; cf. Witte 1976, pp. 16-8). With the ‘we’ of a ‘generation’ understood as ‘youth,’ Benjamin opposed a ‘generation of fathers’ and the ‘rest of society.’ He harbored “at bottom great sympathy for the classical education” as an “educational vision that has preserved in itself a noble serenity and remained immune to the frenzied Darwinian utilitarianism of the rest of our pedagogy” (EW, p. 95). Benjamin demanded, “But no more of this desiccated humanism!” (p. 96). As ‘desiccated,’ he understood a humanism representing a “fabulous

realm of ‘harmonies’ and ‘ideals’” (ibid.). Against such a concept of humanism, he set the “woman-despising and man-loving Greece of Pericles, aristocratic, with slavery, with the dark myths of Aeschylus” (ibid.). It is conceivable that Benjamin would insist on a kind of historical realism against the abstract humanistic ideal here. However, this interpretation is challenged by the emphasis with which Benjamin conjured a metaphysical conception of the spirit of youth following Wyneken in this period, setting it against the empirical as a whole and rejecting the latter. From this perspective, it is more likely that the humanism that Benjamin had in mind was ultimately an ‘educational aristocratic anti-humanism’ (Cancik 2012, p. 139) inspired by Friedrich Nietzsche – or the ‘humanism’ of an elite whose ‘leadership’ the young Benjamin claimed for himself as Gustav Wyneken’s eager pupil.

Even so, Benjamin broke with Wyneken when the latter put the ‘spirit of youth’ at the service of war; Benjamin held on to the purity of the ideal against his former teacher. Benjamin therefore did not break immediately with his metaphysical horizon. His retreat was rather the “ultimate consequence of the orientation of his thinking towards the ideal” (Steizinger 2013, p. 55, trans. FV). In Benjamin’s critical evaluation of his time in the youth movement in “The Life of Students” (1915) [“Das Leben der Studenten”], criticism is given a central position. It would be the “historical task [...] to disclose [*gestalten*] this immanent state of perfection and make it absolute, to make it visible and dominant in the present” (SW 1, p. 37). Nevertheless, this “task” is “to grasp its metaphysical structure, as with the messianic domain or the idea of the French Revolution” (ibid.). How stark the contrast was to Gramsci’s social thought at this time can be seen in Benjamin’s reserve toward “the socially relevant achievement of the,” as he put it, “average person” [*Durchschnittsmenschen*]. For Benjamin, there was “no internal or authentic connection between the spiritual existence of a student and, say, his concern for the welfare of workers’ children or even for other students” (SW 1, p. 40).

2. *The public and the authority of the critic for Benjamin*

Against this backdrop, it is understandable why it took Benjamin until his trip to Moscow in 1926/27 to write about a problem like illiteracy (cf. GS IV, pp. 337-8). Even though Benjamin wanted to

overcome state and law by means of a general strike serving as “divine violence” (SW 1, pp. 249-50) in his “Critique of Violence” [“Zur Kritik der Gewalt”] in 1921, it was only then that questions of education also appeared to him as social questions in a broader understanding and not as a privileged topic for a social ‘elite.’ This late interest was also due to the relation between Benjamin’s philosophy of history and aesthetics at the time. At any rate, the concept of the ‘creature’ in the *Origin of the German Trauerspiel* (1924/25) [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*] formed a kind of egalitarian, theological-anthropological objection to elitism insofar as it encompassed all people. Even the absolutist sovereign, tyrant and martyr at the same time, “as highly enthroned as he is over his subjects and his state” and despite his position as “lord of creatures,” “remains a creature” (OGT, p. 72) and is therefore not excluded from melancholy and self-doubt. In his dissertation *The Concept of Criticism in German Romanticism* [*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*], Benjamin distanced himself from history as an “event” [*Geschehen*] in order to gain a deeper insight into history “as content” [*Gehalt*] as a philosopher of art. In his dissertation, Benjamin quoted from Charlotte Pingoud’s *Grundlinien der ästhetischen Doktrin Friedrich Schlegels*: “Art, bestowing shape from the impulse of striving spirituality, binds the latter in ever new forms with the occurrence of the entire life of the present and the past. Art fastens not on particular events of history but on its totality; from the viewpoint of eternally self-perfecting mankind, it draws the complex of events together, rendering them unified and manifest” (SW 1, p. 138). While Pingoud was skeptical of the high demands on art in Schlegel’s theory (Pingoud 1914, p. 63), Benjamin insisted that the conception of the ‘absolute’ in Schlegel should not be replaced by education, harmony, genius, religion, organization or history; rather, it should be reserved for art only (SW 1, pp. 137-8). This had an important consequence. Friedrich Schlegel’s focus on the potential of the *individual* work of art, in addition to its ‘unfolding’ through criticism and translation, was given a special emphasis by Benjamin as a privileged medium of historical insight. At this time, and also in his well-known letter to Rang in December 1923,⁵ Benjamin assumed that history wandered

⁵ “The attempt to insert the work of art into historical life does not open new perspectives into its inner existence, as is the case with the life of nations, where the same procedure points to

into the works and became interpretable through later criticism, while works of art themselves – similar to Croce’s distinction between history of art and history of culture (cf. Forgacs in Gramsci 2012, p. 89) – should never be understood as an immanent part of a cultural history. This view had both the condition and the consequence that it is inadequate to study history through the works of historians and fruitless to approach works of art with a historicizing method. For Benjamin before 1924, history could best be studied in works of art if they were isolated from it.

This focus on a “content” [*Gehalt*] of history in the work of art while at the same time distancing it from history and society was favored by Theodor W. Adorno up to his posthumously published *Aesthetic Theory* [*Ästhetische Theorie*] (1970).⁶ Though this corresponds to Benjamin’s self-descriptions of his own method in the first half of the 1920s up to the “Epistemo-Critical Foreword” [“Erkenntnis-kritische Vorrede”] of *Origin of the German Trauerspiel* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*] or the above-mentioned letter to Rang, it does not capture other aspects of the method he ultimately used throughout the “Trauerspielbuch.” It seems rather that Benjamin, while working on the book, began to combine his philosophical aesthetics of history with a history of concepts. While in his dissertation Benjamin contextualized Schlegel’s theory of critique through Johann Gottlieb Fichte’s concept of reflection (SW 1, pp. 120-35; cf. Fetscher 2006/2011, pp. 154-5), he now used this method not only for theory but for art as well, so that the Baroque dramas necessarily had to be historically contextualized. Therefore, Benjamin had turned against the view of “the tragic myth” in Nietzsche’s theory of tragedy as “a purely aesthetic construct” (OGT, p. 94) and integrated individual social aspects into his analysis. Indeed, in some passages of the “Trauerspielbuch”

the role of the different generations and other essential factors. The current preoccupations of art history all amount to no more than the history of contents [Stoff-Geschichte] or forms [Form-Geschichte], for which works of art seem to provide merely examples or models; a history of the works of art themselves is not considered” (Benjamin to Rang, letter of 9 December 1923, SW 1, p. 388).

⁶ In his aesthetics and epistemology, Adorno sought to establish a primacy between the relationships of art *in history* on the one hand and history *in art* on the other – in favor of the latter: “The immanence of society in the artwork is *the essential* social relation of art, not the immanence of art in society. Because the social content of art is not located externally to its principium individuationis but rather inheres in individuation, which is itself a social reality, art’s social character is concealed and can only be grasped by its interpretation” (Adorno 2002, p. 232).

Benjamin wrote that the “content” of the work of art does not show itself in the isolated artwork itself, but rather through historical reconstructions of the artwork’s *relationship to* history, which cannot be found in the work of art alone (OGT, p. 91). For instance, he argued that it was only in the light of the Baroque concept of sovereignty and the by no means aesthetic, absolutist legal relations that the interrelationship of Baroque martyr and tyrant dramas became apparent. The drama of the tyrant and the drama of the martyr, Benjamin wrote, “retain their curious parallelism only so long as one overlooks the juristic aspect of Baroque monarchy” (OGT, p. 54). If we stick to Benjamin’s methodological self-descriptions, one could say that Benjamin studied art and literature at least until about 1923 to avoid getting too involved with political history, or only and insofar as it can be found inside the artwork alone.

In the first half of the 1920s, the distance of the educationally privileged philosopher and critic Benjamin from the public opinion corresponded to a concept of the ‘passive-consuming public’ that he retained for several years, even after his turn to communism in 1924. In his literary-critical practice until 1926, the negative judgment of the public [*Publikum*] implied a claim to leadership for the critic in the interpretation of art and history vis-à-vis the ‘public.’ It was not until 1927 that Benjamin began to see a real challenge in the task of presenting a difficult book or author to the wider public, like in his review “Three Frenchmen” [“Drei Franzosen”] of three books by Paul Souday on Marcel Proust, Paul Valéry and André Gide from October 1927 (WuN 13.1, p. 86; GS III, p. 80). Still, in *One-Way Street* [*Einbahnstraße*], published one year later, Benjamin stated in “The Critic’s Technique in Thirteen Theses” that his “higher authority” was “his colleagues,” “[n]ot the public. Still less, posterity” (SW 1, p. 460). The “strategist in the literary struggle” with the commandment “He who cannot take sides must keep silent” (*ibid.*) implied an ambivalent, if not authoritarian, form of relationship between the ‘public’ and critic. In the final thesis, Benjamin maintained the elitist demarcation of the critic from his readers, but strategically camouflaged as an apparent mandate of the public by the critic: “The public must always be proved wrong, yet always feel represented by the critic” (*ibid.*). This corresponded to the formulation in thesis XI, which

considered the critic to be ‘above’ the public, the eminent ‘spirit,’ who, as such, according to thesis XII, should “coin slogans,” “without betraying ideas” (ibid.).

3. *Study projects on elitist traditions since the second half of the 1920s by Gramsci and Benjamin*

Even though Gramsci was quite far away from such a concept of criticism, it is precisely for this reason that a common feature that characterizes his and Benjamin’s works in the second half of the 1920s is astonishing: the confrontation with the literary and philosophical traditions of their countries in relation to the problem of the public sphere and the rise of fascism. Gramsci first wrote about it in a four-part study plan in his letter of 19 March 1927 to Tatiana Schucht. It was not even half a year after his arrest, the suspension of freedom of the press, and the ban on most parties. Gramsci planned “a study of the formation of the public spirit in Italy during the last century; in other words, a study of Italian intellectuals, their origins, their groupings in accordance with cultural currents, and their various modes of thinking” [“una ricerca sulla formazione dello spirito pubblico in Italia nel secolo scorso; in altre parole, una ricerca sugli intellettuali italiani, le loro origini, i loro raggruppamenti secondo le correnti della cultura, i loro diversi modi di pensare”]. What is astonishing is that for Gramsci a study on intellectuals, “their origins, their groupings according to cultural currents,” is the flip side [“in altre parole”] of an investigation of the “formation of public spirit in Italy in the last century.”⁷

Gramsci’s path to this approach can be better understood from his changing statements on Futurism. In the early article “The Futurists” [“I futuristi”], published in the *Corriere Universitario* in 1913, Gramsci defended the Futurists, who as “newcomers have too much vitality to be forced to withdraw by the whispers and murmurs of the gossipers” (Gramsci 2012, p. 49). Gramsci could overlook a cult of masculinity and the fact that Futurists like Marinetti celebrated “militarism” and “war” as “the only hygiene of the world” (Marinetti 1909 / 2009, p. 51). He was, moreover, obviously attracted by Marinetti’s call to create an art on the basis of a historical ‘tabula rasa’ and the rejection of every bourgeois

⁷ Gramsci to Tania Schucht, letter of 19 March 1927 (Gramsci 1996, p. 86; trans. taken from Gramsci 1994b; cf. also Gramsci 2012, p. 2).

tradition: “We intend to destroy museums, libraries, academies of every sort, and to fight against moralism, feminism, and every utilitarian or opportunistic cowardice” (ibid.). In “Is Marinetti a Revolutionary?,” published in *L’Ordine Nuovo* on 5 January 1921, Gramsci continued to defend the Futurists under the assumption of a “proletarian culture” that would be “totally different from the bourgeois one” (Gramsci 2000, p. 74), which is why the destruction of bourgeois culture was the commandment that the Futurists followed. For Gramsci, this meant “destroy[ing] spiritual hierarchies, prejudices, idols and ossified traditions. It means not to be afraid of innovations and audacities, not to be afraid of monsters, not to believe that the world will collapse if a worker makes grammatical mistakes” (ibid.). Even in the field of politics and economics, Gramsci stated, the socialists did not have as precise a conception as the thoroughly “revolutionary” and “Marxist” conception of the Futurists had “in the field of culture” (ibid.). Gramsci’s sympathy for the perspective of creating a new culture of workers *ex nihilo* went hand in hand with a firm statement for the Futurists. It was at the same time a conception of a purely proletarian revolution in which alliance issues were of little consideration – a position that Gramsci would later criticize.

In Gramsci’s letter to Trotsky on Futurism from 8 September 1922, published in Trotsky’s collection of essays *Literature and Revolution* (1924), which Benjamin also read – a month and a half before the fascist “March on Rome,” a changed position emerged. Gramsci now argued for a more social-historical approach and evaluated the Futurist statements on the First World War. In his eyes, they hardly offered any arguments for the Futurist movement. Within the dissolving Futurist movement, he now distinguished between different political currents: “The participants in the movement at the present moment include monarchists, communists, republicans and Fascists” (Gramsci 1994a, p. 244). This more austere assessment was influenced by the war and the statements of the Futurists regarding it, because with the exception of Giovanni Papini, according to Gramsci, “the most important exponents of Futurism” became “the most resolute supporters of ‘war to the bitter end’ and imperialism” (ibid.). Gramsci thereby drew on an argument from the perspective of the reception. The popularity of the Futurists among workers had been high before

the war. A full 80% of the total circulation of their magazine *Lacerba* (20,000 copies) had been read by workers (cf. Gramsci 1994a, p. 245). This had now changed: “The workers, who saw in Futurism the elements of a struggle against the old Italian culture – academic, dried-up, alien from the people – are now in the midst of an armed struggle for freedom and have little interest in the old debates. In the major industrial cities, the Proletkult programme, which aims to awaken workers’ literary and artistic creativity, absorbs the energy of those who still have the time and the inclination to worry about this sort of thing” (p. 246).

Gramsci’s temporary interest in *Proletkult* positions cannot be found in Benjamin’s work.⁸ Gramsci’s position developed further after the fascists’ “March on Rome” at the end of October 1922. Previously, together with Amadeo Bordiga, he had rejected the United Front policy of the Comintern (cf. Adamson 1980 / 2002, pp. 359-60), which initially lasted until 1928. Now, he criticized Bordiga’s ‘sectarian politics,’ which Lenin had made the object of criticism in his *Left-Wing Communism* (cf. LCW 31, p. 113), and concluded that the conditions for a revolution in Western Europe were different from those in Russia. In Western Europe, cultural preparatory work was necessary; in Russia, on the other hand, a revolution had succeeded in a country in which bourgeois society had never been able to gain a solid foothold. In Gramsci’s anti-fascist theory of literature, literary and philosophical traditions now played a decisive role in the later elaboration of the concept of hegemony. Therefore, after his return to Italy on 12 May 1924, Gramsci sought to strengthen the influence of the Communist Party by building bridges to the southern Italian peasants (Adamson 1980 / 2002, p. 360). In this way, for Gramsci, the history of “cultural currents” in relation to the “formation of public spirit” became a problem to be historically examined.

A similar question can be found for Benjamin in his notes “Program for Literary Criticism” [“Programm der literarischen Kritik”], which he wrote around 1930 (cf. SW 2, pp. 289-96). Benjamin intended to bring them into the form of a programmatic essay, “The Task of the Critic” [“Die Aufgabe des Kritikers”], which was conceived as an introductory part of a book project approved by

⁸ But see his acknowledgments of it during his trip to Moscow in the *Moscow Diary* (GS 4, p. 387) and in “Piscator and Russland” (GS 4, p. 544).

the Rowohlt publishing house at the beginning of 1930. The book was supposed to contain the larger essays “Der Surrealismus” and “Karl Kraus” (Kaulen 1990, pp. 318-9). When the publishing house ran into difficulties in 1931 due to the economic crisis, the project failed. Nevertheless, central segments of the text found their way into texts written at the same time, such as the review of Siegfried Kracauer’s *Die Angestellten*, “Left-Wing Melancholy” or the essay “Karl Kraus”. The collection of theses and reflections also contained work instructions and study projects. Thus, Benjamin formulated in the 5th thesis of his ‘program,’ “the following critical work of enlightenment should be deployed” (SW 2, p. 289). “Germany’s reading public [*Leserkreis*] has a highly peculiar structure. It can be divided into two roughly equal parts: ‘the public’ [*das Publikum*] and ‘the literary circles’ [*die Zirkel*]. There is scarcely any overlap between the two. The public regards literature as an instrument of entertainment, animation, or the deepening of sociability – a pastime in a higher or lower sense. The literary circles regard books as books of life, as sources of wisdom, as the statutes of their small groups – groups that alone bring bliss” (ibid.). The theses point to the virulent significance that Benjamin attributed to this comparison of literary relations, presumably set against France.⁹ At the same time, they bear witness to efforts to attain a historical understanding, since the distance-marking quotation marks¹⁰ used for ‘public’ and ‘literary circle’ indicate two things. First, Benjamin abandoned the normative concept of the passive-consuming public, which was maintained up until his *One-Way Street*, as outlined earlier in this article. Second, however, he regarded the split into ‘circles’ and ‘the public’ not only as something historically generated but also as something specifically German, at the latest from this point on, since the assessment referred to ‘a highly peculiar structure’ of “Germany’s reading public.” He described the

⁹ Cf. Benjamin’s formulation in the context of an interview with the French right-wing journalist and politician Georges Valois, who at the time tried to organize a fascist movement in France. The text appeared in *Die Literarische Welt* in the series “The Great Contradictions of our Time. A Series of Articles and Interviews in Antithetical Order” [“Die großen Gegensätze unserer Zeit. Eine Reihe Artikel und Interviews in antithetischer Anordnung”]. In France, according to Benjamin, “the space for sects is narrow,” and the French public understands as hardly any other “on political wit” (GS IV, p. 489).

¹⁰ Benjamin consistently used quotation marks for the terms ‘audience’ and ‘circle’ in the 5th thesis (GS VI, pp. 161-2). In the English translation, the quotation marks are understandably only used at the beginning.

action of tracing back the literature of the ‘circles’ as a “by no means risk-free job of enlightenment,” at the same time, “a preliminary study for the history of sectarianism in Germany in the twentieth century” (SW 2, p. 290). It is remarkable how close Benjamin’s and Gramsci’s analyses of their respective countries of origin are, where fascism could come to power and which forced Benjamin into exile and Gramsci into prison.

. In the 21st of the *Prison Notebooks*, Gramsci wrote about the “very restricted meaning” of the “national” in Italy, which “does not in any case coincide with ‘popular’ because in Italy the intellectuals are distant from the people,” [“in Italia gli intellettuali sono lontani dal popolo”]; they are “tied instead to a caste tradition [“legati a una tradizione di casta”] that has never been broken by a strong popular or national political movement from below” (Gramsci 2012, p. 208; Gramsci 1975, Q21§5, p. 2116). The intellectuals, according to Gramsci, “do not know and sense their [the people’s] needs, aspirations and feelings”; they are “something detached, without foundation, a caste and not an articulation with organic functions of the people themselves” (p. 209). For Benjamin, in turn, it was obviously not yet clear what this “highly potent and rapid development of sectarianism” reached back to (SW 2, p. 290). But like Gramsci, he estimated its political significance to be quite high: “We can only predict that it will be the authentic form of the barbarism to which Germany will succumb if Communism fails to conquer.” (ibid.) Benjamin’s critique of the ‘circles’ was given the characteristic “of the absence of any relationship to collective activity” (ibid.).

This strong judgment by Benjamin may be surprising. However, it was the time of the political rise of German fascism, which had become all too visible after the apparently sudden success of the NSDAP in the September 1930 elections. In these elections, the Nazi party was able to increase its results from 2.6% in 1928 to 18.3%, and was now the second-strongest faction in the Reichstag. During this period, the democratic forms in the Weimar Republic quickly disintegrated. At the end of March 1930, the governing coalition of the SPD, Zentrum, Deutsche Volkspartei (DVP) and Deutsche Demokratische Partei (DDP) broke down over the question of how to deal with the unemployment insurance, which had only been introduced in July 1927, and the granting of loans

for the construction of battle cruisers. After previous compromises, a majority within the SPD was not willing to make further concessions to their coalition partners. It was not until December 1929, after the outbreak of the crisis, that the SPD Reichstag faction decided to increase unemployment insurance contributions, and an opposition within the Social Democratic Party began to grow. This opposition referred to the SPD election program of May 1928 (“Apartments instead of armored cruisers – vote SPD!”) and founded the Socialist Workers’ Party in Autumn 1931 around the left-wing party organ *Der Klassenkampf* [*The Class Struggle*], against armament and further cuts to social services. Within the German KPD, the course of the ultra-left wing that had already prevailed between April 1924 and the end of 1925 was resumed in 1928, and in June 1929 it was programmatically established at the Wedding Party Congress. The ‘social fascism’ theory adopted at the 6th World Congress of the Comintern in July and August 1928 meant the turning away of the communist parties from the social democratic ones as allies, at the level of Communist International. This strategy, which ultimately isolated the KPD, was based on the assessment that the working class would automatically join the communist parties in a crisis. Against the KPD leadership, an opposition within the KPD insisted on a United Front strategy (such as Heinrich Brandler, Jakob Walcher, August Thalheimer and Eduard Fuchs), members of which were expelled from the KPD or resigned. They founded the Platform Communist Party Opposition (KPO) in December 1928, with the weekly magazine *Gegen den Strom* [*Against the Current*].

In 1932, Benjamin mentioned only in passing that a left united front was desirable.¹¹ His interest in the policies of individual parties cannot be compared to that of Gramsci. But an interest became apparent in his studies of the educational and cultural politics of the SPD journal *Die Neue Zeit* (1883–1923) in Danish exile at Brecht’s in 1934.¹² More strongly, on the other hand, he

¹¹ See Benjamin’s review “Der Irrtum des Aktivismus. Zu Kurt Hillers ‘Der Sprung ins Helle’” (WuN 13.1, p. 380 or GS III, p. 350).

¹² See Benjamin’s excerpts from the journal *Die Neue Zeit* (1883–1923), the theoretical organ of the Social Democratic Party (Walter Benjamin Archive, Berlin, Ms 1394-1707). In 1934, in Bertolt Brecht’s home in Svendborg, Benjamin excerpted over 220 essays and made bibliographical notes of over 50 others from the journal in order to gain access to the educational and cultural policy orientation of the SPD and its theoretical premises. He took the material with him to Paris in October 1934. Ernest Belfort Bax, Friedrich Engels, Henriette

stressed the need for intellectuals to concern themselves with the labor movement. In “Left-Wing Melancholy” (1931), he criticized writers Erich Kästner, Walter Mehring and Kurt Tucholsky for their lack of interest in the labor movement (SW 2, p. 424) and continued: “Left-radical publicists of the stamp of Kästner, Mehring, and Tucholsky are the decayed bourgeoisie’s mimicry of the proletariat. Their function is to give rise, politically speaking, not to parties but to cliques; literarily speaking, not to schools but to fashions; economically speaking, not to producers but to agents” (ibid.). Even though Benjamin never became a member of a political party, this passage published in the main theoretical organ of the SPD, *Die Gesellschaft*, shows how much Benjamin’s political positioning had changed between 1928 and 1931. It is not too easily compatible with the public image of Benjamin as a constantly ‘nonconformist’ intellectual. This is all the more the case as for Benjamin the necessary correspondence to political practice in 1931 became a literary-critical yardstick: “In short, this left-wing radicalism is precisely the attitude to which there is no longer, in general, any corresponding political action. It is not to the left of this or that tendency, but simply to the left of what is in general possible” (SW 1, p. 425).

To situate Benjamin’s positioning here within his own development, a short sketch of Benjamin’s intellectual self-understanding and his publication practice at the beginning of the 1920s would help to make the changes Benjamin underwent up to 1931 clearer. Benjamin’s publication of his essay on Dostoevsky’s *The Idiot* or the treatise “Fate and Character” [“Schicksal und Charakter”] in the literary monthly *Die Argonauten* (1914–1921), published by Richard Weißbach, was characteristic of the publication strategy of his non-academic works of the early 1920s. After Benjamin had refused Weißbach’s offer to take over the journal from the editor Ernst Blass, Weißbach suggested Benjamin found his own newspaper to replace *Die Argonauten*. This led to the conception of the journal *Angelus Novus*, which Benjamin planned together with Scholem without being able to actualize it. With a small circulation of 300 copies, it was to be published in four issues per year with 120 pages

Roland-Holst, Paul Lafargue, Rosa Luxemburg, Oda Olberg, Anton Pannekoek, David Rjazanov, Leo Trotsky, Emil Vandervelde and Clara Zetkin were among those who wrote for the journal and whose articles Benjamin excerpted (Cf. Voigt 2015).

each and could be subscribed to for a subscription fee of 150 marks per annum. Benjamin also agreed in the contract that Weißbach would produce “a smaller number of copies in luxury editions at increased prices.”¹³ According to Benjamin’s plan, in order to make it possible to publish free copies marked as sample copies to the “real, non-paying public,” the subscription should be understood as a “sponsored institution so that the journal does not have to cater to the public’s every whim” (Benjamin to Scholem, 8.8.1921, GB 2, p. 183). The contributions for the first issue would be poems by Christoph Friedrich Heinle, dramatic poems by his brother Wolf, essays by Florens Christian Rang and Scholem, and Benjamin’s essay “The Task of the Translator” [“Die Aufgabe des Übersetzers”].¹⁴ Benjamin’s publication practice at this time is characterized by the calculation on wealthy patrons and the distancing attitude towards the public in favor of selected friends and intellectuals, a “real, non-paying public.” This corresponded to the ‘uniqueness’ of the chosen historical “model,” as Benjamin wrote in the “Announcement of the Journal *Angelus Novus*” (cf. SW 1, pp. 292-3).

With some differences, Benjamin had oriented his conceptual ideas towards Friedrich Schlegel’s journal *Athenaeum*, founded in 1798. The journal went hand in hand with Schlegel’s elaboration of ‘progressive universal poetry’ and marked a retreat to the small circle as the mode of its realization. One year earlier, Schlegel had defended the Jacobin Georg Forster, who died in exile in Paris in 1794, against attacks by Friedrich Schiller and Johann Wolfgang Goethe in their *Xenien*. In his “Fragment on a Characteristic of the German Classic” [“Georg Forster. Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker”] of 1797, Schlegel reviewed Forster as a ‘societal writer’ in a relation to the public opinion.¹⁵ The exclusive association of selected intellectuals in Benjamin’s conception of the magazine tolerated the productive dissent between the contributors and, in this respect, differed from the school-forming community concept in the George Circle and the *Blätter für die Kunst* (1892–

¹³ See the contract with Richard Weißbach, which Benjamin attached to his letter to Scholem of 8 August 1921 (GB II, p. 184).

¹⁴ For the journal project *Angelus Novus*, see Kaulen 1999, pp. 921-8 and Steiner 2006/2011, pp. 301-8.

¹⁵ Schlegel 1967, pp. 79-80. In his own dissertation, *The Concept of Criticism in German Romanticism*, Benjamin in contrast to Pingoud (Pingoud 1914, p. 38-9) had not dealt with Schlegel’s Forster review.

1919),¹⁶ which was bound by authority. But, with its “antithetics towards the bourgeois public, its elitist programmatic and its cult for individual persons,” the project, according to Heinrich Kaulen, had “numerous points of contact” with the “*Blätter*” (Kaulen 1999, p. 926).

It was not until about 1926 that changes in Benjamin’s literary criticism became apparent, most clearly in the distancing described above, which Benjamin had carried out since that time, starting with the concept of the consuming public. This development continued. Precisely because Benjamin, like Gramsci, saw the rise of the political right in connection with the problem of elitist, socially detached intellectuals, further developments occurred, which can be regarded as a confrontation with Nietzsche’s and Wyneken’s legacies. In 1929, Benjamin evaluated the French literary movement of surrealism, among other things, with regard to two tasks of the “revolutionary intelligentsia”: “to overthrow the intellectual predominance of the bourgeoisie and to make contact with the proletarian masses” (SW 2, p. 217). From this, Benjamin developed the concept of a writing strategy around 1930 that addressed the left bourgeois intelligentsia.¹⁷ At the same time, Benjamin began to deal with radical democratic traditions, like the young Karl Marx, in his essay on Karl Kraus (SW 2, pp. 454-5) and the Jacobin Georg Forster in his anthological works such as the series of *German Letters* [*Deutsche Briefe*], published in 1931 in the *Frankfurter Zeitung* (SW 2, pp. 465-7) and *German Men and Women* [*Deutsche Menschen*] published in 1936 as a book by the Swiss publisher Vita-Nova (SW 3, pp. 173-4; for Benjamin’s reception of Forster, see Peitsch 2001, pp. 115-22). The extent to which Benjamin’s intellectual self-understanding had changed from that of *One-Way Street* can be seen in his confrontation with the concept of a ‘free-floating intelligence’ as advocated by Karl Mannheim in his book *Ideology and Utopia* in 1929 (Voigt 2018, pp. 226-38). Writers and critics, Benjamin claimed now in “Left-Wing Melancholy,” must separate themselves from neither the public nor the labor movement; they must not withdraw in leftist melancholy and “negativistic quiet” (SW 2, p. 425). Instead, they had to relate their own work to the “political” and “ideological” forces in society

¹⁶ This difference has been ignored by Gert Mattenklott, possibly due to the unquestioned concept of a rather homogeneous “Gemeinschaft” that Mattenklott adopted (Mattenklott 2005, p. 284).

¹⁷ Cf. Matthias Schmidt’s article in this volume.

(SW 2, p. 424). In the discussions surrounding the preparation of the journal project *Crisis and Criticism* [*Krisis und Kritik*], Benjamin insisted in September 1930: “No intellectual today should go to a platform and make a claim, instead we work under the control of public opinion, we do not lead (Benjamin quotes from: Wizisla 2009, p. 203). In relation to the concept of intellectual leadership of *One-Way Street*, this meant quite a change.

This shift paved the way for an interest in reception theory (cf. Garber 1987, pp. 16-9, pp. 37-44; Kaulen 1987, pp. 91-197; Kaulen 1990, p. 333) and therefore in the literary historical works by Franz Mehring, an interest which, despite their differences, Benjamin¹⁸ shared with Leo Löwenthal and Georg Lukács. The interest stemmed from a double and combined perspective. On the one hand, the study of historical changes and their possible causes in the reception of literature allowed a more critical look at current literary historiographies and the literary canon. In this way, Mehring had attacked the nationalistic and conservative image of Lessing held by the literary historians and professors of German literature at the Friedrich-Wilhelm Universität in Berlin, Wilhelm Scherer and Erich Schmidt in *The Lessing Legend* (1893) [*Die Lessing-Legende*]. Scherer and Schmidt had turned Lessing into an admirer of Frederick II, and a liberal literary historian like Werner Mahrholz, whom Benjamin read, had acknowledged Mehring’s “pertinent” criticism in 1923 (Mahrholz 1923, p. 86). On the other hand, instead of distancing art from the consuming public, reception theory gave access to socially shared traditions of a certain time. This challenged Benjamin’s method of interpreting history through the art work alone and, in this respect, corresponded to Gramsci’s interest in popular literature.

¹⁸ See Benjamin’s essay “Eduard Fuchs, Collector and Historian” [“Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker”] (SW 3, pp. 262-3). Franz Mehring was one of the frequently quoted authors in Benjamin’s excerpts from the journal *Die Neue Zeit*. Benjamin’s aesthetic philosophy of history during the early 1920s programmatically refrained from studying the reception of works of art, as Benjamin formulated it in his introductory essay “The Task of the Translator”: “In the appreciation of a work of art or an art form, consideration of the receiver never proves fruitful. Not only is any reference to a particular public or its representatives misleading, but even the concept of an ‘ideal’ receiver is detrimental in the theoretical consideration of art, since all it posits is the existence and nature of man as such. Art, in the same way, posits man’s physical and spiritual existence, but in none of its works is it concerned with his attentiveness. No poem is intended for the reader, no picture for the beholder, no symphony for the audience” (SW 1, p. 253).

4. On Gramsci's preoccupation with Benedetto Croce's view on World War I

In his "Notes on the Russian Revolution" of 29 April 1917, Gramsci had identified Jacobinism with the purely bourgeois of the French Revolution (cf. Bianchi and Mussi 2017). His view changed during the 1920s. The lack of a living Jacobin tradition in both Italy and Germany now played an important role for Benjamin and Gramsci in terms of the possible emergence of fascist movements and their attainment of governmental power. Just as Gramsci was skeptical about the assumption of pure spontaneity in the mass movement (cf. Sotiris 2019, p. 17), so Benjamin in the 1930s admitted that questions of workers' education played a decisive role in their social emancipation. Since about 1930, he had been guided by the assumption that the absence of radical democratic traditions in Germany was of great significance for the country's reactionary developments.

This idea forms part of the background to Gramsci's preoccupation with liberalism in Italy and one of its main representatives, the Hegelian Benedetto Croce. Gramsci owed much to Croce. He, along with Antonio Labriola, was one of his most important teachers. And, last but not least, the recognition of the impact of philosophical and literary traditions throughout history was an element shared by Gramsci and Croce. At the same time, Gramsci criticized the specific nature of the 'ethico-political' synthesis in Croce's conception of history, in which the influence of political debates and struggles throughout history hardly mattered (Gramsci 2012, p. 105 and 1995, p. 344; Q10I§7, p. 1223).

According to Gramsci, Croce could not become aware of the tradition of liberalism in which he operated because he had not dealt with the socio-historical context in which liberalism originated in Italy. In a comparison of the Risorgimento with the French Jacobins, who Gramsci now assessed positively, he emphasized an essential condition of Italian unity since 1861 in the Risorgimento: it had been a unity 'from above,' which even the democrats around Giuseppe Mazzini (1805–1872) had not succeeded in achieving with a liberation program for and together with the peasants (Bellamy 1992 / 2002, p. 140). Instead, the democrats had agreed to compromises with the owners of large farmlands. The liberal democrats, Gramsci said, were afraid of both the Jacobins in France and the peasants, because they feared uprisings. According

to Gramsci, Croce had a share in this development through an elitist lack of interest in a broad-based enlightenment that could have allowed large segments of the population to participate in it. He had dismissed the weakness of liberal traditions as something insignificant and abstracted it from the fact that the dominant cultural currents in Italy separated themselves from the population, hung in the air, so to speak, and formed a caste (Bellamy 1992 / 2002, p. 138). Croce's view of history, therefore, formed an instance of what Gramsci noted in Notebook 21 under "Connections of Problems": "7) the unpopularity of the Risorgimento or the indifference of the masses towards the struggle for independence and national unity; 8) the political non-involvement of the Italian people, expressed in the phrases 'rebellionism', 'subversivism' and a primitive and elementary 'anti-statism'" (Gramsci 2012, pp. 200-1, Q21§1, pp. 2108). Because Gramsci criticized Croce for drawing lines between disciplines and the Crocean synthesis of an "ethico-political history" (Gramsci 2012, p. 104 and 1995, p. 343; Q10I §7, p. 1222) in his "Reference Points for an Essay on B. Croce" ("Punti di riferimento per un saggio su B. Croce"), Gramsci wanted to focus on Croce's attitude during World War I as the "the guideline for understanding the reasons underlying his subsequent activity as a philosopher and leader of European culture."¹⁹ According to Gramsci, this "attitude" pointed out "what intellectual and moral (and, thus, also social) interests prevail even today in his literary and philosophical activity."²⁰ Croce never accepted that the war between Italy and Germany was one of 'civilization' against 'barbarism' or 'morality' vs. 'immorality.' In his opinion, however, intellectuals should not bring themselves down to the 'level' of the masses but rather realize that the masses would never reach the level of intellectuals (Finocchiaro 1979/2002, p. 145). Gramsci, therefore, saw in Croce's historical works a fear of mass movements as a factor in political progress, which is also expressed by the fact that Croce was not at all interested in the activities of parties in his historiography (Gramsci 2012, p. 105 and 1995, p. 344; Q10I§7, p. 1223).

¹⁹ "L'atteggiamento del Croce durante la guerra mondiale come punto di orientamento per comprendere i motivi della sua attività posteriore di filosofo e di leader della cultura europea" (Gramsci 1975, Q10I <Summary>, p. 1207; Gramsci 1995, p. 328).

²⁰ "L'atteggiamento del Croce durante la neutralità e la guerra indica quali interessi intellettuali e morali (e quindi sociali) predominano anche oggi nella sua attività letteraria e filosofica" (Gramsci 1995; p. 333; 1975, Q10I§1, pp. 1211-2).

Gramsci's remarks prove to be appropriate. In his *History of Europe in the Nineteenth Century* [*Storia d'Europa nel secolo decimonono*], published in Italian in 1932 and translated into English in 1933, Croce attributed the outbreak of World War I to an 'activist' state of mind. For Croce, it was less an "imperialism" or even a "nationalism" that had led to the war but rather an "activism" which arose when the Hegelian principle of "liberty is deprived of its moral soul" (Croce 1933, p. 342). This activism, said Croce, "leads to the domination of the individual over individuals, to the enslavement of others and therefore of itself, to the depression of personality" (p. 343). The outline of this history of ideas in Croce's account was not only abstracted from the efforts of left-wing groups in the European social democratic parties to prevent a world war. Rather, he blamed them for 'activism' (cf. pp. 340-1).

5. Conclusion

As different as Benjamin's and Gramsci's theoretical and political developments may be, they overlap in similar analyses and interests in relation to the problem of elitist traditions. Some results may seem less relevant today, such as the question of 'national unity' in Gramsci. However, even though the two are connected, it is important to distinguish between the results and questions of the time on the one hand and the methods of their treatment on the other. The virulence with which Gramsci and Benjamin returned to developments far back in time when fascism was currently emerging shows that emphasis was placed on the inheritance of traditions, their context of origin and their relation to the present. Gramsci's positions could also be understood as an objection to the assumption made by Gustave Le Bon and José Ortega y Gasset, which continues to be encountered today,²¹ namely that the intellectual is 'intelligent' while the masses are 'emotional,' easily influenced or 'average.' Gramsci and especially early Benjamin also have tendencies in this direction. However, these tendencies are counteracted by the fact that, as Gramsci had written, people judge their social relations with the terms and words available to them. In his 1918 essay "The Russian Utopia," ["Utopia"] Gramsci wrote: "It is not the economic structure that directly determines political action, but rather the interpretation given to it and to the so-called

²¹ See Fontana for such a reading of Gramsci (2015, p. 58 and 68).

laws that govern its development” (SW 1, p. 46). In their discussions of (the rise of) fascism in Italy and Germany, Gramsci and Benjamin arrive at positions that emphasize the connection between social and cultural history, which is not always evident in cultural studies today. They shared the view that elitist traditions were at least helpless against a political development to the right, or even played a part in it. In April 1942, Ernst Bloch published an article entitled “The Nazi Stews in his Own Juice” [“Der Nazi kocht im eigenen Saft”] in the Mexican exile journal *Freies Deutschland*, in which he argued that Nazis did not need any philosophy or literature from the past but created “bloodhounds of capital” from “millions of dull anti-capitalists” without any philosophical or literary tradition (Bloch 1942, p. 17). In this way, Bloch separated the rise of fascism in Germany from any cultural tradition whatsoever. His friend Walter Benjamin had argued against such an assumption in the essay “Eduard Fuchs, Collector and the Historian” five years earlier, believing that the isolation of a concept of culture from social history was a ‘problematic unity’ (SW 3, p. 267). It cannot only be accompanied by the illusion of a pure, good ‘culture’ but also by the illusion of an abstract progress within it.²²

Bibliography

Adamson, W. 2002 / 1980, *Gramsci's Interpretation of Fascism* in *Antonio Gramsci*, in J. Martin (ed.), *Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Vol. 1, London/New York: Routledge, pp. 354-71.

Adorno, Th. W. 2002, *Aesthetic Theory*, trans. and ed. R. Hullot-Kentor, London / New York: Continuum.

Bellamy, R. 1992/2002, *Gramsci, Croce and the Italian Political Tradition*, in J. Martin (ed.), *Antonio Gramsci. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Vol. 1, London/New York: Routledge, pp. 127-52.

Benjamin, W. 1972–1991, *Gesammelte Schriften* (GS), ed. R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

_____ 1995–2000, *Gesammelte Briefe* (GB), ed. C. Gödde and H. Lonitz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

²² See SW 3, pp. 261 and 291, fn. 25 for this critique.

_____ 2019, *Origin of the German Trauerspiel* (OGT), trans. H. Eiland, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.

_____ 2011, *Early Writings* (EW), trans. H. Eiland, Cambridge (Mass.)/London: The Belknap Press of Harvard University Press. Also available on line at: https://www.academia.edu/8055392/Benjamin_Walter_Early_Writings_1910_1917_Harvard_2011

_____ 1996–2002, *Selected Writings* (SW), ed. M.W. Jennings et al. Cambridge (Mass.) / London: The Belknap Press of Harvard University Press.

_____ 2008ff, *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe* (WuN), ed. C. Gödde and H. Lonitz, Berlin: Suhrkamp.

Bianchi, A. and Mussi, D. 2017, *Gramsci and the Russian Revolution. What Did a Young Antonio Gramsci Think About the Russian Revolution?*, “Jacobin”, April 25, 2017.

Bloch, E. 1942, *Der Nazi kocht im eigenen Saft*, “Freies Deutschland”, n. 6, April 1942, p. 17.

Cancik, H. 2012, “Humanismus”, “Humanismuskritik” und “Antihumanismus” am Beispiel von Friedrich Nietzsche in *Humanistik*, in H. Groschopp (ed.), *Beiträge zum Humanismus*, Aschaffenburg: Alibri Verlag, pp. 130-41.

Cicarelli, C. and Weisdorf, J. 2018, *Pioneering Into the Past: Regional Literacy Developments in Italy Before Italy*, “European Review of Economic History”, no. 23, pp. 329-64.

Croce, B. 1933, *History of Europe in the Nineteenth Century*, trans. H. Furst, New York: Harcourt, Brace and Company.

Eiland, H. and Jennings, M. W. 2014, *Walter Benjamin. A Critical Life*, Cambridge (Mass.): Belknap Press.

Fetscher, J. 2006/2001, “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”, in B. Lindner (ed.), *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, pp. 150-67.

Finocchiaro, M. A. 2002/1979, *Gramsci’s Crocean Marxism* in J. Martin (ed.), *Antonio Gramsci. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Vol. 2, London/New York: Routledge, pp. 139-56.

Fiori, G. 1966/1991, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari / Rome: Edizioni Laterza.

_____ 1970 / 1990, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*, London/New York: Verso.

Fontana, B. 2015, *Intellectuals and Masses: Agency and Knowledge*, in J. Martin (ed.), *Critical Explorations in Contemporary Political Thought, Antonio Gramsci*, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, pp. 55-75.

Garber, K. 1987, *Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin*, Tübingen: Niemeyer.

Gramsci, A. 1975, *Quaderni del Carcere* (ed. V. Gerratana), Torino: Einaudi.

_____ 1994a, *Pre-Prison-Writings*, ed. R. Bellamy and trans. V. Cox, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1994b, *Letters from Prison*, ed. F. Rosengarten and trans. R. Rosenthal. New York: Columbia University Press.

_____ 1995, *Further Selections from the Prison Writings*, ed. and trans. D. Boothman, Minneapolis: Minnesota University Press.

_____ 1996, *Lettere dal Carcere 1926–1937*, Palermo: Sellerio.

_____ 2000 (1988¹), *The Gramsci Reader, Selected Writings 1916–1935*, ed. D. Forgacs, New York: New York University Press.

_____ 2012 (1985¹), *Selections from Cultural Writings*, ed. D. Forgacs and G. Nowell-Smith and trans. W. Q. Boelhower, Chicago: Haymarket Books.

Hillach, A. 1999, “Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend”. *Wynekens Führergeist im Denken des jungen Benjamin*, in K. Garber and L. Rehm (eds.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß 1992*, Vol. 2, München: Wilhelm Fink, pp. 872-90.

Kaulen, H. 1987, *Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*, Tübingen: Niemeyer.

_____ 1990, “Die Aufgabe des Kritikers”. *Walter Benjamins Reflexionen zur Theorie der Literaturkritik 1929–1931*, in W. Barner (ed.), *Literaturkritik – Anspruch und Wirklichkeit. DFG-Symposium*, Stuttgart: Metzler. pp. 318-36.

_____ 1999, *Der Kritiker und die Öffentlichkeit. Wirkungsstrategien im Frühwerk und im Spätwerk Walter Benjamins*, in K. Garber and L. Rehm (eds.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß 1992*, Vol. 2, München: Wilhelm Fink, pp. 918-42.

Lenin, V. I. 1966, *Collected Works*, Vol. 31, Moscow: Progress Publishers.

Losurdo, D. 2000, *Der Marxismus Antonio Gramscis. Von der Utopie zum “kritischen Kommunismus”*, trans. E. Brielmayer, ed. H. Neubert, Hamburg: VSA.

Mattenklott, G. 2005, *Walter Benjamin und Theodor W. Adorno über George in Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft*, in B. Böschenstein et al. (eds.), Berlin/New York: De Gruyter, pp. 277-90.

Mahrholz, W. 1923, *Literargeschichte und Literaturwissenschaft*, Berlin: Mauritius-Verlag.

Marinetti, F. T. 1909 / 2009, *The Manifesto of Futurism*, in L. Rainey et al. (eds.), *Futurism. An Anthology*, New Haven/London: Yale University Press, pp. 51-2.

Peitsch, H. 2001, *Georg Forster, A History of his Critical Reception*, New York: Lang.

Pingoud, C. 1914, *Grundlinien der ästhetischen Doktrin Friedrich Schlegels*, Stuttgart: Greiner & Pfeiffer.

Schlegel, F. 1967, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe 1967*, Vol. II, ed. E. Behler, Paderborn/Munich/Vienna: Schöningh.

Sagriotis, G. 2019, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Eulenflüge*, in J. Nitsche and N. Werner (eds.), *Entwendungen. Walter Benjamin und seine Quellen*, München: Wilhelm Fink, pp. 125-47.

Sotiris, P. 2019, *The Modern Prince as Laboratory of Political Intellectuality*, "International Gramsci Journal", 10, Vol. 3(2), 2019, pp. 2-38.

Steiner, U. 2006/2011, "Ankündigung der Zeitschrift: *Angelus Novis*". "Zuschrift an Florens Christian Rang", in B. Lindner (ed.), *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, pp. 301-11.

Steizinger, J. 2013, *Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins Metaphysik der Jugend*, Berlin: Kadmos.

Voigt, F. 2015, *Walter Benjamins Lektüre der "Neuen Zeit". Zu einem Konvolut unveröffentlichter Manuskripte aus dem Nachlass*, "Das Argument", No. 312/2015, pp. 185-201.

_____ 2018, "... links vom Möglichen überhaupt". *Walter Benjamin und die Debatte um Karl Mannheims Ideologie und Utopie*, in M. Börner et al. (eds.), *Judentum und Arbeiterbewegung. Das Ringen um Emanzipation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Berlin/Munich/Boston: De Gruyter, pp. 217-38.

Witte, B. 1976, *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*, Stuttgart: Metzler.

2020

Wahrnehmung, Topographie, Planung: der städtische Raum bei Gramsci und Benjamin / Perception, Topography and Planning: The Urban Space in Gramsci and Benjamin

Mauro Pala

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Pala, Mauro, Wahrnehmung, Topographie, Planung: der städtische Raum bei Gramsci und Benjamin / Perception, Topography and Planning: The Urban Space in Gramsci and Benjamin, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 83-102.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/9>

Wahrnehmung, Topographie, Planung: der städtische Raum bei Gramsci und Benjamin / Perception, Topography and Planning: The Urban Space in Gramsci and Benjamin

Abstract

Benjamin explores Paris, the cultural capital of the nineteenth century, finding similarities between the French capital and the Berlin of his childhood. Both cities are archives for the flâneur, in which the contemplative beholder identifies the significant threads of fragmented, atomized modern existence within the urban topography. Benjamin stresses the importance of the marginal and neglected features of the metropolis for developing a mythopoetic phenomenology of commodification, putting an emphasis on negative factors which spread reification and alienation among urban dwellers. For Gramsci, urbanism represents a pole in the worldwide dualism between city and countryside – città versus campagna – and all stages of Western civilization since antiquity have borne witness to the antagonism between these physical and experiential spaces, which, with the outbreak of bourgeois revolutions, have also hosted the active forces of economic exploitation and, at the same time, the forms of resistance against growing capitalism. This contribution aims at throwing light on the modalities through which both thinkers consider the city enmeshed in the actual processes of producing space, through a journey into the concrete and the abstract, the local and the global, and by conceiving heterogeneous theories which nevertheless claim their descent from Marxism.

Keywords

Topography, Hegemony, Fragment, Memory, Territory

Wahrnehmung, Topographie, Planung: der städtische Raum bei Gramsci und Benjamin

Mauro Pala

In diesem Beitrag soll es um das Thema ‚Stadt‘ bei Gramsci und Benjamin gehen. Angesichts seiner Komplexität, insbesondere bei Benjamin, sind die folgenden Ausführungen als eine Annäherung zu verstehen, nicht als eine erschöpfende Abhandlung.

Beginnen wir mit dem Passagen-Werk Benjamins. Seinen ersten Entwurf verfasste Benjamin 1927, zur Zeit der Zusammenarbeit mit Franz Hessel. Er überwand die surrealistischen Positionen jener ersten Phase nach den Kontakten mit Gershom Scholem zwischen 1930 und 1932. Als er sich das Projekt, jetzt unter dem Titel *Das Passagen-Werk*, 1934 entsprechend den Grundzügen des Exposés *Paris, die Hauptstadt des XIX Jahrhunderts* erneut vornahm, beabsichtigte er, aus Paris den Brennpunkt einer Theorie der Moderne zu machen. Dies war Teil einer Paris und Berlin verbindenden Logik, die sich in Benjamins Geschichtsphilosophie widerspiegelte. Das Berlin der dreißiger Jahre hat darin mit seinen städtischen und soziopolitischen Transformationen das Aufkommen der Avantgarden in Dichtung und bildender Kunst sowie die Entwicklung einer immer enger mit der Technik verwobenen Kunst erlebt, was unter anderem im architektonischen Rationalismus seinen Ausdruck fand. Es ist eine Metropole, die sich als repräsentativer Ort der Gegenwart darstellt, während Paris ihr archetypischer Vorläufer ist. Zusammen bilden sie eine immanente Erscheinung, die von einer synoptischen Sicht der Stadt getragen ist, in der die Gegenwart – in der *Jetztzeit* – fortwährend durch die Vergangenheit belebt wird.

Bei Benjamin haben wir es bekanntermaßen mit einer Untersuchung der Stadt und der westlichen Stadtkultur zu tun, die im Verlauf des 20. Jahrhunderts ihresgleichen nicht hat. Dennoch, und trotz Adornos Ansicht, dass sich mit Blick auf das *Passagenwerk* kaum je ein Ganzes aus den Fragmenten rekonstruieren lasse, ist Benjamins „topografische Erkenntnis der Schichten der

phänomenalen Wirklichkeit“¹ ein Aspekt, bei dem sich ein Vergleich mit Gramsci anbietet.

Bei der folgenden Erörterung handelt sich somit nicht um eine Untersuchung zur Stadt an sich, sondern um eine Untersuchung zur *Art und Weise*, wie sich aus der Stadt eine Perspektive auf die Moderne gewinnen bzw. – in Benjamins Worten – „ausgraben“ lässt. Wie im Fall Gramscis impliziert diese Frage eine Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus: „Ein zentrales Problem des historischen Materialismus, das endlich gesehen werden sollte: ob das marxistische Verständnis der Geschichte unbedingt mit ihrer Anschaulichkeit erkaufte werden muß? Oder: auf welchem Wege es möglich ist, gesteigerte Anschaulichkeit mit der Durchführung der marxistischen Methode zu verbinden. Die erste Etappe dieses Weges wird sein, das Prinzip der Montage in die Geschichte zu übernehmen. Also die großen Konstruktionen aus kleinsten, scharf und schneidend konfektionierten Baugliedern zu errichten. Ja in der Analyse des kleinen Einzelmoments den Kristall des Totalgeschehens zu entdecken. Also mit dem historischen Vulgärnaturalismus zu brechen. Die Konstruktion der Geschichte als solche zu erfassen. In Kommentarstruktur.“²

Die topografische Erkenntnis als historiografische Grundlage hat Vieles mit dem monadologischen Verfahren im von Kracauer rezensierten *Ursprung des deutschen Trauerspiels* gemeinsam. Kracauer stellt fest, dass das Werk das philosophische System, das sich mit allgemeinen Begriffen der Welt vergewissern will, in Abrede stellt. Es ist eine entschiedene Absage an die abstrakte Verallgemeinerung und den Determinismus des Vulgärmarxismus bucharinscher Prägung. Mit der Ablehnung dieser Definition des historischen Materialismus wird die Vorstellung zurückgewiesen, dass eine „wissenschaftliche“ Auffassung der Geschichte, welche die politisch-ideologische Dimension der Ereignisse ausschließt, möglich sei.

¹ David Frisby, *Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin*, Bologna, Il Mulino, 1992, S. 247.

² Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften*, Band V, 1 [Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts], Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, S. 575.

In diesem Punkt kreuzen sich die Wege Gramscis und Benjamins: „Schon Hegel hatte das Problem der Immanenz des Denkens im Sein im praktischen (geschichtlichen) Sinn aufgeworfen und es abgelehnt, die Erkenntnisfrage im rechtlichen Sinn ihrer Legitimität zu stellen wie Kant. Doch erst mit Marx erfuhrt die Verschiebung der Frage der Wahrheit des Denkens von der Theorie zur Praxis eine historisch-politische Formulierung: Die Immanenz ist die Tradition, in die Marx erneuernd eingriff“³.

Auf ihren jeweiligen Wegen durch die Moderne erarbeiten sowohl Walter Benjamin wie auch Antonio Gramsci ein innovatives heuristisches Theoriemodell. Benjamin, zunächst von Kants Denken beeinflusst, empfand sehr bald die Notwendigkeit, sich davon zu lösen, um eine Theorie zu formulieren, die imstande war, die starre Grenze zwischen Subjekt und Objekt aufzuheben. Die Philosophie stellte sich für Benjamin als unaufhörliches Bemühen dar, Grenzen zu überschreiten und sie als Schwellen zu begreifen.

Ähnlich bekämpfte Gramsci eine starre dualistische Trennung zwischen objektiven Gegebenheiten und subjektiver Initiative, wie sie den historischen Materialismus prägte, sowie den Kontrast zwischen Sein und Bewusstsein. Nachdem er sich die Botschaft der *Feuerbach-Thesen* zu eigen gemacht hatte, identifizierte Gramsci die „Wirklichkeit“ des „menschlichen Wesens“ mit dem „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁴. Das Anliegen dieser Perspektive beinhaltet „eine strategische Konzeption der Wirklichkeit als Politik, als Praxis“⁵. Es bedeutet unter anderem, die historische Konstruktion als solche zu begreifen und die gängige Krisenvorstellung aufzugeben, da mit der Beseitigung der Hierarchien des idealistischen Essenzialismus „die Krise zum Dauerzustand der Geschichte wird, die den einheitlichen Charakter eines Stadiums verliert, den sie im historischen Materialismus hatte, um stattdessen ein komplexes, stets besonderes Gewebe gegebener, verknüpfter und entgegengesetzter Kräfteverhältnisse zu werden“⁶.

³ Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Rom, Carocci, 2010, S. 35.

⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, (hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED), Dietz, Berlin, 43 Bde, 1956-1971, Bd. 3, S. 6.

⁵ Frosini, 2010, S. 34.

⁶ Frosini, 2010, S. 35.

Im Unterschied zu Benjamin widmet Gramsci der Stadt in den *Gefängnisheften* relativ wenig Raum, doch sein Stadtbegriff kann und muss aus dem Zusammenhang einer Reihe weiterer Begriffe staats-, sozio- und geopolitischer Kategorien gefiltert werden; der mittelalterlichen Stadtstaaten der kosmopolitischen Intellektuellen der Renaissance, aber auch der sogenannten „Südfrage“ als eines „territorialen Problems, also eines Aspekts der nationalen Frage“⁷. In dieser Perspektive ist die ganze Geschichte Italiens bei Gramsci eine auf die nationale und internationale Ebene projizierte städtische Angelegenheit.

Welche Rolle also spielt die Stadt in Gramscis Theoretisierung? In erster Linie sind die städtischen Räume bei Gramsci privilegierte Orte für die Herausbildung sozialer Bewegungen. Das gilt auch für Benjamin, wenngleich nicht in demselben Maße, da die Stadt bei ihm vor allem auf symbolischer Ebene, im Verhältnis zwischen Individuen-Bürgern und Institutionen, zur Sprache kommt. In beiden Fällen besitzen die Städte aufgrund ihrer Fähigkeit, immer neue soziale Bewegungen hervorzubringen, eine eigentümliche „institutionelle Dichte“⁸.

Bei Gramsci ist die Stadt ein Ort, der eine Vielzahl kollektiver Singularitäten zu versammeln vermag. Doch diese Singularitäten müssen „von unten“ verstanden werden, unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Subjektivität in der Phase, in der sie entstehen und in Erscheinung treten. Dieser Verstehensversuch führt über eine anthropologische Phase, in der die politische Aktion nicht getrennt werden kann von der Interpretation der kulturellen Bildung der Einzelnen und der Gruppen, angefangen bei ihrer Sprache. Genau dieser Weg mündet schließlich in die Philosophie der Praxis.

Schon 1958 hatte Palmiro Togliatti, Generalsekretär der kommunistischen Partei Italiens (PCI), davor gewarnt, „Gramscis Werk wie ein Handbuch des perfekten kommunistischen Denkers“ zu behandeln, und stattdessen empfohlen, in seinem Werk, namentlich in den *Gefängnisheften*, „die Verbindungen zwischen den konkreten Momenten seiner Aktion und jeder allgemeinen

⁷ „un problema territoriale, cioè uno degli aspetti della questione nazionale“. Antonio Gramsci, *Lettere 1908-1926*, (Hrsg. Antonio Santucci), Turin, Einaudi, 1992, S. 130.

⁸ Ash Amin, Nigel Thrift, *Città. Ripensare la dimensione urbana*, Il Mulino, Bologna, 2005, S.155.

Formulierung einer Lehre“ aufzuspüren⁹. Mit anderen Worten legte er nahe, Gramscis Werk im Zusammenhang mit den Ereignissen der italienischen Geschichte zu erforschen, mit denen sich der sardische Denker seit seiner Jugend und in seiner Gefängniszeit auseinandergesetzt hat. Im Gegensatz zu den frühen Biografien¹⁰, die das fortschreitende Heranreifen der sozialistischen Überzeugung beim jungen Gramsci als einen kohärenten, linearen Prozess darstellen, legen jüngere Studien¹¹ den Akzent auf die Brüche sowohl in seiner persönlichen Geschichte als auch in seiner Theoriearbeit. Derlei Einschnitte führten ab Oktober 1917 zur Abkehr von der Rolle des sozialistischen Intellektuellen und Gewerkschaftlers und zur Hinwendung zum „Berufsrevolutionär“. Übereinstimmend verweisen Togliattis Einsicht und die jüngeren Erkenntnisse in diesem Zusammenhang darauf, dass Gramsci sich aufgrund seiner Reform des Marxismus durch die Philosophie der Praxis neuer Kritik aussetzte.

Eine solche Neuauffassung von Gramscis Gesamtwerk beinhaltet die Immanenz der Wahrheit in der Praxis durch eine Neuinterpretation Machiavellis und „eine ‚Philosophie der Praxis‘ im doppelten Sinn einer Theorie der Einheit von Theorie und Praxis und einer Praxis dieser Einheit, in der die eine nicht ohne die andere sein kann“¹². Die Philosophie der Praxis ist also als ein Prozess zu verstehen, der die Wahrheit konstituiert und nicht anstelle einer Theorie der Ideologie steht, sondern sie einschließt. Gramscis Verrat am *späten* Marx zugunsten des Marx der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844* ist notwendig, um Geschichte und Politik, Struktur und Gelegenheit, Entwicklung und Krise erneut zusammen zu denken. Die Politik gewinnt dergestalt die Rolle einer „Ontologie des Sozialen“¹³

⁹ Palmiro Togliatti, *La politica nel pensiero e nell'azione*, Milano, Bompiani, 2014, S. 1122, zit. in Giuseppe Vacca, *Modernità alternative*, Turin, Einaudi, 2017, S. 8.

¹⁰ Vgl. Leonardo Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno Principe. Nella crisi del socialismo italiano*, Rom, Editori Riuniti, 1970.

¹¹ Vgl. Leonardo Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal Socialismo al Comunismo, 1914-1919*, Rom, Carocci, 2011.

¹² Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Rom, Carocci, 2010, S. 19.

¹³ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996, p.103, cit. in Frosini, 2011, S. 79.

zurück, die Marx nach dem Trauma von 1848 der Ökonomie zgedacht hatte.

Doch die Zusammenführung der Theorie der Wahrheit und der Theorie der Ideologie wird auch durch die Übersetzbarkeit der Sprachen ermöglicht. „In der Übersetzbarkeit der Sprachen liegt de facto die ontologische Grammatik, die es Gramsci gestattet, die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, das heißt die Beziehung zwischen der Wahrheitssuche und der Machtausübung, auf grundsätzlich neue Weise anzugehen“¹⁴. Die Übersetzbarkeit ist mit der geografischen und topografischen Frage, um die es uns hier geht, eng verbunden. Zwar zieht Gramsci auch allgemeine linguistische Aspekte der Übersetzung in Betracht und erörtert sie mit der Akribie des Glottologen, doch für unser Thema interessieren die kulturgebundenen Begriffe, also Begriffe wie „Rinascimento“, „Risorgimento“, „Mezzogiorno“, die ohne Bezugnahme auf den kulturellen Kontext, der sie hervorgebracht hat und in dem sie geläufig sind, gänzlich unverständlich sind. Es handelt sich um Ausdrücke, die eng verknüpft sind „mit der national-literarischen Tradition einer wesenhaften Kontinuität der Geschichte [...]. Die Erforschung der Geschichte dieser Termini hat eine nicht zu unterschätzende kulturelle Bedeutung“¹⁵. Die natürlichen Sprachen nationaler Kulturen sind von Ausdrucksweisen unterschiedlicher intellektueller Traditionen geprägt, deren Übersetzbarkeit von den geschichtlichen Entwicklungen, aus denen sie hervorgingen, und von ihrer geografischen Verbreitung abhängt.

„Das Studium des kulturell-sprachlichen Ursprungs einer Metapher, die benutzt wird, um einen neu entdeckten Begriff oder ein neu entdecktes Verhältnis zu bezeichnen, kann zu einem besseren Verständnis des Begriffes selbst verhelfen, indem dieser auf die historisch bestimmte kulturelle Welt zurückgeführt wird, in

¹⁴ Fabio Frosini, *Dalla filosofia di Marx alla filosofia della praxis nei Quaderni del Carcere*, in (Hrsg.) Anna di Bello, *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio*, Neapel, Liguori, 2011, p.79.

¹⁵ „alla tradizione letteraria-nazionale di una continuità essenziale nella storia [...] La ricerca della storia in questi termini ha un significato culturale non trascurabile“. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, Quaderno 26, § 11, S. 2306-2307 (im Folgenden Q); [dt. Übers.: *Gefängnishefte*, Hamburg: Argument 1999, Bd. 9, Heft 26, § 11, S. 2211-2212].

der er aufgekommen ist, so wie es nützlich ist, um die Grenzen der Metapher selbst präziser zu fassen, also zu verhindern, dass sie sich materialisiert und mechanisiert“¹⁶.

Die Vertiefung zum Thema ‚Übersetzbarkeit der wissenschaftlichen Sprachen‘ – auch unter Rückgriff auf die Metapher¹⁷ – zielt darauf ab, ihren Wirkungsbereich abzugrenzen, um einem möglichen Gebrauch mit mechanischen Folgen vorzubeugen. Vor allem aber leitet sie eine zweite Untersuchung ein, bei der Gramsci sich in der Hoffnung, dass Begriffe anderer Herkunft in die Philosophie der Praxis eingeführt werden können, über die Übersetzbarkeit der wissenschaftlichen Sprachen befragt. An Gramscis Betrachtungen zur Metapher anknüpfend stellt Bob Jessop fest, dass dessen „Paradigma“ hier erweitert wird und nicht mehr bloß historiografische, sondern *räumliche* Kategorien einschließt, um einen absoluten Historizismus zu formulieren, der vergangene und gegenwärtige politische Phänomene noch scharfsinniger in den Blick nimmt¹⁸.

Unter diesem Gesichtspunkt sind die städtischen Phänomene bei Gramsci unauflöslich mit der Geburt und Konsolidierung des italienischen Staates verbunden. Das Erstaunliche ist, dass dies in heterogenen Formen der Verräumlichung geschieht, die jedoch grundlegend mit dem Ganzen zusammenhängen, und dies sind dieselben Züge, die den modernen Städtebau kennzeichnen. So bemerkt Françoise Choay: „Hausmann gehört einer anderen epistemischen Konstellation an als die zeitgenössischen Städteplaner [...], die außerstande waren, das Städtische als etwas Diskontinuierliches zu denken und zu begreifen, dass unterschiedlichen sozialen Praktiken und Wissensbeständen unterschiedliche Strukturen im ihnen zugrunde liegenden Raum

¹⁶ „Lo studio dell’origine linguistico-culturale di una metafora impiegata per indicare un concetto o un rapporto nuovamente scoperto, può aiutare a comprendere meglio il concetto stesso, in quanto esso viene riportato al mondo culturale, storicamente determinato, in cui è sorto, così come è utile per precisare il limite della metafora stessa, cioè ad impedire che essa si materializzi e si meccanizzi“. Q 11, § 50 ‘Storia della terminologia e delle metafore’, p.1474. [*Geschichte der Terminologie und der Metaphern*, Bd. 6, H. 11, § 50, S. 1462].

¹⁷ „auch aufgrund ihrer Popularität gerechtfertigt, das heißt aufgrund dessen, dass sie auch einem intellektuell anspruchlosen Publikum ein leicht verständliches Schema bot“ / „giustificata anche dalla sua ‘popolarità’, cioè dal fatto che offriva anche ad un pubblico non intellettualmente raffinato uno schema di facile comprensione“. Q11, S. 1474 [Bd. 6, S. 1462].

¹⁸ Bob Jessop, *State Power. A Strategic-Relational Approach*, Cambridge, Polity, 2008, S. 101.

entsprechen müssen [...]; außerstande auch, die Raumordnungen, die den unseren vorausgegangen sind, wie der ‚Kontakt‘-Raum im Mittelalter oder der ‚Theater‘-Raum des klassischen Zeitalters, in ihren historischen Kontext einzubetten“¹⁹. Wenn Gramsci das, woran die Stadtplaner des 19. Jahrhunderts – wenigstens theoretisch – scheiterten, gelingt, verdankt sich dies genau der Fähigkeit der Philosophie der Praxis, scheinbare Widersprüche in sich aufzunehmen, insofern sie die Materie als „gesellschaftlich und historisch für die Produktion organisierte, als menschliches Verhältnis“ in Betracht zieht²⁰.

Bei Gramsci verbindet sich die Stadt-Land-Beziehung aufs Engste mit der Beziehung zwischen Nord- und Süditalien. Die beiden Begriffspaare sind so reich an Wechselbeziehungen, dass sie sich nicht leicht entwirren lassen. In Paragraf 43 von Heft 1 (mit dem Titel ‚Typen von Zeitschriften [Riviste tipo]‘)²¹ stellt Gramsci jedoch fest, dass die Beziehungen zwischen Stadt- und Landbevölkerung nicht immer die gleichen sind. Eine „Industriestadt“ ist immer fortschrittlicher als das von ihr abhängige Land, aber in Italien sind nicht alle Städte industrialisiert, im Gegenteil. Die Urbanisierung ist nur zu geringsten Teilen ein industrielles Phänomen. Neapel, die größte italienische Stadt zu Gramscis Zeit, war keine Industriestadt. Dasselbe gilt für Rom, Palermo und viele andere Städte Mittel- und Süditaliens. In den Städten des Südens übertrafen die Bewohner vom Land bzw. die ans Land gebundenen Bewohner die städtische Bevölkerung. Diese Erscheinung, so Gramsci, sei mit Blick auf die Auswirkungen, die sie auf das Risorgimento hatte, zu studieren. Bezeichnend sei in diesem Sinn die Episode der Parthenopäischen Republik von 1799, als das Land die Stadt mit den Horden des Kardinals Ruffo zermalmte, weil die Stadt die revolutionäre Forderung des Landes vollkommen vernachlässigt hatte.²² Gramsci zieht daraus den Schluss, dass die Fähigkeit zur revolutionären Initiative nicht den ländlichen Massen

¹⁹ Françoise Choay, *La città, Utopie e realtà*, Turin, Einaudi, 1973, S. XI.

²⁰ „socialmente e storicamente organizzata per la produzione, come rapporto umano“. Q 4, §25, S. 443 [Bd. 3, S. 482].

²¹ In seinen allgemeinen Linien wird der Paragraph wiederaufgenommen in: Q19, § 26; Q20, § I; Q 24, §2.

²² Q1, § 43, S. 34-35.

zukommt, die zu zersplittert waren und kein politisches Programm besaßen, und erst recht nicht den ländlichen Intellektuellen traditioneller Art, die die Bauern nicht repräsentierten. Ebenso wenig konnten die städtischen Intellektuellen sie übernehmen, da sie zu eng an die Unternehmerinteressen gebunden waren. Sie kam also den Arbeitern des Nordens zu. Doch diese waren leider oft an korporative Interessen oder an einen „Arbeiterprotektionismus“ (Reformismus, Genossenschaften, öffentliche Arbeiten) gebunden, der auf der Ausbeutung des Landes oder anderer Arbeiter beruhte. Die Entwicklung des Proletariats geht in Richtung Internationalismus, aber den Ausgang nimmt sie vom nationalen Standpunkt. Anhand der Stadt-Land-Beziehung ermittelt Gramsci folgende Kräfte: a) die städtische Kraft des Nordens b) die ländliche Kraft des Südens c) die ländliche Kraft Nord- und Mittelitaliens d) die ländliche Kraft Siziliens und Sardinien. Auf den ersten Blick scheint Gramsci nicht weit vom marxischen Schema abzuweichen, das die Arbeiterinitiative zur Führung der ländlichen Massen vorsieht, die weniger geeint und bewusst sind. Doch die Neuheit seines Denkens steckt in dem tiefen Bewusstsein, dass die revolutionäre Initiative ohne die enge Einbeziehung der ländlichen Massen ganz einfach scheitert.

Diese Schlussfolgerungen nehmen sicher die geostrategische Analyse von Mao Tse-tung, Frantz Fanon und Che Guevara vorweg, die alle von der entscheidenden Rolle der Bauern für den Erfolg der Revolutionen überzeugt sind. Was jenseits der Schlussfolgerungen jedoch an Gramscis Stadt-Land-Analyse besticht, ist der „molekulare“ Charakter – ein Adjektiv, das sowohl in den *Heften* als auch in den *Briefen* oft auftaucht –, mit dem erneut die Übersetzbarkeit zwischen den Erkenntnisformen und der Methode der Transformation unterstrichen wird²³. In Gramscis Dualismus von Stadt und Land zeigt sich paradoxerweise das, was Foucault bezüglich der Grenze feststellt, dass der Grenzraum nämlich „die kuriose Eigenschaft besitzt, mit allen anderen [Räumen] in Beziehung zu stehen, aber dergestalt, dass er das von

²³ Vgl. Guido Liguori e Pasquale Voza, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Rom, Carocci, 2009.

diesen bezeichnete oder widergespiegelte Beziehungsanze aufhebt, neutralisiert oder umkehrt“²⁴.

Die Grenze ist ein weiteres Merkmal, das bei Gramsci und Benjamin auf ähnliche, aber nicht gleiche Weise zu finden ist. Bevor wir auf den Grenzraum eingehen, ist das Thema ‚Gramsci und die Stadt‘ hier jedoch auf einer weiteren Ebene, nämlich im nationalen Maßstab, zu präzisieren. Auch in Bezug auf den Jakobinismus, der für Gramsci nach einer anfänglichen Abneigung zu einem Mythos – darin den benjaminschen Mythenbildern verwandt – und zu einer grundlegenden geschichtlichen Interpretationskategorie wurde, bildet die Stadt den Brennpunkt. Die historische Analyse des Jakobinismus lässt sich als eine Parabel lesen: die Parabel von Paris als Stadt der Revolution gegen die Vendée als ländliche Wiege der Reaktion.

Gleichwohl warnt Gramsci selbst vor der Gefahr, diese Analyse aus ihrem realen Kontext zu reißen. Diese Geschichte „abgeschnitten von Zeit und Ort“ zu deuten und „auf Formeln“ zu reduzieren, würde sie in „vergebliche und tote Worte“ verwandeln“²⁵.

Gramsci hebt hervor, dass der Ausdruck „Jakobiner“ im Verlauf der Zeit zwei unterschiedliche Bedeutungen annahm: die eigentliche der Partei der Französischen Revolution mit einem präzisen Programm, deren Regierungsmethode durch eine „extreme [...] Energie“ charakterisiert gewesen sei; und die eines energischen, entschlossenen, weil „fanatisch von den wundertätigen Kräften seiner wie auch immer gearteten Ideen überzeugten“ Politiker bezeichnet wurde²⁶.

Der Jakobinismus bildete die Lösung des in der politischen Literatur Frankreichs zentralen Problems der Anbindung des konservativen Landes an Paris, das Schwungrad der Revolution. Die Jakobiner gingen weiter als man von ihnen erwartete, als sie „mit schonungslosem Kampf ihre Funktion als führende Partei

²⁴ Michel Foucault, Spazi altri. I principi dell'eterotopia, in *Lotus International*, 1985-1986, n.48/49, S. 11.

²⁵ Leggere questa vicenda „separata dal tempo e dai luoghi“ e ridotta in „formule“ la trasformerebbe in „parole vane e inerti“. Q 1, §48, S. 61 [Bd. 1, S. 122].

²⁶ „caratterizzato da una estrema energia“ / „fanaticamente persuaso della validità taumaturgica delle sue idee, quali che fossero“. Q 19, § 24, p.2017 [Bd. 8, S. 1953].

eroberten; in Wirklichkeit haben sie sich der französischen Bourgeoisie ‚aufgedrängt‘, indem sie es zu einer weit avancierteren Position brachten, als die ursprünglich stärkeren bürgerlichen Kerngruppen ‚spontan‘ hätten einnehmen wollen²⁷. In dem unermüdlichen, aber zum Teil symbolischen Streit zwischen Stadt und Land hätte Paris ‚[o]hne die Agrarpolitik der Jakobiner [...] die Vendée schon vor seinen Toren gehabt. Der Widerstand der Vendée im eigentlichen Sinne hängt mit der nationalen Frage zusammen, die sich [...] durch die Politik militärbürokratischer Zentralisierung verschärft hatte und auf welche die Jakobiner nur um den Preis des Selbstmordes verzichten konnten²⁸.

Aus der Geschichte der Jakobiner ergibt sich für unsere Überlegungen zur Stadt auch eine Kristallisierung, die die Zeit überdauert und im etymologischen Sinne als *ursprünglich* gelten kann: „Es gibt allen Grund anzunehmen, dass die Wahrheit in die Struktur der Gemeinschaften an den zentralen Orten eingeschrieben ist, von denen sie ausstrahlen und die fast immer symbolische Orte einer kollektiven Einheit darstellen [...], deren ursprünglicher Charakter oft durch archäologische Ausgrabungen bestätigt wird²⁹.

So ist Paris der Mittelpunkt einer Verdichtung, die auf der Klassenebene eine Diskontinuität der Machtausübung bewirkt: „Die Entwicklung des Jakobinismus (dem Inhalt nach) hat ihre formale Vollendung im parlamentarischen Regime erreicht, das in der an ‚privaten‘ Energien in der Gesellschaft reichsten Periode die Hegemonie der städtischen Klasse über die ganze Bevölkerung verwirklicht³⁰. Aus marxistischer Perspektive betrachtet widerlegen

²⁷ „conquistarono con la lotta senza quartiere la loro funzione di partito dirigente: essi in realtà imposero alla borghesia francese, conducendola in una posizione molto più avanzata di quella che i nuclei borghesi primitivamente più forti avrebbero voluto ‘spontaneamente’ occupare”. Q 19, § 24, p.2027 [Bd. 8, S. 1962].

²⁸ „Senza la politica agraria dei giacobini Parigi avrebbe avuto la Vandea alle sue porte. La resistenza della Vandea propriamente detta è legata alla questione nazionale [...] inasprita dalla politica di accentrimento burocratico-militare alla quale i giacobini non potevano rinunciare senza suicidarsi”. Q 19, § 24, p.2029 [Bd. 8, S. 1963 f.].

²⁹ René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, S. 426.

³⁰ „Il giacobinismo di contenuto trova la sua perfezione formale nel regime parlamentare, che realizza nel periodo più ricco di energie private nella società l’egemonia della classe urbana su tutta la popolazione, nella forma hegeliana di governo col consenso”. Q1, § 48, S. 58. [Bd. 1, S. 119].

die Jakobiner mit einer Ideologie, die ihrem bürgerlich-städtischen Ursprung vollkommen entspricht, das Schema der durch den Überbau „widergespiegelten“ Basis. Sie bilden in der Geschichte einen kompakten Block.

„Die Sprache der Jakobiner, ihre Ideologie, ihre Methoden des Handelns widerspiegelten perfekt die Erfordernisse der Epoche, auch wenn sie ‚heute‘, in einer anderen Situation und nach mehr als einem Jahrhundert kultureller Ausarbeitung, als ‚Abstraktisten‘ und ‚frenetisch‘ erscheinen können. Natürlich widerspiegelten sie sie entsprechend der Tradition der französischen Kultur, und ein Beweis dessen ist die Analyse der Sprache der Jakobiner, die sich in der *Heiligen Familie* findet, und Hegels Einlassung, der die politisch-juristische Sprache der Jakobiner und die Begriffe der klassischen deutschen Philosophie, der man heute dagegen die höchste Konkretheit zuerkennt und die den modernen Historismus hervorgebracht hat, als parallel und wechselseitig übersetzbar fasst“³¹.

Doch in Wirklichkeit hat die von Hegel behauptete Übereinstimmung einen anderen Ausgang als erwartet. Die Begriffe und die juristische Sprache der Jakobiner führten unter der Führung der deutschen Philosophie nämlich zur Gründung des liberalen Europa. Was sich unter der vom deutschen Idealismus getragenen Ideologie verändert, ist das bürgerliche Bewusstsein. Das Bürgertum, dessen Folie und Metonymie die Jakobiner sind, hat sich von der Revolution getrennt:

„Dass die Jakobiner bei alledem immer auf dem Terrain der Bourgeoisie geblieben sind, das demonstrieren die Ereignisse, die ihr Ende als Partei allzu bestimmter und starrer Formierung anzeigten, und Robespierres Tod: sie wollten den Arbeitern nicht das Koalitionsrecht zugestehen [...]. So zerbrachen sie den

³¹ „il linguaggio dei giacobini, la loro ideologia, i loro metodi d'azione, riflettevano perfettamente le esigenze dell'epoca, anche se 'oggi', in una diversa situazione e dopo più di un secolo di elaborazione culturale, possono apparire "astrattisti" e "frenetici". Naturalmente le riflettevano secondo la tradizione culturale francese e di ciò è una prova l'analisi che del linguaggio giacobino si ha nella Sacra Famiglia, e l'ammissione di Hegel che pone come paralleli e reciprocamente traducibili il linguaggio giuridico politico dei giacobini e i concetti della filosofia classica tedesca". Q19, § 24, S. 2028 [Bd. 8, S. 1963].

städtischen Block von Paris [...]. Die Revolution war an ihre äußersten Klassengrenzen gestoßen³².

Welche Lehre ist aus diesem grundsätzlichen Wandel – dem Vorherrschen der Staatsräson – angesichts einer formalen Kontinuität, nämlich der behaupteten Kontinuität des deutschen Idealismus mit dem jakobinischen Denken, zu ziehen? Teilt man die in dieser Frage enthaltene Annahme, dann ist der Idealismus kein fortschrittliches Denksystem, wie Hegels Feststellung nahelegt, sondern vielmehr „ein Anstoß zur Ausarbeitung komplexer Staatsformen, die genau deshalb imstande sind, den Aufprall des Radikalismus abzufedern, den die bürgerliche Neuorganisation der Kräfteverhältnisse unweigerlich mit sich bringt und der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in den Revolutionsausbrüchen manifestiert“³³. Anders gesagt verkehrt sich der Idealismus, der (im Vergleich) formal gleichbleibt, in Wirklichkeit in das Werkzeug einer passiven Revolution.

Abgesehen von den politischen Auswirkungen gibt es jedoch eine Folge für die Philosophie der Praxis, die auf erkenntnistheoretischer Ebene ihr Gewicht hat. Ich beziehe mich auf die Überwindung der kantischen Unterscheidung zwischen Erkennen und Denken, wobei die Erkenntnis sich auf die im Raum abgeschlossenen Tatsachen bezieht, das mit der Praxis verwobene Denken sich dagegen auf das Werden richtet. Die Erkenntnis bewegt sich in den Grenzen der Welt, während „[das Denken mit] der objektiven Möglichkeit zusammenfällt, nicht die einzelnen Tatsachen der Welt, sondern die Grenze der Welt selbst zu verändern“³⁴.

Während die Stadt bei Gramsci im Rahmen einer umfassenden Geschichtstheorie als Produkt gesellschaftlicher Auseinandersetzung in den Vordergrund rückt, erhält sie bei Benjamin ihre

³² „Che, nonostante tutto, i giacobini siano sempre rimasti sul terreno della borghesia, è dimostrato dagli avvenimenti che segnarono la loro fine come partito di formazione troppo determinata e irrigidita e la morte di Robespierre: essi non vollero riconoscere agli operai il diritto di coalizione [...] Spezzarono così il blocco urbano di Parigi [...] La rivoluzione aveva trovato i limiti più larghi di classe“. Q 19, § 24, S. 2030 [Bd. 8, S. 1964].

³³ Frosini, 2010, S. 37.

³⁴ Lorenzo Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*, Rom, Editori Riuniti, 1984, S. 473. Zit. in Frosini, 2010, S. 32.

vorrangige Relevanz gleichzeitig als Objekt und Indikator Veränderung in der Einzelwahrnehmung.

„Porös wie dieses Gestein ist die Architektur. Bau und Aktion gehen in Höfen, Arkaden und Treppen ineinander über. In allem wahrt man den Spielraum, der es befähigt, Schauplatz zu werden. Man meidet das Definitive, Geprägte. Keine Situation erscheint so, wie sie ist, für immer gedacht, keine Gestalt behauptet ihr ‚so und nicht anders‘. So kommt die Architektur, dieses bündigste Stück der Gemeinschaftsrhythmik hier zustande“³⁵.

Wenn bei Gramsci „die Philosophie, die ihrem Wesen nach politisch ist, zum integralen Bestandteil der Welt wird, bis sie sich in einer Art Denk-Welt umfassend mit ihr deckt“³⁶, bildet sich bei Benjamin in der Philosophie dagegen eine private Welt nach, um seine politische Sicht zum Ausdruck zu bringen.

Wir haben ihn an der Schwelle verlassen, und sein surrealistisch beeinflusstes Manifest bestätigt die Wahl der architektonischen Form, um die Modalitäten des Wechsels zwischen „Schwelle“ und „Übergang“ in der „Manufaktur“ – ein ironischer Ausdruck für den materiellen Charakter des von ihm Geschaffenen (eine Traumarchitektur) – seiner *Dialektik im Stillstand* zu definieren. Die Philosophie des Übergangs richtet sich auf Durchgangsbereiche, mit Blick auf die Zerstörung des Präexistenten. Diese Aspekte werden bereits in der Beschreibung der parthenopäischen Porosität deutlich. Die wechselseitige Durchdringung der Körper bringt den Bestand in Gefahr, der jedes Gebäude kennzeichnen müsste, und die Veränderlichkeit des Ganzen ist die Folge der Bewegung, die als Ausdruckstaktik angewandt wird. Wie Deleuze herausstellt, geht die Bewegung nach Bergson „mit dem Raum, den sie durchläuft, keine Verbindung ein. Der durchlaufene Raum ist vergangen, die Bewegung ist gegenwärtig, sie ist der Akt des Durchlaufens. Der durchlaufene Raum ist teilbar, sogar unendlich teilbar, wohingegen die Bewegung unteilbar ist oder sich nicht teilen läßt, ohne sich bei der Teilung in ihrer Beschaffenheit zu verändern. Was bereits eine komplexere Idee voraussetzt: die durchlaufenen Räume gehören

³⁵ Walter Benjamin, Neapel, in G.S., IV-1, S. 309.

³⁶ Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turin, Einaudi, 2010, S. 181.

alle zu dem einen homogenen Raum, während die Bewegungen heterogen sind und nicht aufeinander zurückgeführt werden können³⁷. In dem Moment, in dem Benjamin in Neapel den Rhythmus einer ganzen Gemeinschaft beschreibt, hat er bereits seine poetische und formale Entscheidung gefällt, indem er für das Bild als Erzählwerkzeug optiert. Auch er folgt damit Bergson, der meint: „Wahrnehmung, intellektuelle Auffassung, Sprache, sie alle pflegen so zu verfahren. Ob es sich nun darum handele, das Werden zu denken oder auszudrücken, ja es wahrzunehmen – wir tun nichts weiter, als einen inneren Kinematographen in Tätigkeit zu setzen“³⁸.

Den inneren Kinematographen in Tätigkeit setzen und so buchstäblich die Geschichte in Gang bringen, ist der Auftrag, den Benjamin erfüllen will. Es geht nicht einfach darum, wie bei Warburg und Halbwachs, das kollektive Gedächtnis als Erbe einer gemeinsamen Geschichte zu bewahren³⁹, sondern aus diesem Bewahren das erkenntnistheoretische Werkzeug der Moderne zu machen. Die Bewegung liegt im „Erwachen“, das bei Benjamin ein Synonym der „Erinnerung“ ist. Die Erinnerung bezeichnet nicht das Ende eines Vorgangs (des Traumes) und auch nicht den Anfang einer anderen Tätigkeit (des Wachens), sondern den Augenblick, in dem man sich des Geträumten bewusst wird, das heißt den Akt der Vergegenwärtigung. Mit Bergson könnten wir auch sagen: das Bewusstsein, in Bewegung zu sein und mit einer individuellen Bewegung den Raum aller zu teilen. Das Erwachen ist die Vorstellung von einer Gegenwart, die durch das Erinnern aktualisiert wird – eine Vorstellung, die Benjamin als *mémoire involontaire* von Proust entlehnt.

Benjamin spricht, wie wir gesehen haben, von „Anschaulichkeit“ und unterstreicht dabei die Wurzel des Verbes „an-schauen“, betrachten. Die größere Klarheit, die er im Bereich der Geschichte anstrebt, verweist folglich ausdrücklich auf das Sehen. Die dialektischen Bilder werden nur in Momenten der Krise – verstanden als Übergang – sichtbar, in denen das Neue und das

³⁷ Gilles Deleuze, *Das Bewegungs-Bild, Kino 1*, Frankfurt a.M.1997, Suhrkamp, 2016, S. 13.

³⁸ Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina, 2002, S.250.

³⁹ Maria Teresa Costa, *Il carattere distruttivo*, Macerata, Quodlibet, 2008, S. 82.

Alte sich durchdringen. Sinnbildlich stehen dafür die Passagen, die nicht nur das Thema von Benjamins Hauptwerk, sondern das Symbol-Gebilde der Moderne und ein heuristisches Instrument darstellen. So werden die Passagen mit einem Ort der Psyche assoziiert, an dem die Träume sich verbreiten. Die Stadt Paris topografisch nachzuzeichnen bedeutet also nicht nur, innerhalb der Stadt selbst eine Stadt im Kleinformat zu erkennen, sondern zu einem verschütteten Bereich des Gedächtnisses Zugang zu finden. Die Stadt im Kleinformat ist natürlich eine Karte, die sich jedoch von den statischen Regeln der Geografie entfernt, um stattdessen diejenigen der Anthropogeografie Ratzels zu übernehmen. Diese „besaß noch die Ambition und war sich bewusst, eine Geschichtsphilosophie zu sein, die auf das Verständnis der ‚gegenseitigen Einflüsse zwischen Volk und Gebiet und diesem und dem Staat‘ abzielte. Deshalb war es notwendig, ‚den Blick auf die Vergangenheit zu richten, um darin die Ursachen zu suchen, die die Gegenwart uns nicht zeigt“⁴⁰. Genau dies tat Benjamin, der den Blick auf die Urbilder der jüngsten Vergangenheit richtete. Doch in dieser Phase stieß er auf ein Problem, das allen Geografen, die die Karte eines Gebiets erstellen wollen, zu schaffen macht: dass nämlich „die Perspektive, das kartografische Bild, das aus der Projektion hervorgeht, nur deshalb funktioniert, weil es den Erkenntnisgegenstand festhält“⁴¹. Benjamin konnte sich nicht mit dem zufriedengeben, was Breton im *Manifest des Surrealismus* von 1924 schrieb: Der heutige Mensch „will nichts anderes mehr kennen als die augenblickliche, äußerste Leichtigkeit aller Dinge“⁴². In Benjamins Worten hieße dies, dass der moderne Mensch die ganze Zeit über in der fantasmagorischen Dimension aufgehen könnte.

Lassen wir die berühmte Analyse der Mode und den Abschnitt zur Natur der Ware aus, um stattdessen zu sehen, wie der Diskurs des *Passagenwerks* sich in den Überbau der Moderne einfügt. Die Entscheidung, aus der Passage nicht nur den Gegenstand des

⁴⁰ Friedrich Ratzel, *Geografia dell'uomo. Principi dell'applicazione della scienza geografica alla storia*, Turin, Bocca, 1914, S. 85 zit. in Franco Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi, 2003, S. 125.

⁴¹ Farinelli, 2003, S. 22.

⁴² André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Editions Pauvert, 1979, S. 15 : „[...] il ne veut plus connaître que la facilité momentanée, extrême, de toutes choses.“

Werkes, sondern auch die Form zu machen, in der die Moderne sich dem Blick des Philosophen darbietet, bildet Benjamins Antwort auf die Impasse einer statischen Darstellung.

„Der Form des neuen Produktionsmittels, die im Anfang noch von der des alten beherrscht wird (Marx) entsprechen im Kollektivbewußtsein Bilder, in denen das Neue sich mit dem Alten durchdringt. Diese Bilder sind Wunschbilder und in ihnen sucht das Kollektiv die Unfertigkeit des gesellschaftlichen Produkts sowie die Mängel der gesellschaftlichen Produktionsordnung sowohl aufzuheben wie zu verklären. Daneben tritt in diesen Wunschbildern das nachdrückliche Streben hervor, sich gegen das Veraltete – das heißt aber: gegen das Jüngstvergangene – abzusetzen. Diese Tendenzen weisen die Bildphantasie, die von dem Neuen ihren Anstoß erhielt, an das Unvergangene zurück. In dem Traum, in dem jeder Epoche die ihr folgende in Bildern vor Augen tritt, erscheint die letztere vermählt mit Elementen der Urgeschichte, das heißt einer klassenlosen Gesellschaft. Deren Erfahrungen, welche im Unbewußten des Kollektivs ihr Depot haben, erzeugen in Durchdringung mit dem Neuen die Utopie, die in Tausend Konfigurationen des Lebens, von den dauernden Bauten bis zu den flüchtigen Moden, ihre Spur hinterlassen hat“⁴³.

Bedenkt man, dass Benjamin seinem Projekt im Januar 1928 den Titel *Pariser Passagen. Eine Dialektische Feerie* gab und zugleich die Lektüre von Marxens Werk über den Klassenkampf in Frankreich von 1848 bis 1850 in Angriff nahm, überrascht es nicht, dass er in seiner Korrespondenz jener Monate der Hoffnung Ausdruck verlieh, das historische Bewusstsein des französischen '48, wenngleich in ungewohnten Formen, bewahren zu können. Gleichzeitig bezeichnete er seinen Essay *Einbahnstraße* als ein Werk von „äußerster Konkretheit“. Schon 1936 begann Benjamin sich im Zuge der Verfassung des Aufsatzes über Fuchs mit Fragen des dialektischen Materialismus und der Psychoanalyse als Werkzeug einer materialistischen Geschichtsinterpretation auseinanderzusetzen. Es handelt sich um wichtige Indizien, die darauf hinweisen, dass die Theoretisierung der Jetztzeit den Abschluss einer Reflexion über den Sinn der Geschichte und des Fortschritts

⁴³ G.S. Band V-1. Paris, die Hauptstadt des XIX Jahrhunderts, S. 46-47.

darstellt. Ohne dies im gegebenen Rahmen im Einzelnen ausführen zu können, scheint mir hier eine Analogie zu Gramscis Philosophie der Praxis zu liegen, angefangen bei der Ablehnung des herrschenden Modells, das an Hegels Theoretisierung in der *Phänomenologie des Geistes* festzumachen ist, sowie des Niederschlags, den dieses bei Ranke fand. In dieser deterministischen Auffassung der geschichtlichen Zeit entspricht die Vergangenheit – im Sinne des „bereits Vergangenen“ – einer Phase der hegelschen Dialektik des Jetzt, in der sie die Negation darstellt⁴⁴. Die Möglichkeit der Gegenwart und Erschließung der Vergangenheit in der Jetztzeit, die Hegel abstreitet, beginnt in ihrem Erleben – wiederum in der Bewegung – im Raum. Der Passant, der durch die Passage geht, erlebt den Bau selbst als Traum, sodass der Bau eine Autonomie gewinnt und eine befreiende utopische Aura annimmt.

Die Jetztzeit ist folglich ein Anhalten im ewigen Übergang bzw. eine Ablehnung des Übergangs als Negation des „Kolportagephänomens“⁴⁵, mit dem sich die von Heidegger als architektonische Krankheit der Zeit diagnostizierte Entleerung des Raumes vollzieht, die in der unendlichen topografischen Unentscheidbarkeit wahrnehmbar wird. Die „befreite“ Zeit, die Zeit der „Erlösung“ *erlöst* die Ereignisse – die andernfalls dazu verdammt sind, „so“ und nicht anders zu sein – von der Kette der Notwendigkeit der Vergangenheit⁴⁶.

„Der destruktive Charakter kennt nur eine Parole: Platz schaffen; nur eine Tätigkeit: räumen. Sein Bedürfnis nach frischer Luft und freiem Raum ist stärker als jeder Haß. Der destruktive Charakter ist jung und heiter. Denn Zerstören verjüngt, weil es die Spuren unseres eigenen Alters aus dem Weg räumt; es heitert auf wie jedes Wegschaffen dem Zerstörenden eine vollkommene Reduktion, ja Radizierung seines eignen Zustands bedeutet“⁴⁷.

Lassen wir die messianische Dimension, die die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* kennzeichnet, einen Augenblick beiseite, so haben wir in *Der Destruktive Charakter* den Aufruf zu einem neuen

⁴⁴ Vgl. Giacomo Marramao, *Minima temporalia. Tempo spazio esperienza*, Rom, 2005.

⁴⁵ G.S., V, 2, S. 659, Panorama», S. 659.

⁴⁶ Vgl. Fabrizio Desideri, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Bologna, Pendragon, 1995.

⁴⁷ G.S., Band IV, 1, Der destructive Charakter, S. 396-397.

historiografischen Modell, das sich gegen den Historismus und den verbreiteten, vom evolutionistischen Fortschrittsglauben beeinflussten historischen Materialismus stellt. Wie Stephane Moses und Michael Löwy erkannt haben⁴⁸, haben wir in diesem Fall eine Sedimentation von Themen, die in ein und dieselbe Richtung laufen, und wir sehen uns mit der dringlichen Forderung nach einer neuen Geschichtsschreibung konfrontiert, die in einem anderen Aufsatz wurzelt, der auf die Unsagbarkeit der Geschichte als Folge des Traumas des Ersten Weltkriegs anspielt.

„Immer seltener wird die Begegnung mit Leuten, welche rechtschaffen etwas erzählen können. Immer häufiger verbreitet sich Verlegenheit in der Runde, wenn der Wunsch nach einer Geschichte laut wird. [...] Eine Ursache dieser Erscheinung liegt auf der Hand: die Erfahrung ist im Kurse gefallen. Und es sieht aus, als fiele sie weiter ins Bodenlose. Jeder Blick in die Zeitungen erweist, daß nicht nur das Bild von außen, sondern auch das Bild der sittlichen Welt über Nacht Veränderungen erlitten hat, die man niemals für möglich hielt“⁴⁹.

Neben anderen Themen fasst die Sagbarkeit der Geschichte, die Benjamin in dem kurzen Aufsatz über den Erzähler fordert, in messianischer Perspektive auch den Sinn der Gegenüberstellung zwischen dem deutschen Philosophen und Gramsci zusammen. Bei beiden findet sich nämlich die dringende Notwendigkeit einer auf der Praxis, das heißt auf der Politik und den gesellschaftlichen Verhältnissen beruhenden Perspektive. Wir könnten sagen, dass beide die Notwendigkeit, die Welt zu erzählen, in den Vordergrund rücken. Diese Welt ist eine städtische Welt, denn sowohl Gramsci als auch Benjamin bestätigen von unterschiedlichen Standpunkten aus die Erkenntnis Henri Lefebvres, dass die Gesellschaft der Moderne von einer vollkommenen Urbanisierung geprägt ist, in der das Land zu einer städtischen Umgebung, zu einem Horizont und einer Grenze der Stadt geworden ist⁵⁰. Beide stellen sich außerdem,

⁴⁸ Stephane Moses, *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt a.M., 1994. Michael Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Turin, Einaudi, 2004.

⁴⁹ Walter Benjamin, G.S. Band II, 2, «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, S. 439.

⁵⁰ Henri Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, Rom, Armando, 1970, S. 7, 18.

wie aus den angeführten Beispielen hoffentlich deutlich geworden ist, die Frage: „Was ist eine Ideologie ohne einen Raum, auf den sie sich bezieht, den sie beschreibt und dessen Vokabular und Verbindungen sie verwendet, von denen sie den Code enthält?“⁵¹ Welchen Sinn hätten Robespierres Reden fern vom Paris der Jakobiner? Wie soll man sich außerhalb Neapels den Ausdruck der porösen Stadt vorstellen?

Schließlich haben beide zur Auflösung topografischer Sicherheiten beigetragen, indem sie die Aufmerksamkeit auf besondere Erfahrungen, auf den gesellschaftlichen Verkehr, die Solidaritäten und Konflikte gerichtet haben, durch die ein Raum eine Organisation erfahren. Sowohl die Philosophie der Praxis als auch die in der Jetztzeit komprimierte Fragmentierung des städtischen Gewebes zeigen, dass Beziehungen den Sinn des Raumes bestimmen und nicht umgekehrt, und dass die Individuen stets an einen Kontext gebunden sind, in dem sie auftreten.

⁵¹ Henri Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Mailand, PGreco edizioni, 2018, S. 64.

2020

Primat der Politik über die Geschichte: Vergangenheit und Gegenwart bei Gramsci und Benjamin / Primacy of Politics over History: Past and Present in Gramsci and Benjamin

Ingo Pohn-Lauggas

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Pohn-Lauggas, Ingo, Primat der Politik über die Geschichte: Vergangenheit und Gegenwart bei Gramsci und Benjamin / Primacy of Politics over History: Past and Present in Gramsci and Benjamin, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 103-121.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/10>

Primat der Politik über die Geschichte: Vergangenheit und Gegenwart bei Gramsci und Benjamin / Primacy of Politics over History: Past and Present in Gramsci and Benjamin

Abstract

This article compares the philosophies of history of Antonio Gramsci and Walter Benjamin and chooses a specific approach since the topic of "history" is an overarching meta-theme for both thinkers: After a general introduction, the category "Past and Present" developed by Gramsci in the Prison Notebooks is juxtaposed with Benjamin's "Concept of History". With one eye on the biographical experience, the "ensemble of the social relations" (Marx) inscribed in the human being is included and related to the historical process and, not least, to questions of historiography. Central clues are the possibility of insight on the one hand and of politics on the other hand; for it turns out that in questions of history, Benjamin becomes political with the aim of insight, while Gramsci addresses questions of insight with the aim of political action.

Keywords

Gramsci, Benjamin, Croce, History, Historicism, Biography, Memory, Experience

Primat der Politik über die Geschichte Vergangenheit und Gegenwart bei Gramsci und Benjamin

Ingo Pohn-Lauggas

Da ‚die Geschichte‘ und der Begriff, den man sich von ihr macht, so wie auch die Frage, wie sie zu schreiben ist, sowohl in Gramscis als auch in Benjamins Werk übergreifende Makro-Themen sind, erfordert eine Gegenüberstellung der beiden Denker, die sich nicht in oberflächlichen Analogien ergehen, aber auch nicht ausufern will, einen spezifischen Zugriff. Der vorliegende Text schlägt folgenden Weg ein: Er nähert sich Benjamin von den Gefängnisheften her, und zwar über Gramscis Rubrik *Vergangenheit und Gegenwart* (*Passato e Presente*), die Benjamins *Begriff der Geschichte* gegenübergestellt werden soll. Hierbei ist es unumgänglich, das verbindende Thema der Philologie wenigstens zu streifen, da ja die Philologie, die *lebendige* zumal, klarerweise (auch und vor allem) vom Geschichtsdenken ihren Ausgang nimmt. Mit der „Erfahrung, auf der die Philosophie der Praxis gründet“ – um auf den diesbezüglichen Schlüsselpassus in Heft 11 anzuspähen (GH 11§25, 1423)¹ –, gerät das ins menschliche Wesen eingeschriebene „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx, MEW 3, 6) in den Blick, und so werden dies die drei Wegpunkte der zu entwickelnden Argumentation sein: ausgehend vom „gesellschaftlichen Dasein des Menschen“, wie das dann bei Benjamin heißt (GS V.1, 56), über den „geschichtlichen Verlauf“, von dem nicht „zu abstrahieren“ ist (MEW 3, 6), hin zur Geschichtsbetrachtung – ein Begriff, von dem freilich auch umgehend wieder abzurücken sein wird, geht es doch vor allem bei Benjamin um weit mehr, genau genommen um alles andere als ‚Betrachtung‘.

Diesen Analysen ist allerdings ein deskriptiver Vorspann voranzustellen, ein grobes Ausleuchten des geschichtsphilosophischen Rahmens nämlich, in welchem Benjamin und Gramsci ihre spezifischen Thesen zu Vergangenheit und

¹ „L’esperienza su cui si basa la filosofia della praxis non può essere schematizzata“ (Q., 1428).

Gegenwart jeweils formulieren. Dies wird uns trotz der gebotenen Knappheit bereits Gelegenheit geben, erste Verbindungslinien und Differenzen aufspüren.

Geschichtsschreibung und Historismus

Eine dieser Linien zeigt sich zunächst in der ganz konkreten Frage nach der Historiographie. In Gramscis Gefängnisheften kommt diesem Komplex eine Schlüsselfunktion in der Auseinandersetzung mit Benedetto Croces Geschichtsdenken zu, für dessen „Ansprüche“ die „Annäherung“ der Begriffe Ethik und Politik „gerade der exakte Ausdruck“ sei (GH 7§9, 866)². Die Auseinandersetzung mit dieser *ethisch-politischen Geschichte* führt uns zu einer Kernfrage marxistischen Denkens zurück, zu den „Beziehungen zwischen Strukturen und Superstrukturen“ (GH 4§38, 493)³: Basis und Überbau.

Wie ich an anderer Stelle schon zusammengefasst habe (Pohn-Lauggas 2013, 104f.), betont Gramsci ausgehend von den Marx'schen Sätzen aus der Einleitung *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, wonach sich keine Gesellschaft Aufgaben stellt, für deren Lösung nicht auch die notwendigen Bedingungen gegeben sind, und keine Gesellschaftsformation je untergehen wird, ehe nicht alle in ihren Verhältnissen enthaltenen Formen durchlebt wurden, dass bei der Untersuchung gesellschaftlicher Entwicklungen stets streng zwischen dem Dauerhaften und dem Gelegentlichen unterschieden werden muss: „Das Gelegenheitsbedingte gibt Anlaß für die politische Kritik, das Permanente gibt Anlaß für die historisch-gesellschaftliche Kritik“; erstere nimmt politische Gruppen und Persönlichkeiten ins Visier, zweitere die „großen gesellschaftlichen Gruppierungen“ (GH 4§38, 493)⁴. In Bezug auf das Dauerhafte, auf die Phänomene des Überbaus, wirft Gramsci nun die Frage auf, ob die Philosophie der Praxis eine ethisch-politische Geschichte denn vollends auszuschließen habe; naheliegender Weise eine rhetorische Frage, zumal sie dahingehend spezifiziert wird, ob Phänomene des Überbaus nichts als „Erscheinungen“ der Basis sind (GH 10.I§7,

² „L'avvicinamento delle due espressioni *etica* e *politica* è appunto l'espressione esatta delle esigenze in cui si muove la storiografia del Croce“ (Q., 858).

³ „Rapporti tra struttura e superstrutture“ (Q., 455).

⁴ „Ciò che è occasionale dà luogo alla critica politica, ciò che è permanente dà luogo alla critica storico-sociale; ciò che è occasionale serve a giudicare i gruppi e le personalità politiche, ciò che è permanente a giudicare i grandi raggruppamenti sociali.“ (Q., 455).

1239). Die Antwort ist eindeutig: Selbstverständlich tritt Gramsci ein für eine „Aufwertung“ des kulturellen Faktums, der kulturellen Tätigkeit, einer kulturellen Front als notwendig neben den bloß ökonomischen und bloß politischen“ (ebd.)⁵. Die Philosophie der Praxis lehnt eine idealistische Reduktion der Geschichte auf ihr ethisch-politisches Moment ab, schließt dieses aber keineswegs aus; Croce hingegen sehe „vom Moment des Kampfes ab“ und nimmt „als Geschichte das Moment der kulturellen Ausdehnung“, nämlich eben „das ethisch-politische Moment“ (GH 10.I§9, 1226f.)⁶.

So weit in der notwendigen Reduktion dieser Aspekt von Gramscis *Anti-Croce*, den er übrigens zeitgleich auch in den Briefen aus dem Gefängnis verhandelt, in welchen er Tatjana Schucht im Mai 1932 etwa wissen lässt, „dass Croces ganze historiographische Arbeit der letzten 20 Jahre darauf gerichtet war, eine Theorie der Geschichte als ethisch-politische Geschichte auszuarbeiten“ (Br. III, 9.5.1932, 264)⁷. Dass deren Zweck darin besteht, einen Beitrag zur von Croce angestrebten „Liquidierung des historischen Materialismus“ zu leisten (GH 10.I§3, 1231)⁸, steht für Gramsci außer Frage, und was er dem entgegenhält, ist die *storia integrale*, eine „integrale Geschichte“ (GH 10.I§9, 1228): Schon in den Turiner Jahren hatte er sich gegen jede Teleologie gewandt (was zu diesem Zeitpunkt aber auch eine Frage der politischen Mobilisierung war), in den Gefängnisheften allerdings, wo die Einsicht in die Einheit von Theorie und Praxis, von Philosophie und Politik zur Grundlegung einer Philosophie der Praxis führt, wandelt sich auch das Geschichtsverständnis: Geschichte und Politik fallen sozusagen in eins. Ob dies mit Benjamins „Primat der Politik über die Geschichte“ (GS V.2, 1057) verwandt ist, auf den der Titel dieses Aufsatzes anspielt, sei zunächst dahingestellt, wir kommen darauf zurück.

⁵ „Il problema [...] da discutere [...] è questo: se la filosofia della praxis [...] non dia importanza alla direzione culturale e morale e giudichi realmente come ‚apparenze‘ i fatti di superstruttura. Si può dire che non solo la filosofia della praxis non esclude la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa consiste appunto nella rivendicazione del momento dell’egemonia come essenziale [...] nella ‚valorizzazione‘ del fatto culturale, dell’attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici.“ (Q., 1224).

⁶ „Croce [...] prescinde dal momento della lotta [...] e placidamente assume come storia il momento dell’espansione culturale o etico-politico.“ (Q., 1209).

⁷ „[T]utto il lavoro storiografico del Croce negli ultimi 20 anni è stato rivolto a elaborare una teoria della storia come storia etico-politica“ (LC, 226).

⁸ „[E]gli vuole giungere alla liquidazione del materialismo storico“ (Q., 1214).

Auch Benjamins Kritik des Historismus lässt sich von der Auseinandersetzung mit Basis und Überbau her in den Blick nehmen. Über den „Kausalzusammenhang zwischen Wirtschaft und Kultur“ (GS V.1, 573) geht Benjamin allerdings bekanntlich weit hinaus, indem er das Modell „zu einem assoziationsreichen Beziehungsnetz“ verdichtet (Wohlfahrt 2011, 259), wenn er im Exposé zum Passagen-Werk die „Spiegelungen des Unterbaus durch den Überbau“ (GS V.2, 1225) durch „Bilder“ ersetzt, welche der Form des Produktionsmittels „im Kollektivbewusstsein“ entsprechen (ebd., 46): „Nicht die wirtschaftliche Entstehung der Kultur sondern der Ausdruck der Wirtschaft in ihrer Kultur ist darzustellen“, heißt es dann an jener Stelle im Passagen-Werk (ebd., 573f.), wo es um die *Theorie des Fortschritts* geht. Der „sture Fortschrittsglaube“ (GS I.2, 698) wird von Benjamin im Sinne eines historischen Materialismus verabschiedet, „der die Idee des Fortschritts in sich annihiliert hat. Gerade hier hat der historische Materialismus alle Ursache, sich gegen die bürgerliche Denkgewohnheit scharf abzugrenzen. Sein Grundbegriff ist nicht Fortschritt sondern Aktualisierung.“ (GS V.1, 574) So kommt also dem Passagenprojekt keine geringere Rolle zu, als eine neue, „dialektische Methode der Historik“ zu entwickeln (GS V.2, 1006; vgl. Bolle 2000, 413ff.): Schon die Konzeption der Passage steht einem linearen Geschichtsverständnis entgegen, und auch die Textform selbst des Passagen-Werks bringt das Ansinnen einer Unterbrechung des Fortschrittdenkens zum Ausdruck.

Im zweiten Exposé von 1939 erscheint der Historismus als zentraler Gegenstand des geplanten Buches. Er gibt in Benjamins Augen vor, lediglich Fakten wiederzugeben, während er in Wirklichkeit in seinem Anspruch, erkennen zu wollen, „wie es denn eigentlich gewesen ist“ (GS I.2, 695), Aussagen zu Kausalitäten und Zusammenhängen trifft. In die Überlieferung schreibt sich Herrschaftsgeschichte ein, und dies wäre Gegenstand einer Kritik, welche die (unterschlagnene) Vergangenheit ‚rettet‘: Diese ist „nicht einfach faktisch Geschehenes, sondern als erinnerte im Gegenwärtigen wirkend“ ist sie „von Aktualität betroffen“ (Weber 2012, 104). Das *Eingedenken* setzt die Potenziale des Vergangenen erst frei: Wenn es dem materialistischen Historiker demnach zukommt, „die Geschichte gegen den Strich zu bürsten“, wie es in den geschichtsphilosophischen Thesen heißt (GS I.2, 697), dann

geht es gleichermaßen darum, Vergessenes und Unterdrücktes in Erinnerung zu rufen, wie auch die Überlieferungsgeschichte selbst kritisch in den Blick zu nehmen.

Wenn wir an dieser Stelle einen ersten Rückbezug unternehmen wollen zu dem, was zuvor über Gramscis Kritik an Croces ethisch-politischer Geschichte gesagt wurde, so bietet sich dieser hinsichtlich ihres Ausgangspunktes an, der Unterscheidung zwischen, allgemein gesprochen: Dauerhaftem und Momentanem. Allerdings nicht, um die Positionen Gramscis und Benjamins hinsichtlich derselben Fragestellung vergleichen zu können, sondern um zu verdeutlichen, dass sich diese Frage für Benjamin anders, nämlich eigentlich gar nicht stellt: Denn „wie und was als Geschichte *überhaupt* zu begreifen sei“, ist nicht sein Thema, sondern vielmehr der Anspruch, einen Begriff von Geschichte im Hier und Jetzt zu formulieren, der einerseits „historische Erkenntnis zulässt“, andererseits aber auch „politische Veränderung auszulösen vermag“ (Konersmann 1991, 12).

Für diesen Ausblick auf die Zusammenführung von Theorie und Praxis also auch bei Benjamin ist es notwendig, in tiefere Schichten vorzudringen als noch bei der unmittelbar einleuchtenden Kritik an Fortschrittsgläubigkeit, willkürlicher Selektion und historischem Herrschaftswissen. Doch ehe wir uns der von Benjamin postulierten „kopernikanischen Wende in der geschichtlichen Anschauung“ zuwenden, nach der nicht mehr das Gewesene „den fixen Punkt“ bildet, an welchen „die Erkenntnis tastend heranzuführen“ ist, sondern genau umgekehrt: das Gewesene umkämpft ist und seine „dialektische Fixierung“ erst durch die Erinnerung erhält (GS V.2, 1057) – gilt es, sich nicht dem *Begriff der Geschichte*, sondern dem Verhältnis von *Vergangenheit und Gegenwart* zuzuwenden, also der bereits angesprochenen Rubrik in den Gefängnisheften.

Passato e presente

Es handelt sich hierbei um ein Element des Rubrikensystems der Gefängnishefte, anhand dessen Gramsci bekanntlich sein Material und seine Notizen sortierte, etwa entlang von „Methodologischen Kriterien“, der „Geschichte der italienischen Intellektuellen“, der „Einführung ins Studium der Philosophie“ oder auch von begrifflichen Neuschöpfungen wie den „Enkelchen des Pater

Bresciani“ oder „Lorianismus“.⁹ Häufig erweist sich allein die Tatsache, dass Gramsci bestimmte Themen, Fundstücke oder Persönlichkeiten einer dieser Kategorien zuordnet, bedeutsam und lehrreich – und zwar sowohl hinsichtlich des Materialstücks selbst als auch hinsichtlich der Beschaffenheit der Kategorie. „Vergangenheit und Gegenwart“ nun ist eine dieser Kategorien: Sie taucht fast ausschließlich in den gemischten Heften auf, und im Unterschied zu anderen Rubriken wird das unter dieser Überschrift versammelte Material in einer zweiten Phase nicht in einem thematischen Heft zusammengeführt. Mit den Gründen hierfür habe mich an anderer Stelle auseinandergesetzt (Pohn-Lauggas 2020),¹⁰ hier mag es in einem ersten Schritt genügen festzuhalten, dass das sehr heterogene Material – ganz allgemein gesprochen – das Verhältnis zwischen der individuellen Ebene der Erfahrung und dem historischen Kontext betrifft.

Dabei geht es Gramsci um zwei komplementäre Aspekte dieses Verhältnisses: Die eine Seite ist der Anspruch, individuelle Lebenserfahrung auf ihren universalen Gehalt hin zu prüfen und ihrer Darlegung – etwa in autobiographischen Schriften – gewissermaßen erzieherischen Sinn zu geben, „pädagogische Universalität“ (GH 14 §78, 1707);¹¹ die andere, wohl gewichtigere und für die hier angestrebte Auseinandersetzung ergiebiger Seite betrifft die Reflexion darüber, auf welche Weise Individuen ihre Zeitgenossenschaft mit der Gegenwart verhandeln: etwas, das für Gramsci nicht ‚von selbst‘ funktioniert, sondern eine im engeren Sinne politische Kritik voraussetzt (vgl. Frosini 2009, 626). Wie noch zu zeigen sein wird, geht es hierbei jedoch nicht nur um eine „Kritik“, sondern auch um eine Zuwendung zur Vergangenheit mit dem Zweck ihrer „Überwindung“ (GH 1 §156, 192).¹² Beide Seiten dieses Verständnisses von *Vergangenheit und Gegenwart* sind in der philosophischen Architektur Gramscis tragende Säulen, und so überrascht es nicht, dass die unterschiedlichsten Inhalte unter dieser Überschrift versammelt werden, denn schließlich gibt es kaum einen Bereich, der nicht dem so hergestellten Problemzusammenhang zuzuordnen

⁹ Criteri metodologici, Storia degli intellettuali italiani, Introduzione allo studio della filosofia, I nipotini di Padre Bresciani, Lorianismo.

¹⁰ Die folgende Darstellung bedient sich einzelner Teile dieser Auseinandersetzung.

¹¹ „pedagogica universalità“ (Q., 1745).

¹² „superamento“ (Q., 137).

wäre. Wie dieser *nesso di problemi* wiederum mit Benjamin in eine Konstellation zu bringen ist, darüber lohnt ein Nachdenken.

Blickt man auf Gramscis eigenen biographischen Verlauf, so sticht im vorliegenden Kontext der Topos der ‚Entprovinzialisierung‘ ins Auge, die für den jungen Sarden ein wesentliches Element seines Weges zum Sozialismus ist und mit der Loslösung von Sardinien in Verbindung steht. In Bezug auf diese Entprovinzialisierung ist nämlich von Interesse, was er, wesentlich später, an einer Stelle des 15. Gefängnishefts über Francesco Guicciardini schreibt, Zeitgenosse und Freund Niccolò Machiavellis. Gramsci interessiert sich für dessen Werk *Ricordi politici e civili* aus dem frühen 16. Jahrhundert: autobiographisch-literarischer Gründungstext des Genres der moralisch-politischen Aphorismen.

Die deutsche Übersetzung des Titels dieser Schrift, *Vom politischen und bürgerlichen Leben*, ist hier zu ignorieren, weil Gramsci ausdrücklich auf die *Ricordi* im Titel, auf die Erinnerungen Bezug nimmt: „Es handelt sich um ‚Erinnerungen‘“, schreibt er, „insofern sie nicht so sehr autobiographische Begebenheiten im engeren Sinn [...] als zivile und moralische [...] ‚Erfahrungen‘ wiedergeben, die mit dem eigenen Leben und dessen Begebenheiten engstens verbunden sind und in ihrer universalen [...] Bedeutung betrachtet werden.“ (GH 15 §19, 1735) Eine solche Schreibform könne „nützlicher sein als die Autobiographien im engeren Sinn, insbesondere wenn sie sich auf Prozesse des Lebens bezieht, die gekennzeichnet sind durch den steten Versuch der Überwindung einer rückständigen Lebens- und Denkweise, wie sie einem Sarden zu Anfang des Jahrhunderts eigen war“ (ebd.).¹³

Die autobiographische Perspektive vermittelt allgemeine Einsichten: Denn zumal „eine der drängendsten Notwendigkeiten der italienischen Kultur diejenige war, sich [...] zu entprovinzialisieren, müßte der Prozeß um so klarer hervortreten, als er von einem ‚dreifachen oder vierfachen Provinzler‘, der ein junger Sarde vom Anfang des Jahrhunderts gewiß war, erfahren wurde“ (ebd.,

¹³ „I ‚Ricordi‘ sono tali in quanto riassumono non tanto avvenimenti autobiografici in senso stretto [...], quanto ‚esperienze‘ civili e morali [...] strettamente connesse alla propria vita e ai suoi avvenimenti, considerate nel loro valore universale [...]. Per molti rispetti, una tal forma di scrittura può essere più utile che le autobiografie in senso stretto, specialmente se essa si riferisce a processi vitali che sono caratterizzati dal continuo tentativo di superare un modo di vivere e di pensare arretrato come quello che era proprio di un sardo del principio del secolo“ (Q., 1776).

1736)¹⁴. Der Stellenwert dieser beiläufigen Feststellung erschließt sich, wenn man sie zu der viel berühmteren Stelle in Bezug setzt, an der Gramsci die Frage nach dem menschlichen Wesen stellt: Er ruft die sechste Feuerbach-These in Erinnerung und konstatiert, dass der Mensch zu begreifen sei „als ein geschichtlicher Block von rein individuellen, subjektiven Elementen und von [...] objektiven oder materiellen Elementen, zu denen das Individuum eine tätige Beziehung unterhält“ (GH 10.II §48, 1341)¹⁵. Vor diesem Hintergrund ist die Bemerkung über Guicciardini eine Schlüsselstelle für das Verständnis der Rubrik *Vergangenheit und Gegenwart*: Seine *Ricordi* sollten als „Muster“ dafür dienen, wie die unter dieser Rubrik gesammelten Notizen zusammenzustellen wären (GH 14 §78, 1707)¹⁶.

Just diese Notizen sind übrigens an mehreren Stellen ihrerseits in einem weiteren Sinne autobiographisch. Etwa die berührenden Passagen in Heft 9 über den ‚Dünger der Geschichte‘, der niemand sein will, weil alle Pflüger sein wollen, „jeder eine aktive Rolle haben“ will: „Aber läßt sich pflügen, ohne vorher die Erde zu düngen?“ (GH 9 §53, 1114) Das räumen auf abstrakter Ebene alle ein, doch für Gramsci, den um die Möglichkeit des politischen Eingreifens Beraubten, stellt sich diese Frage nun anders dar: „Etwas hat sich verändert, weil es jemanden gibt, der sich ‚philosophisch‘ fügt, Dünger zu sein, der weiß, daß er es sein muß und sich fügt.“ (ebd., 115)¹⁷ Gramsci rückt damit, wie so oft, neben der persönlichen die politische Dimension seines Gefangenseins in den Blick, wie wir das ja auch von mehreren Stellen etwa in den frühen Gefängnisbriefen an die Mutter kennen, in welchen er klargestellt wissen will, dass sie auf das Gerede ‚draußen‘ nicht

¹⁴ „Se è vero che una delle necessità più forti della cultura italiana era quella di sprovincializzarsi [...], tanto più evidente dovrebbe apparire il processo in quanto sperimentato da un ‚triplice o quadruplico provinciale‘ come certo era un giovane sardo del principio del secolo.“ (Q., 1776).

¹⁵ „L’uomo è da concepire come un blocco storico di elementi puramente individuali e soggettivi e di elementi [...] oggettivi o materiali coi quali l’individuo è in rapporto attivo.“ (Q., 1338).

¹⁶ „Molti spunti raccolti in questa rubrica di ‚Passato e presente‘, in quanto non hanno una portata ‚storica‘ concreta, con riferimenti cioè a fatti particolari, possono essere raccolti insieme sul modello dei *Ricordi politici e civili* del Guicciardini.“ (Q., 1745).

¹⁷ „Prima tutti volevano essere aratori della storia, [...] ognuno avere una parte attiva. Nessuno voleva essere ‚concio‘ della storia. Ma può ararsi senza prima ingrassare la terra? Dunque ci deve essere l’aratore e il ‚concio‘. Astrattamente tutti lo ammettevano. [...] Qualcosa è cambiato, perché c’è chi si adatta ‚filosoficamente‘ ad essere concio, che sa di doverlo essere, e si adatta.“ (Q., 1128).

hören soll, da seine Haft nichts mit mangelnder Rechtschaffenheit, mit Gewissen oder gar mit Schuld oder Unschuld zu tun hat: „Es geht hier um etwas, das Politik heißt, gerade weil all diese wunderbaren Dinge rein gar nichts damit zu tun haben“ (LC, 25.4.1927, 49)¹⁸. Er sei eben kein Delinquent, sondern politischer Häftling: „Im Grunde habe ich die Verhaftung und die Verurteilung in gewisser Weise selbst gewollt, weil ich meine Ansichten nie ändern wollte, für die ich bereit wäre, das Leben zu geben und nicht nur ins Gefängnis zu gehen.“ (Ebd., 10.5.1928, 90)¹⁹

Doch zurück zu der Bemerkung über Francesco Guicciardini und ihrer Tragweite: Im zuvor zitierten Paragraphen der Gefängnishefte heißt es wörtlich, dass es hier ums „Ganze“ geht, um nichts weniger – „stilistisch wie theoretisch“ – als um die „Suche nach Wahrheit“ (GH 14 §78)²⁰. Dies ist eine Bemerkung, welche uns unschwer wieder zu Benjamin führt: zu dem Umstand nämlich, dass auch seine Geschichtsauffassung nicht zu begreifen ist, ohne das Individuum und seine Dispositionen in den Blick zu nehmen, also die Wechselwirkung zwischen geschichtlichem Rahmen und Biographie, die Wirkung von Ereignissen auf die Einzelperson.

Geht es dem Passagen-Werk um Kollektivgeschichte – jene des Bürgertums im 19. Jahrhundert –, so liegt uns mit der *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* ein Versuch Benjamins vor, eine seinen literarischen, poetologischen und gesellschaftskritischen Ansprüchen genügende Form des autobiographischen Schreibens zu finden. Der Text weicht bekanntlich in wesentlichen Punkten von dem ab, was wir als ‚klassische‘ Autobiographie kennen, beginnend beim Fehlen einer linearen Chronologie, die Benjamin durch eine topographische Anordnung von Bildern ersetzt: „Der Raum tritt an die Stelle zeitlicher Erstreckung und fungiert gleichsam als Schwelle zwischen den individuellen Erinnerungen und deren soziokulturellen Prägungen.“ (Lemke 2011, 653) Denn es geht nicht um die ‚Rekonstruktion‘ eines Lebensweges oder einer

¹⁸ „È un fatto che si chiama politica, appunto perché tutte queste bellissime cose non c'entrano per nulla.“ (Übers. IPL).

¹⁹ „[I]n fondo, la detenzione e la condanna le ho volute io stesso, in certo modo, perché non ho mai voluto mutare le mie opinioni, per le quali sarei disposto a dare la vita e non solo a stare in prigione.“ (Übers. IPL)

²⁰ „L'importante è di dar [agli spunti raccolti nella rubrica di ‚Passato e presente‘] essenzialità e pedagogica universalità e chiarezza, ciò che a dire il vero non è poco, anzi è il tutto, sia stilisticamente, sia teoricamente, cioè come ricerca di verità.“ (Q., 1745).

bestimmenden ‚Phase‘ darin – hier die Kindheit –, sondern darum, einen Sozialisationsprozess nachvollziehbar zu machen.

In der kaleidoskopartig angeordneten Beschäftigung mit seiner Kindheit im Berlin der Gründerjahre treten „die biographischen Züge“ also ganz zurück, vielmehr ist Benjamin bemüht, wie er selbst im Vorwort schreibt, „der *Bilder* habhaft zu werden, in denen die Erfahrung der Großstadt in einem Kinde der Bürgerklasse sich niederschlägt“ (GS VII.1, 385, Herv.i.O.): Im Mittelpunkt steht nicht das eigene Leben, sondern, was an ihm sichtbar wird. Kollektive und individuelle Dimension der Vergangenheit kommen zusammen. Aber: Auch hier finden wir dialektische Figuren, in denen der Rückblick auf die Vergangenheit der eigentlich entgegengesetzten Perspektive, dem Blick in die Zukunft dient, etwa in der Beschreibung einer verödeten Allee im Zoologischen Garten, ein Winkel Berlins, der „die Züge des Kommenden“ trägt: „Es war ein prophetischer Winkel.“ (Ebd., 407)

Hier zeigt sich, dass es nicht nur, vielleicht sogar vor allem nicht, um das *Was* der Erinnerung geht, sondern um das *Wie* des Erinnerns. Die *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* ist wie angesprochen ein autobiographischer und poetologischer Text zugleich; indem die enthaltenen Erinnerungsbilder gleichzeitig Bilder des Erinnerns sind, wird „die Gestalt des Erinnerns selbst“ in den Blick gerückt (Lemke 2011, 653), womit diese Bilder in evidentem Zusammenhang mit Benjamins Begriff der Geschichte stehen und so auch und vor allem mit dem Passagenprojekt. Ehe ich diesen Faden wieder aufgreife, komme ich – im Sinne des direkten Dialogs – noch einmal zu Gramscis Gefängnisheften und zu *Vergangenheit und Gegenwart* zurück.

Die zweiten Nuance dieser Rubrik findet sich schon bei ihrem allerersten Auftauchen in Heft 1 in jenem bereits angesprochenen Paragraphen klar umrissen, in welchem Gramsci der Gegenwart nicht nur die „Kritik“, sondern auch die „Überwindung“ der Vergangenheit aufträgt. Es lohnt sich, ihn in voller Länge zu zitieren:

§ {156}. *Vergangenheit und Gegenwart*. Daß die Gegenwart eine *Kritik* der Vergangenheit ist, darüber hinaus, daß sie [und weil sie] ihre „Überwindung“ ist. Aber ist die Vergangenheit darum wegzuwerfen? Wegzuwerfen ist das, was die Gegenwart „ihrem inneren Wesen nach“ kritisiert hat, sowie jener Teil von uns selbst, der dem entspricht. Was heißt das? Daß wir uns exakt dieser

wirklichen Kritik bewußt sein und ihr einen nicht nur theoretischen, sondern *politischen* Ausdruck geben müssen. Das heißt, wir müssen stärker an der Gegenwart haften, die wir selbst mitgeschaffen haben, und uns dabei der Vergangenheit und ihrer Fortdauer bewußt sein (und nacherleben). (GH 1§156, 192f.)²¹

Gramscis Anliegen ist es also zu untersuchen, wie Geschichte zwischen Vergangenheit und Zukunft Teil der Erfahrung der Einzelnen wird; und zweitens, wie diese sich darum bemühen, dies zum Fortschritt zu nutzen: Politische, praktische Kritik legt in bewusster Weise bestimmte überwundene Lasten der Vergangenheit ab. Als Folie, oder besser: als Linse dienen Gramsci unter anderem die eigenen Erfahrungen im *Ordine Nuovo*, doch Material findet er an den unterschiedlichsten Orten und Zusammenhängen (vgl. Frosini 2009, 627): vom englischen Regierungssystem und dessen bonapartistischen Zügen (GH 6 §40) bis zu den Verschiebungen in der Philosophie Gentiles während des Faschismus; von der Behandlung der Reserveoffiziere (GH 2 §76) bis hin zur ‚Autoritätskrise‘ nach dem Ersten Weltkrieg, die in einem Paragraphen der Kategorie *Vergangenheit und Gegenwart* verhandelt wird, in dem auch eines der am häufigsten herungereichten Worte Gramscis enthalten ist: Eine „Krise besteht gerade in der Tatsache, daß das Alte stirbt und das Neue nicht zur Welt kommen kann“ (GH 3 §34, 354)²².

Wie bereits angedeutet, sieht sich Gramsci mit seiner Rubrik irgendwann einem Eingrenzungsproblem gegenüber, weil naheliegender Weise zahlreiche andere Großthemen der Gefängnishefte in Verbindung mit dem Verhältnis zwischen individueller Erfahrung und geschichtlichen Bedingungen stehen (z.B. auch die Populärliteratur, die ich im Licht von *Passato e Presente* untersucht habe, vgl. Pohn-Lauggas 2020); dies mag ein Grund sein, weswegen er die Rubrik irgendwann aufgegeben und das Material anderen „Stoffgruppierungen“ (*raggruppamenti di materia*)

²¹ „*Passato e presente*. Come il presente sia una *critica* del passato, oltre che [e perché] un suo ‚superamento‘. Ma il passato è perciò da gettar via? È da gettar via ciò che il presente ha criticato ‚intrinsecamente‘ e quella parte di noi stessi che a ciò corrisponde. Cosa significa ciò? Che noi dobbiamo aver coscienza esatta di questa critica reale e darle un’espressione non solo teorica, ma *politica*. Cioè dobbiamo essere più aderenti al presente, che noi stessi abbiamo contribuito a creare, avendo coscienza del passato e del suo continuarsi (e rivivere).“ (Q., 137).

²² „La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere“ (Q., 311).

zugeordnet hat. Diese philologischen Details können hier nicht weiter vertieft werden, doch festzuhalten ist jedenfalls, dass die Menschen für Gramsci nicht nur im ideologischen Sinne „Produkt des bislang abgelaufenen Geschichtsprozesses [sind], der in einem selbst eine Unendlichkeit von Spuren hinterlassen hat“, wie es im Zusammenhang mit dem Alltagsverstand heißt (GH 11 §12, 1376)²³. Bei der wörtlich eingeforderten Erstellung eines ‚Inventars‘ dieser Spuren gelangen wir zum weitläufigen Material der Geschichtsbetrachtung, vor allem aber auch zum interessegeleitet darin Unterschlagenen und so zur unauflöselichen Verbindung zwischen Geschichte und Politik – oder eben dem Primat der Politik über die Geschichte. Es ist dieser ‚Primat‘, wie ich nun zu zeigen versuche, der es am besten erlaubt, die Denkwege von Gramsci und Benjamin im vorliegenden Kontext zusammen- – allerdings auch wieder auseinanderzuführen.

Eingedenken

Bei Benjamin führt dieser Weg über das Dialektische Bild; auch bei ihm nimmt er seinen Ausgang vom ‚Wirken‘ der Vergangenheit auf die Gegenwart – hier aber ein Wort von ganz anderem Gewicht: Bei Benjamin „werden die historischen ‚Fakten‘“ – nota bene: unter Anführungsstrichen! – „zu einem uns soeben Zugestoßenen“, wie es im Passagen-Werk heißt: „sie festzustellen ist die Sache der Erinnerung“ (GS V.2, 1057). Das Verhältnis in der geschichtlichen Anschauung kehrt sich um, wie wir schon gehört haben:

man hielt für den fixen Punkt das ‚Gewesene‘ und sah die Gegenwart bemüht, an dieses Feste die Erkenntnis tastend heranzuführen. Nun soll sich dieses Verhältnis umkehren und das Gewesene seine dialektische Fixierung von der Synthesis erhalten, die das Erwachen mit den gegensätzlichen Traumbildern vollzieht. (Ebd.)

Die Rolle der „Verwertung der Traumelemente beim Erwachen“ als „Schulfall des dialektischen Denkens“ (GS V.1, 59) muss hier als bekannt vorausgesetzt werden, gilt doch meine Aufmerksamkeit vielmehr dem spektakulären Schritt, just das Vergangene, das vermeintlich Unabänderliche, welches dazuliegen scheint „vor dem

²³ „prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un’infinità di tracce“ (Q., 1376).

erkennenden Blick wie die Leiche auf dem Tisch des Anatomen“, aus seiner Fixierung zu lösen: denn nichts ist bei Benjamin „unabgeschlossener als das Geschehene“ (Schweppenhäuser 1975, 7). Die „historische Anstrengung“ besteht nun genau in der Ermessung dieses Umstands (ebd.); Fragen der Geschichte und Fragen der Überlieferung, also der Geschichtsschreibung, sind nicht nur eng zu führen, sondern sie werden eins in Benjamins Anliegen: „In jeder Epoche“, lautet ein bekannter Satz in den *Thesen*, „muss versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen“ (GS I.2, 695). Indem die Vergangenheit auf die Gegenwart wirkt, ist sie von Aktualität betroffen, mehr noch: In einer Geschichtsanschauung, die die Ideologie des Fortschritts überwindet, kann das Vergangene sogar „einen höheren Aktualitätsgrad als im Augenblick seines Existierens erhalten“ (GS V.1, 495). Beschäftigung mit Geschichte beschert uns demnach vor allem Einsichten in die ‚Jetztzeit‘.

In der berühmten 12. der (übrigens nicht von Benjamin) so genannten *Geschichtsphilosophischen Thesen*, in der er die „kämpfende, unterdrückte Klasse“ als das „Subjekt historischer Erkenntnis“ bezeichnet, fällt der zentrale Satz, dass der Fehler der Sozialdemokratie, sich für die „Erlöserin *künftiger* Generationen“ zu halten statt an die „geknechteten Vorfahren“ zu denken, „die Sehne der besten Kraft“ durchschnitten habe (GS I.2, 700). Deshalb führt Benjamin für seine Geschichtsauffassung vom Standpunkt der Unterdrückten den Begriff des ‚Eingedenkens‘ ein, zumal „die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft ‚festgestellt‘ hat, kann das Eingedenken modifizieren.“ (GS V.1, 589) Konkret kann „das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen“ werden (ebd.). Mittels des Eingedenkens, dessen Kraft „von der Gegenwärtigkeit gespeist“ wird, „die unerfüllt im Gewesenen liegt“ (Schweppenhäuser 1975, 8), stellt Benjamin also eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart her, in welcher der Primat der Politik schon sichtbar wird, eine Verbindung nämlich

derart, dass geschichtliche Erinnerungen die Geistesgegenwart unmittelbar des historischen Materialisten und vermittelt aller Unterdrückten stärken soll. Ziel ist die Konstitution eines kollektiven Gedächtnisses unter Bedingungen

der Klassenherrschaft, die Konstitution einer Internationalen der Unterdrückten mittels und im Medium historischen Eingedenkens. (Weber 1997, 147)

Die Stelle, an welcher das Geschichtsbild des Historismus „vom historischen Materialismus durchschlagen“ wird, ist jene, wo er meint, dass die Wahrheit schon nicht davonläuft: denn das „wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei“ (GS I.2, 695). Es wahrzunehmen erfordert eine *Konstellation* mit der Gegenwart (Weber 2012, 105), und „es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte“ (GS I.2, 695). Mit diesem zentralen Passus aus den *Thesen* kommen wir zum Schlüsselbegriff des Dialektischen Bildes, von dem aus sich ein – wie ich meine – unvermutetes Fenster zu Gramsci öffnen lässt.

Das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart wird hier komplexer: Denn es stellt sich heraus, wie es im Passagen-Werk heißt, dass das Vergangene nicht einfach „sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt“ (GS V.1, 576). Gemeint ist mit ‚Bild‘ klarerweise nicht so etwas wie die der ‚bildliche‘ Ausdruck eines abstrakten Zusammenhanges, sondern eben das Erscheinen des Vergangenen im Gegenwärtigen in einem bestimmten diskursiven Moment. Die sich zum Augenblick zusammenziehende Vergangenheit stellt sich demnach nicht als Verlauf, sondern als Bild dar (GS I.3, 1233): „Das dialektische Bild ist eine Konfiguration im historischen Prozess, die dadurch aus dem Fluss des Geschehens sich als Bild heraushebt, dass sie einem aktiv fixierenden Moment des Erkennens unterliegt“ (Hillach 2000, 187) – und dies scheint mir für meine folgende Argumentation ein entscheidender Punkt zu sein: Das Bild wird zu einer „programmatischen Erkenntniskategorie“ für Benjamin, zu seinem „genuin philosophischen Beitrag zur Erkenntnistheorie“ (ebd.) in Gestalt einer „Dialektik im Stillstand“ (GS V.1, 577). Wie aber schlägt nun diese ‚Betrachtung‘ ins Politische um, welche Verbindung besteht zwischen dem Erkenntnisakt und der postulierten Einheit von Theorie und Praxis? Ohne eine Antwort auf diese Frage werden wir schwerlich zu Gramsci zurückfinden!

Politik

Hier gilt es naheliegender Weise, den Begriff des Politischen in den Blick zu nehmen, den Benjamin augenscheinlich dem des ‚Historischen‘ gegenüberstellt, wenn er davon spricht, das Gewesene nicht mehr „auf historische sondern auf politische Art, in politischen Kategorien“ zu behandeln (GS V.1, 495). Der „Trick“ der „Auswechslung des historischen Blicks aufs Gewesene gegen den politischen“ (GS II.1, 300) wird im Passagen-Werk zur Methode (Wohlfarth 2011, 256), und dort heißt es dann eben: „Politik erhält den Primat über die Geschichte.“ (GS V.2, 1057)

Wenn wir dem das Zusammenfallen von Politik und Geschichte in den Augen Gramscis gegenüberstellen, werden wir allerdings weniger eine Gemeinsamkeit in der Geschichtsauffassung wahrnehmen als eher einen wesentlich unterschiedlichen ‚Politik‘-Begriff. Gramsci leitet diese Identität bekanntlich aus seiner Deutung der Marx’schen Feuerbachthesen ab und bezeichnet in deren Sinne das „Ensemble der materiellen Produktivkräfte“ als „kristallisierte gesamte vergangene Geschichte“ (GH 4 §25, 482)²⁴.

Das Wirken der Vergangenheit auf die Gegenwart ist demnach differenziert und vielschichtig zu sehen. Zum einen wären hier, wie eingangs erwähnt, das Feld der lebendigen Philologie (*filologia vivente*) zu betreten und deren Begründung in der „Geschichte selbst in ihrer unendlichen Varietät und Vielfalt“ in den Blick zu nehmen, was sie zu einer „Methode der Gelehrsamkeit zu Feststellung der Einzeltatsachen macht“ (GH 11 §25, 1423)²⁵. Mit Verweis auf die ‚philologischen‘ Beiträge von Loheit und Schmidt im vorliegenden Band vernachlässige ich jedoch diese evidente Spur der „geschichtlichen Aktualisierung der Philologie“ bei Benjamin und Gramsci (Haug 2004), um die Aufmerksamkeit vielmehr darauf zu lenken, dass wie Benjamin, für dessen materialistischen Historiker „jede Epoche, mit der er sich beschäftigt, nur Vorgeschichte derer [ist], um die es ihm selber geht“ (GH V.1, 593), auch für Gramsci der historische Entwicklungsprozess „eine Einheit in der Zeit“ ist: „daher enthält die Gegenwart die gesamte Vergangenheit, und von

²⁴ „L’insieme delle forze materiali di produzione è nello stesso tempo ‚tutta la storia passata cristallizzata‘“ (Q., 444).

²⁵ „L’esperienza su cui si basa la filosofia della praxis [...] è la storia stessa nella sua infinita varietà e molteplicità il cui studio può dar luogo alla nascita della ‚filologia‘ come metodo dell’erudizione nell’accertamento dei fatti particolari e alla nascita della filosofia intesa come metodologia generale della storia.“ (Q., 1428f.).

der Vergangenheit verwirklicht sich in der Gegenwart das, was ‚wesentlich‘ ist, ohne Residuum eines ‚Unerkennbaren‘, welches das wahre ‚Wesen‘ wäre“ (GH 7 §24, 880)²⁶.

Wenn aber jede historische Phase „Dokument“ der vorhergehenden Phasen ist (ebd.), dann gerät auch für Gramsci in den Blick, dass es die herrschenden, die siegreichen Klassen sind, die sich auf diese Weise einschreiben – wie auch Benjamin wusste: „Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter.“ (GS I.2, 696) Dieser berühmte Passus der geschichtsphilosophischen Thesen mündet in die Einsicht, dass „niemals ein Dokument der Kultur“ sein wird, „ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“: und das gilt bekanntlich auch für den „Prozess der Überlieferung“, von dem es abzurücken gilt (ebd.).

Bei beiden Denkern ist also diese Verbindung von Geschichte, Historiographie und gegenwärtigem Handeln vorfindlich, das auf Ermächtigung abzielt. Ganz ausdrücklich heißt es auch bei Gramsci im neunten Heft, wie so oft eine Spur unmittelbarer als bei Benjamin:

wenn Geschichte schreiben heißt, gegenwärtige Geschichte zu machen, so ist ein großes Geschichtsbuch dasjenige, das in der Gegenwart Entwicklungskräfte freisetzt, die selbstbewußter und folglich auf konkretere Weise aktiv und tätig sind. (GH 9 §107, 1156)²⁷

Doch die Gemeinsamkeiten zwischen Gramsci und Benjamin können und sollen die Unterschiede nicht verbergen, dies die selbsterfüllende Prophezeiung jeder gewissenhaften Gegenüberstellung dieser Art: Zu achten ist vor allem auf den großen Abstand, der zwischen Benjamins dialektischer Durchdringung der Vergangenheit und Gramscis Forderung nach deren ‚Überwindung‘ liegt, die – wie gezeigt – in beiden Bedeutungsebenen seiner Kategorie *Vergangenheit und Gegenwart* enthalten ist. Hier ist er gewiss noch deutlich ‚positivistischer‘, wenn man so will, und näher am von Benjamin abgelehnten „wie es denn eigentlich gewesen ist“

²⁶ „Il processo di sviluppo storico è una unità nel tempo, per cui il presente contiene tutto il passato e del passato si realizza nel presente ciò che è ‚essenziale‘ senza residuo di un ‚inconoscibile‘ che sarebbe la vera ‚essenza‘.“ (Q., 873).

²⁷ „se scrivere storia significa fare storia presente, è grande libro di storia quello che nel presente crea forze in sviluppo più consapevoli di se stesse e quindi più concretamente attive e fattive“ (Q., 1171).

(GS I.2, 695). Wovon an dieser Stelle aus Platzgründen abgesehen werden muss, ist der gewiss lohnende Blick auf die Verschiebung vom dialektischen Durchdringen noch im Passagen-Werk hin zu einem messianischen Auftrag, von welchem die Geschichte in den *Thesen* geprägt ist (vgl. hierzu Hillach 2000, 223ff.). In beiden Fällen aber ist der Unterschied zu dem, was Gramsci unter einer politischen Kritik versteht, der es in Bezug auf die Vergangenheit Ausdruck zu verleihen gilt, offensichtlich.

Hiervon rührt die oben artikulierte Betonung der Tatsache, dass Benjamins Dialektisches Bild zunächst und vor allem eine Erkenntniskategorie darstellt. Das ‚Politische‘ (im konventionellen, nicht in Benjamins Sinn) mag damit einhergehen, ist aber nicht der Fluchtpunkt des Begriffs. Bei Gramsci aber steht *Vergangenheit und Gegenwart* sehr wohl ausdrücklich und *zunächst* im Zeichen der Anforderungen politischen Handelns im Hier und jetzt. Im Modus eines Chiasmus ließe es sich pointiert so zusammenfassen, dass Benjamin mit dem Ziel der Erkenntnis politisch wird, während Gramsci mit dem Ziel der Politik sich Fragen der Erkenntnis stellt.

Die Figur des Chiasmus erweist sich hier als produktiv, denn im Wortsinn *χίασμός* (überkreuzt) enthält sie das Bild der Kreuzung (*χίασμα*), mit dem ich schließen möchte: Wenn wir sowohl bei Benjamin als auch bei Gramsci in Fragen der Geschichte jeweils eine Zusammenführung von Theorie und Praxis ausmachen können, was sie nicht zuletzt auch durch den von beiden explizit vorgenommenen Bezug auf die *Thesen über Feuerbach* jeweils zu ‚Philosophen der Praxis‘ in der Geschichtsauffassung macht, so kann selbstverständlich der Hinweis nicht unterbleiben, dass dies immer nur ‚im weiteren Sinne‘ so gilt. Die Lehre aus der vorliegenden Auseinandersetzung ist aber ohnehin eine andere: Faszinierender als die Beweisführungen zu mehr oder minder plausiblen Parallelen in den Einsichten scheint mir die Wahrnehmung, dass sich Gramscis und Benjamins Wege im Denken, aus unterschiedlichen Richtungen kommend und sich mit unterschiedlichen Zielen bewegend, einander doch an bestimmten Stellen ganz offensichtlich kreuzen. Beeindruckender als zu behaupten, dass sich ihre Antworten auf *dieselben* Fragen ähneln, scheint mir die Feststellung, dass es *unterschiedliche* Fragen sind, die zu ähnlichen Antworten führen. Für einen kurzen Moment freilich, ehe sich die Wege wieder trennen.

Literatur

Benjamin, Walter (1974), Über den Begriff der Geschichte, in: *Gesammelte Schriften* [GS] Bd. I.2, Frankfurt/M: Suhrkamp, 691-704.

-: (1977), Literarische und ästhetische Essays, in: *Gesammelte Schriften* [GS] Bd. II.1, Frankfurt/M: Suhrkamp, 235-406.

-: (1982), *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften* [GS] Bd. V, Frankfurt/M: Suhrkamp.

-: (1989), Berliner Kindheit um neunzehnhundert (Fassung letzter Hand), in: *Gesammelte Schriften* [GS] Bd. VII.1, Frankfurt/M: Suhrkamp, 385-433.

Bolle, Willi (2000), Geschichte, in: Opitz, Michael, u. Erdmut Wizisla (Hg.), *Benjamins Begriffe* Bd. 1, Frankfurt/M: Suhrkamp, 399-442.

Frosini, Fabio (2009), Passato e presente, in: Liguori, Guido, u. Pasquale Voza (Hg.), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Rom: Carocci, 626-628.

Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni del carcere* [Q.], edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Turin: Einaudi.

-: (1971), *Lettere dal carcere* [LC], Einaudi, Turin.

Gramsci, Antonio (1991ff.), *Gefängnishefte* [GH], Kritische Gesamtausgabe, Hamburg: Argument.

-: (2014), *Gefängnisbriefe III. Briefwechsel mit Tatjana Schucht 1931-1935* [Br III], Argument: Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (2004), Zur geschichtlichen Aktualisierung der Philologie und des Historisch-Kritischen bei Gramsci und Benjamin, in: *Das Argument*, Nr. 258, 821-825.

Hillach, Ansgar (2000), Dialektisches Bild, in: in: Opitz, Michael, u. Erdmut Wizisla (Hg.), *Benjamins Begriffe* Bd. 1, Frankfurt/M: Suhrkamp, 186-229.

Konersmann, Ralf (1991), *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt/M: Fischer.

Lemke, Anja (2011), „Berliner Kindheit um neunzehnhundert“, in: Lindner, Burkhardt (Hg.), *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 653-663.

Marx, Karl (1978), Thesen über Feuerbach, in: *Marx-Engels-Werke* [MEW], Berlin: Dietz, 5-7.

[Pohn-]Lauggas, Ingo (2013), *Hegemonie, Kunst und Literatur: Ästhetik und Politik bei Gramsci und Williams*, Wien: Löcker.

Pohn-Lauggas, Ingo (2020), Past and Present: Popular Literature, in: Antonini, Francesca, Aaron Bernstein, Lorenzo Fusaro u. Robert Jackson (Hg.), *Revisiting Gramsci's Notebooks*, Leiden/Boston: Brill, 297-311.

Schweppenhäuser, Hermann (1975), Praesentia praeteritorum, in: Bulthaupt, Peter (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen, Über den Begriff der Geschichte'. Beiträge und Interpretationen*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 7-22.

Weber, Thomas (1997), Einfühlung / Eingedenken, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM) Bd. 3, Hamburg: Argument, 133-155.

-: (2012), Rettende Kritik, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM) Bd. 8/I, Hamburg: Argument, 103-108.

Wohlfarth, Irving (2011), Die Passagenarbeit, in: Lindner, Burkhardt (Hg.), *Benjamin Handbuch. Leben – Werke – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 251-27.

2020

Aus dem Buch des Lebens: Zum Status der Philologie bei Benjamin und Gramsci / From the Book of Life: Walter Benjamin's and Antonio Gramsci's Philological Methods

Jan Loheit

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Loheit, Jan, Aus dem Buch des Lebens: Zum Status der Philologie bei Benjamin und Gramsci / From the Book of Life: Walter Benjamin's and Antonio Gramsci's Philological Methods, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 122-139.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/11>

Aus dem Buch des Lebens: Zum Status der Philologie bei Benjamin und Gramsci / From the Book of Life: Walter Benjamin's and Antonio Gramsci's Philological Methods

Abstract

For Antonio Gramsci and Walter Benjamin, whose texts from the time of the fascist terror in Europe are still widely discussed, philology was an indispensable instrument of their criticism. Philological criticism, which gained a political and epistemological dimension in their works, plays a crucial role in their analyses of fascism, questions of historiography and their examinations of Marxism. The writings that emerged during this period, Gramsci's Prison Notebooks and Benjamin's Arcades Project, are known to have remained fragments. In this article, the focus is on the philological impulse on which these writings were based and which, as will be shown, corresponded to a specific structure of thought in which matter and method tend to fuse.

Keywords

Gramsci, Benjamin, Labriola, Korsch, Living Philology, Criticism, Hegemony

Aus dem Buch des Lebens: Zum Status der Philologie bei Benjamin und Gramsci

Jan Loheit

I.

Im Sommer 1924, als Walter Benjamin auf Capri durch die Bekanntschaft mit Asja Lacis zum ersten Mal „intensive Einsicht in die Aktualität eines radikalen Kommunismus“ gewann (an Scholem, 7.7.1924, GGB I: 351), wurde Antonio Gramsci in Rom zum Generalsekretär der KPI gewählt. Angesichts der nach dem Wahlsieg des nationalen Blocks entstandenen Übermacht der faschistischen Bewegung, deren Terror der letzten Jahre die sozialistischen Gewerkschaften und ländlichen Kooperativen zerstört hatte, versuchte Gramsci, ein neues antifaschistisches Bündnis zu schmieden und der zunehmenden Fraktionierung der eigenen, durch eine Reihe von Verhaftungen zusätzlich geschwächten Partei Einhalt zu gebieten. Die Zeichen schienen günstig zu stehen, nachdem sich in Folge der Matteotti-Affäre¹ die faschistische Repressionspolitik für kurze Zeit mäßigte. „Der Faschismus bricht auseinander“, glaubte Gramsci im August 1924, „er scheint irrsinnig geworden zu sein und nicht mehr das politische Maß zu finden. Alles lehnt sich gegen ihn auf.“ (an Julia Schucht, 28.8.1924, *Briefe*: 223) Doch gerade das Gegenteil sollte sich als wahr erweisen. Die Krise, die ihn beinahe das Amt gekostet hätte, nutzte Mussolini, um die Grundlagen eines totalitären Staates zu schaffen.

„Allzugut ists mir in Florenz mit dem Faschismus geworden“, schrieb Benjamin nur wenige Monate später seinem Freund Gerhard Scholem. „Es gab, in den paar Tagen meines Hierseins, nicht weniger als drei Festtage mit größter Machtentfaltung.“ Benjamin, dessen italienische Reise ihn auch durch Rom und

¹ Am 10. Juni 1924 wurde der Generalsekretär der PSU, Giacomo Matteotti, der im April gegen Wahlfälschungen protestierte, von Mitgliedern der faschistischen Miliz entführt. Zwei Monate später wurde seine Leiche entdeckt. „In den ersten Tagen nach der Matteotti-Affäre, als auf den Straßen nicht mehr ein einziges faschistisches Abzeichen in den Knopflöchern der Passanten zu sehen war, hatte Gramsci dem ‚Komitee der 16‘ (einer Art Exekutiv Ausschuss des ‚Aventino‘) vorgeschlagen, den politischen Generalstreik auszurufen.“ (Fiori 1979: 162) Gramsci scheiterte mit seinem Antrag.

Neapel geführt hatte, gewann einen ähnlichen Eindruck in Perugia: „auch da sehr großes Aufgebot – Vereidigung der Miliz der Faschisten auf den König - kurz: wenn ich anstatt Leser der *Action Française* zu sein ihr italienischer Korrespondent wäre, hätte ich nicht anders disponieren können.“ (An Scholem, 12.10.-5.11.1924, BGB I: 364f.) Nur zwei Jahre später mehrten sich die Zeichen einer autoritären Wende in ganz Europa. In Polen setzte sich Józef Pilsudski im Maiputsch an die Spitze des Staates, während eine Militärrevolte in Portugal Gomes da Costa zum Ministerpräsidenten machte, auf den nur wenig später Óscar Carmona folgte; in Belgien ließ sich, wie Carmona in Portugal, König Albert I. vom Parlament diktatorische Befugnisse übertragen, und in Lettland, der Heimat von Asja Lacis, putschte sich Antanas Smetona nach dem Vorbild des italienischen Faschismus an die Macht (vgl. Gumbrecht 1997: 385). Auch in Österreich hatten sich tiefe Risse aufgetan: „Große bewaffnete Milizen, meist unter der Landbevölkerung rekrutiert und aufgestellt für die Aufgabe, die gefährdeten und umstrittenen Grenzen Österreichs zu verteidigen, [...] waren nicht nur nationalistisch, zutiefst katholisch und antisemitisch gefärbt, sondern auch erbitterte Gegner der in ihren Augen sozialistischen Herrschaft des ‚Roten Wien‘.“ (Kershaw 2016: 190f.) Unterdes radikalisierte sich in Deutschland Hitlers paramilitärische Sturmabteilung, der unter der Führung Franz von Pfeffers alle weiteren Kampfverbände der NSDAP unterstellt wurden. Und in der Sowjetunion, die so große Hoffnungen auf eine geschichtliche Alternative auf sich zog, spitzte sich, kaum zwei Jahre nach Lenins Tod, der Kampf zwischen der Mehrheit des Zentralkomitees und der Vereinigten Opposition zu.

Auch wenn Leo Trotzki, Lew Kamenew und Grigori Sinowjew noch im Frühsommer hoffen konnten, Stalin in die Schranken zu weisen (vgl. Hildermeier 2016: 23), hatte ihr Konzept der permanenten Revolution über kurz oder lang keine Aussicht, verwirklicht werden zu können. Gramsci stand in dieser Frage auf dem Standpunkt der Trotzki-Gegner. Aber ihn beunruhigte die Art und Weise, in der die Auseinandersetzung geführt wurde, besonders, da er negative „Auswirkungen einer Spaltung der Führungsgruppe der KPdSU auf die internationale revolutionäre Bewegung“ befürchten musste, „die zur gleichen Zeit, vor allem in Italien, ums nackte Überleben kämpfte“ (Fiori 1979: 197).

Vergeblich protestierte Gramsci gegen die vom ZK getroffenen Maßnahmen. Trotzki und Kamenew wurden aus dem Politbüro entfernt. An die Stelle Sinowjews, des Vorsitzenden der Komintern, trat der bis dahin wichtigste Fürsprecher Stalins, Nikolai Bucharin. In dieser Zeit der Machtkämpfe und ihrer wechselvollen Entwicklung – Sinowjew und Kamenew, die sich bald gegen Trotzki wandten, wurden wenig später wieder in die Partei aufgenommen – reiste Benjamin nach Moskau, um die Frau zu besuchen, die ihn auf Capri so tief beeindruckt hatte.² Nachdem seine Begegnung mit Lacis und die Begeisterung für die „Praxis eines neuen Materialismus“ zwei Jahre zuvor eine „Erweiterung und ‚Profanierung‘ des Gegenstandsbereiches seiner Arbeiten“ bewirkt hatte, stand nun auch die für Benjamins späteren, in der *Kreatur* veröffentlichten Moskau-Aufsatz entscheidende „Entwicklung des Städtebilds“ im Zeichen einer neuen Arbeitsweise, die über die traditionellen „Gegenstände der Philologie“ hinauswies (Adler 2018: 86). Sein Interesse an der Russischen Revolution führte zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit für die gesellschaftlichen Umbrüche der Gegenwart. Sie bildeten den Horizont, in dem sich die Frage der Geschichtlichkeit seiner Gegenstände – im Sinn ihrer historischen Materialität – zu stellen begann. Doch das bedeutete keine Abwendung von den Methoden der Philologie. Im Gegenteil, die Philologie sollte Benjamin, wie er im Konvolut seiner Passagenarbeit festhielt, in dieser Hinwendung zum historischen Materialismus als eine „Grundwissenschaft“ dienen. Die „große Philologie“, die überschreiten sollte, was mit der traditionellen Textkritik zu gewinnen war, konnte für ihn „nur vom Marxismus geübt werden“ (N11,6, GS V: 596).

Gramsci, der im November 1926 verhaftet wurde, nachdem Mussolini in einem Staatsstreich das italienische Parlament entmachtete und die Abgeordneten faktisch ihrer Immunität beraubte, war ähnlicher Überzeugung. In seinen Gefängnisheften, die er seit Januar 1929 führen konnte, plädierte Gramsci für eine „lebendige Philologie“, ausgestattet mit einem „kritischen ‚Inventar‘ aller Fragen, die vom Marxismus aufgeworfen worden sind:

² „In November Benjamin learned that Asja Lacis had collapsed in Moscow; it remains unclear whether this was due to a psychological disorder or a neurological one. He rushed to her side and arrived in Moscow on December 6. Although Lacis’s breakdown provided the immediate catalyst, Benjamin’s visit to Russia was motivated in the end by several complementary factors, personal, political, and professional.“ (Eiland u. Jennings 2014: 267).

Material, Hypothesen, Lösungsversuche usw.“ (Gef: H. 4, §9, 470)³ Die Philologie bildete für Gramsci und Benjamin in dieser Zeit der Brüche ein Instrument der Kritik, das sie sowohl in ihren Faschismusanalysen als auch in Fragen der Geschichtsschreibung und in ihrer Auseinandersetzung mit dem Marxismus zum Einsatz brachten. Beide Unternehmungen, Gramscis Gefängnishefte und Benjamins Passagenarbeit, sind bekanntlich Fragmente geblieben.⁴ Im Folgenden gilt das Hauptaugenmerk dem philologischen Grundimpuls, der ihnen zugrunde lag und, wie ich zeigen möchte, mit einer spezifischen Denkstruktur korrespondierte.

II

Gramsci und Benjamin teilten das Schicksal, dass sie, ganz im Gegensatz zu ihrer späteren Wirkung, zu ihren Lebzeiten über einen engeren Kreis hinaus kaum bekannt waren. Gramsci war „für die meisten Menschen, selbst für Kommunisten, bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs kaum mehr als ein Name“ (Hobsbawm 2012: 284), ganz zu schweigen von Benjamin, der - im Unterschied zu Gramsci - von Beginn an und aller zeitweisen Bemühungen zum Trotz ein Intellektueller ohne politischen Aktionsradius war. Das französische Exil drohte, die Wirkungsmöglichkeiten vollends einzuschränken. Darüber war sich Benjamin, dem sich im Sommer 1932 in Deutschland alle Publikationsmöglichkeiten zu verschließen begannen, schnell im Klaren: „Bei aller Fühlung, die ich mit der Materie jenes sprachlichen Lebens habe, ist der Standort, von welchem aus ich an die Dinge gehe, viel zu weit vorgeschoben, um dort noch in den Blickkreis eines Publikums zu fallen.“ (An Scholem, 10.12.1932, BGB IV: 149) Gramsci war zu diesem Zeitpunkt bereits nicht nur durch die Haft von der Außenwelt abgeschnitten, sondern geriet mit seiner Kritik an der Stalinisierung der KPI selbst unter seinen Mitgefangenen zunehmend in Isolation. Unter diesen Umständen gewann die Arbeit am Text eine

³ „Sarebbe utilissimo un ‘inventario’ critico di tutte le quistioni che sono state sollevate dal marxismo: materiale, ipotesi, tentativi di soluzione ecc.“ (Q.: 432).

⁴ Für Joseph Buttigieg ist der „Fragmentcharakter“ von Gramscis Gefängnisheften „zumindst teilweise der ‚philologischen‘ Methode ihrer Komposition geschuldet“ (1991: 25). Analog hat Irving Wohlfarth davon gesprochen, das Fragmentarische der Passagenarbeit sei ein Zug, der im Rückblick alle Schriften Benjamins kennzeichnet, insofern sie „als die versprengten Bruchstücke eines einzigen, werdenden, in ständigem Umbruch begriffenen Werks“ aufgefasst werden können, das ein „viel dichteres und zugleich lockeres Gewebe darstellt als das ‚Spinnennetz‘ (I, 207) philosophischer Systeme“ (Wohlfarth 2011: 252).

existenzielle Bedeutung. Galten Gramscis Texte vor der Haft neben seinen Theater- und Literaturkritiken noch vor allem tagespolitischen Interventionen, verwandelte sich nun die unmittelbare Funktion seines Schreibens: „Das Sichzusammennehmen im Geistigen verlangte nach der Schriftform. [...] Gramsci musste schreiben, um zu überleben.“ (Haug 2006: 159) Aus dem quälenden Bedürfnis, „etwas *für ewig*“ zu machen und sein „inneres Leben auf einen Punkt“ auszurichten (an Schucht, 19.3.1927, GGB II: 92)⁵, gingen die Gefängnishefte hervor. Als Benjamin 1933 vor dem deutschen Faschismus floh, versenkte er sich unter den prekären Bedingungen des Pariser Emigrationslebens in die Stoffmassen seiner Passagenarbeit.

Die Passagenarbeit, die Benjamin 1927 begann, sollte „sein eigenes bisheriges Denken samt den Prioritäten der damaligen und heutigen Intelligenz auf die Probe“ stellen (Wohlfarth 2011: 252). Sein Materialstudium verband er mit dem Ziel, die philologische Detailarbeit, die das ephemere Einzelmoment in Augenschein nimmt, mit der historisch-materialistischen Geschichtsschreibung zu vereinen. Von nun an kreisten nahezu alle Texte „um die halb verdeckte Sonne der Passagenarbeit“, die ihn nicht nur zwang, „sich in Reichweite der Bibliotheque Nationale aufzuhalten“, sondern wohl auch den entscheidenden Hinderungsgrund bildete, „Paris rechtzeitig zu verlassen“, bevor die Nazis einmarschieren sollten (Wohlfarth 2011: 252f.). Die Stoffsammlungen, die Benjamin noch in der Berliner Staatsbibliothek anzulegen begann und nun in der Pariser Nationalbibliothek erweiterte, umfassen eine kaum überschaubare Vielzahl von Quellen des 19. und 20. Jahrhunderts. Gramsci dagegen, der nur Zugang zur Gefängnisbibliothek hatte und für alles Weitere darauf angewiesen war, dass ihn seine Schwägerin Tanja Schucht mit Literatur versorgte, musste oft aus dem Gedächtnis zitieren. Es sei möglich, schrieb Gramsci, dass seine Notizen „Ungenauigkeiten, falsche Annäherungen, Anachronismen enthalten“, ja, dass „sich gerade das Gegenteil des Geschriebenen als wahr herausstellen könnte“, da er nicht alle Bücher zur Hand hatte (Gef: H.11, 1367)⁶. Für jemanden, der wie

⁵ „bisognerebbe far qualcosa *für ewig* [...]. Insomma, vorrei [...] occuparmi intensamente e sistematicamente di qualche soggetto che mi assorbisse e centralizzasse la mia vita interiore.“ (LC: 35).

⁶ „Le note contenute in questo quaderno [...] contengono certamente inesattezze, falsi accostamenti, anacronismi. Scritte senza aver presenti i libri cui si accenna, è possibile che

Gramsci „die Gewohnheit der strengen philologischen Disziplin“ pflegte und dadurch ein „Übermaß an methodischen Zweifeln“ hatte, musste diese Situation unerträglich sein (an Schucht, 3.8.1931, GGB III: 107)⁷. Aber Gramscis Philologie war – ähnlich wie diejenige Benjamins – keine bloße Buchwissenschaft. Ihr methodischer Zweck reichte darüber hinaus. Doch was konnte es heißen, von einer Philologie zu sprechen, die einzig vom Marxismus geübt werden konnte?

Auch für Marxisten musste es verrückt klingen, die Philologie, die sich als Wissenschaft der schriftlichen Überlieferung, der Literaturen und Sprachen über Jahrhunderte hinweg geformt hatte, als eine marxistische Grundwissenschaft in den Dienst zu nehmen. Karl Korsch, der neben Brecht und Lukács vielleicht den wichtigsten marxistischen Einfluss auf Benjamin ausüben sollte⁸, befand die Absicht, eine „besondere marxistische ‚Philologie‘“, zu gründen, für ebenso abwegig wie das Vorhaben, „eine neue, ‚marxistische‘ Mathematik“ erfinden zu wollen (1922: 169). Für ihn bedurfte die marxistische Kritik der politischen Ökonomie keiner Ergänzung, auch wenn ihm die Versuche, ihr eine Staats- und Rechtslehre beizustellen, schon weniger absurd vorgekommen waren. Für nötig befand er weder das eine noch das andere. Ähnlich urteilte der von Korsch verehrte Lehrer Gramscis, Antonio Labriola, wenn er die „Einseitigkeit“ der Philologie betonte, die sie für ihn als eine ‚Grundwissenschaft‘ ausschließen musste. Allerdings hob Labriola hervor, dass die Philologie, im Sinn einer textkritischen Spezialdisziplin, ein für die Geschichtswissenschaft unverzichtbares Hilfsmittel darstellt, denn immerhin konnte sie, zusammen mit anderen Disziplinen, dazu dienen, „die Beobachtungsmittel zu verfeinern“, Materialien zu sammeln und spezifische Methoden zu entwickeln, die „alle unerlässlich“ sind, „wenn wir auch nur irgendeinen Teil der Vergangenheit

dopo il controllo, debbano essere radicalmente corrette perché proprio il contrario di ciò che è scritto risulta vero.“ (Q.: 1365).

⁷ „l’abito di severa disciplina filologica [...] mi ha dato un’eccessiva, forse, provvista di scrupoli metodici.“

⁸ Howard Eiland und Michael W. Jennings sehen in Benjamins Bekanntschaft mit Korsch einen entscheidenden Wendepunkt einsetzen, der Benjamins Verhältnis zum Marxismus betraf: „never a dedicated student of Marx’s own writings, Benjamin was introduced to an advanced understanding of Marxism through his reading of Korsch. *Marxism and Philosophy* is one of the more often-cited works in the *Arcades Project*, and it played a significant role in Benjamin’s political stance generally“ (Eiland u. Jennings 2014: 465). Zu den Spuren, die Korsch in Benjamins Passagenarbeit hinterlassen hat, vgl. Loheit 2019.

rekonstruieren wollen“ (1896: 116). Doch erst der historische Materialismus erlaube, „Geschichtsbücher“ zu schreiben, „die nicht so vage und verschwommen sind wie die, welche die nur philologisch geschulten Schriftsteller mit all ihrer Gelehrsamkeit normalerweise zustande bringen“ (1897: 178). Die Kritik richtete sich gegen die politisch-ideologische Formation des ideengeschichtlich grundierten Entwicklungsdenkens, das die bürgerliche Historiographie dominierte. Labriola forderte, mit dem „methodischen Irrtum“ Schluss zu machen, die Geschichte der Literatur oder die Geschichte der Philosophie in „selbstständige Dinge“ zu verwandeln. Das rein philologische Interesse verführt schließlich dazu, „die Dichter, die Redner und die Philosophen der verschiedenen Epochen“ von der Welt, in der sie lebten, zu isolieren und in „jene eigenständige Reihenfolge“ eintreten zu lassen, die „ein in gelehrter Zusammenstellung sorgfältig redigiertes Register bietet“ (1897: 244f.).

Die trockene Gelehrsamkeit, die der traditionellen Philologie anhaftete, war auch Gramsci zuwider: „wer liest Dante mit Liebe? Die vertrottelten Professoren, die aus Dichtern oder Schriftstellern eine Religion machen und befremdliche philologische Riten zelebrieren.“ (An Schucht, 1.6.1931, GGB I: 97)^{9,10} Die Philologie hat für ihn, nicht anders als für Labriola, zunächst einen rein instrumentellen Wert. Wie Korsch vergleicht er sie mit der Funktion, die den „mathematischen Wissenschaften“ und der formalen Logik zukommt. Aber so, wie die „Arbeitsinstrumente und -werkzeuge einen eigenen Wert und eine eigene Bedeutung besitzen“, so haben auch die Instrumente der Philologie eine „eigene Geschichte“ und können „angereichert“ werden (Gef: H.11, §42, 1452)¹¹. Gramsci geht es, die eigenen Methoden reflektierend, zunehmend darum, „die Sphäre der Philologie, wie sie traditionell verstanden wird, [zu] erweitern“, und zwar durch eine

⁹ „chi legge Dante con amore? I professori rimminchioniti che si fanno delle religioni di un qualche poeta o scrittore e ne celebrano degli strani riti filologici.“ (LC: 153).

¹⁰ Vgl. Benjamins Kritik an der „kulturgeschichtlichen Anschauungsart“, die er mit den Neukantianern Heinrich Rickert und Wilhelm Windelband verband und als „Laiendienst an einem Kult“ zurückwies, „in dem die ‚ewigen Werte‘ nach einem synkretistischen Ritus zelebriert werden“ (1931, GS III: 285f).

¹¹ „Una funzione analoga è quella delle scienze matematiche. Concepita come valore strumentale, la logica formale ha un suo significato e un suo contenuto [...] così come hanno un loro valore e un loro significato gli strumenti e gli utensili da lavoro. [...] Così la logica formale ha un suo sviluppo, una sua storia, ecc.; può essere insegnata, arricchita ecc.“ (Q.: 1461).

„empirische Zusammenstellung praktischer Beobachtungen“, der die Funktion eines Leitfadens zukommen sollte (Gef: H.11, §25, 1423)¹². Das Wort „Philologie“ erhält dabei den Status einer Metapher, die für die Nähe zum Material, für intellektuelle Gewissenhaftigkeit und Kohärenzbildung steht. Aber im Unterschied zu Benjamin verlangte die Arbeitsweise, die Gramsci mit seinem „absoluten Historizismus“ verband, „sich von jedem Überrest von Transzendenz und Theologie auch noch in ihrer letzten spekulativen Verkörperung“ zu befreien (Gef: H.10I, §8, 1240ff)¹³. Für Benjamin aber verbot es sich, die Geschichte „grundsätzlich atheologisch zu begreifen“, wengleich sie auch nicht „in unmittelbar theologischen Begriffen“ geschrieben werden dürfe (N8,1, GS V: 589). Dazu fügt sich der berühmte Satz: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben.“ (N7a,8, GS V: 588).

III

Benjamin hielt die Theologie vor allem dort für zuständig, wo der „Text den absoluten historischen Gegenstand“ bildet, die philologischen Gegenstände und ihre „Fixiertheit“ aber konfrontierte er mit der „ungemeine[n] Flüchtigkeit des historischen Gegenstands“, der im Text nicht aufgeht (GS V: 1251). Der „Kommentar zu einer Wirklichkeit“, den Benjamin geben wollte, verlangte schließlich „eine ganz andere Methode als der zu einem Text“ (O⁰,9, GS V: 580), wenn auch die „Rede vom Buch der Natur“ darauf hinweist, „dass man das Wirkliche wie einen Text lesen kann“ (N4,2, GS V: 580). Susan Buck-Morss hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Absicht, die Wirklichkeit *wie* einen Text zu lesen, die Erkenntnis ihrer Differenz voraussetzt. Der metaphysische Anspruch, den Benjamin formulierte, weist für sie auf die philosophische Problematik, die seine Arbeiten von Beginn an durchzog (Buck-Morss 1993: 292). Aber die „geschichtsphilosophischen Kategorien“, mit denen Benjamin auch nach seiner ‚materialistischen Wende‘ operierte, mussten für ihn, aufgeklärt durch den historischen Materialismus, „allesamt auf den

¹² „[allargare] la sfera della filologia come è intesa tradizionalmente [di] una compilazione empirica di osservazioni pratiche“ (Q.: 1429).

¹³ „[liberarsi] da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa“ (Q.: 1226).

Indifferenzpunkt“ getrieben werden: „Keine geschichtliche Kategorie ohne ihre naturale Substanz, keine naturale ohne ihre geschichtliche Filterung.“ (0°, 80, GS V: 1034)

Auf den ersten Blick scheint Benjamins Absicht, etwas zu schaffen, das Rolf Tiedemann im Rückblick als „materiale Geschichtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts“ bezeichnet hat (GS V: 11), mit Gramscis Projekt unvereinbar. Gramsci befand sich im erklärten Gegensatz zu jeder Art von Geschichtsphilosophie. Benjamins „Probe auf das Exempel“, „wie weit man in geschichtsphilosophischen Zusammenhängen konkret sein kann“ (an Scholem, 23.4.1928, BGB III: 386), wäre für ihn wohl ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Nicht auszuschließen ist, dass Benjamin selbst, wie die Herausgeber seiner Schriften vermutet haben, großer werdende Zweifel an einer geschichtsphilosophischen Konstruktion hatte, die dem eigenen, historisch-materialistischen Maßstab entsprochen hätte. Doch der Kritikcharakter, den seine späten Schriften tragen, zeigt wesentliche Züge einer theoretischen Grammatik, auf die auch Gramsci – im Anschluss an Labriola – marxistische Philosophie verpflichtete.¹⁴ Die „Erfahrung“, die ihr zugrunde liegt, „kann nicht schematisiert werden; sie ist die Geschichte selbst in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und Vielfalt“ (Gef: H. 11, §25, 1423)¹⁵. Um diese Erfahrung machen zu können, bedarf es einer Philologie, deren Horizont über den gedruckten Buchstaben hinausreicht.

Wenn Joseph Buttigieg sagen konnte, dass Gramscis „Theorie und Praxis philologischer Kritik [...] *als solche* einen hochwertigen Beitrag zur Ausarbeitung einer anti-dogmatischen Philosophie der

¹⁴ Wenn Labriola forderte, die Dinge, statt sie „von außen“ zu betrachten, „in der Immanenz ihres eigenen Prozesses“ zu untersuchen (1896: 127), dann findet die „Philosophie der Praxis“ in Benjamin einen Verbündeten. Brecht rühmte er bekanntlich dafür, „unsere Zustände“ bloßzulegen, indem er „anstatt sie von außen [...] einzurennen“ - „dialektisch sie sich kritisieren, ihre verschiedenen Elemente logisch gegeneinander sich ausspielen“ zu lassen (1931, GS II: 526). „Die Position und die Argumente des Gegners realistisch zu verstehen und zu bewerten (und bisweilen ist der Gegner das gesamte Denken der Vergangenheit), bedeutet gerade, sich aus dem Gefängnis der Ideologien (im schlechten Sinn von blindem ideologischem Fanatismus) befreit zu haben, das heißt, sich auf einen ‚kritischen‘ Standpunkt zu stellen, den einzig fruchtbaren in der wissenschaftlichen Forschung.“ (Gramsci, Gef: H.10II, §24, 1276) / „Comprendere e valutare realisticamente la posizione e le ragioni dell'avversario (e talvolta è avversario tutto il pensiero passato) significa appunto essersi liberato dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore, di cieco fanatismo ideologico), cioè porsi da un punto di vista «critico», l'unico fecondo nella ricerca scientifica.“ (Q.: 1263).

¹⁵ „L'esperienza su cui si basa la filosofia della praxis non può essere schematizzata; essa è la storia stessa nella sua infinita varietà e molteplicità“ (Q.: 1428).

Praxis“ ist (1991: 26), so gilt das nicht minder für Benjamins Arbeiten. Beide, Gramsci und Benjamin, verwehren sich gegen eine zum System erstarrte Philosophie und widmen sich stattdessen der konkreten, ‚mikrologischen‘ Analyse des geschichtlichen Materials. Ihre Durchführung verlangt, was Gramsci als „integrale Philosophie“ bezeichnete. Die philologische Kritik gehört zu ihrem Kernelement. Ihr kommt die Funktion zu, nicht dem Vorgedachten der philosophischen Systeme, sondern der Instruktion des geschichtlichen Materials zu folgen, an dem sich die Theorie entzünden soll. „Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium“, heißt es bereits im Gründungsdokument des Geschichtsmaterialismus: Die Theorie hat „für sich, getrennt von der Geschichte, durchaus keinen Wert“, sie kann kein „Rezept oder Schema“ vorgeben, „wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können“ (Marx u. Engels, 1845 / 46, MEW 3: 27). Aus diesem Grund ziehen die Versuche, eine systematische Philosophie, eine – wie in Gestalt des Dialektischen Materialismus – vom Geschichtsprozess abgekoppelte Methodologie des Marxismus zu konstruieren, sowohl Benjamins als auch Gramscis Kritik auf sich: Die Zweiteilung der marxistischen Philosophie, hier dialektischer, dort historischer Materialismus, weisen beide als Rückfall in den „metaphysischen Materialismus“ zurück.¹⁶ Die integrale Philosophie, die Gramsci als Philosophie der Praxis bezeichnete, duldet kein System, das den geschichtlichen Gegenständen übergestülpt werden kann. „Abgetrennt von der Theorie der Geschichte und der Politik, kann die Philosophie nur Metaphysik sein, während die große Errungenschaft in der Geschichte des modernen Denkens, die von der Philosophie der Praxis repräsentiert wird, gerade die konkrete Vergeschichtlichung der Philosophie und ihre Identifikation mit der Geschichte ist.“

¹⁶ Benjamin spricht 1929 vom „metaphysische[n] Materialismus Vogtscher und Bucharinscher Observanz“ (GS II: 309), und zwar im Zusammenhang seiner Kritik am „Substanzmonismus“, der den dezisionistischen und daher idealistischen Akt voraussetzt, „sich dogmatisch für ‚Materie‘ als unhistorische, ungesellschaftliche Kategorie der Substanz“ zu entscheiden (Baehrens 2014: 169). Gramsci kritisiert Bucharins *Gemeinverständliches Lehrbuch* (1922), weil es die „Philosophie der Praxis“ zu einer „Soziologie“ des metaphysischen Materialismus“ gemacht habe: „Die Philosophie des *Gemeinverständlichen Lehrbuchs* (die in ihm impliziert ist) kann als ein positivistischer Aristotelismus bezeichnet werden, eine Anpassung der formalen Logik an die Methoden der physikalischen und Naturwissenschaften.“ (Gef: H.11, §14, 1399f) / „La filosofia del *Saggio popolare* (implicita in esso) può essere chiamata un aristotelismo positivisticò, un adattamento della logica formale ai metodi delle scienze fisiche e naturali.“ (Q.: 1402f).

(Gramsci, Gef: H.11, §22, 1421)¹⁷ Gramsci und Benjamin reagierten mit ihren Texten auf eine geschichtliche Situation, in der die historische Bildungsarbeit der fortschrittlichen Parteien in ihren Augen „die enge Fühlung mit den wissenschaftlichen Aufgaben des historischen Materialismus“ (Benjamin 1937, GS II: 472) verloren hatte und diesen selbst „auf ein mechanisches Formelwerk“ schrumpfen ließ, „das den Eindruck macht, die ganze Geschichte in der Tasche zu haben“ (Gramsci, Gef: H. 11, § 25, 1423)¹⁸. Dagegen erhält die Philologie den Status einer Prüfungsanstalt, die jede Art von Theoriebildung vor das Gericht des historischen Materials stellt, gegen das sie sich nicht verselbständigen darf. Ihr kommt dabei zugleich die Aufgabe zu, die unterdrückte Vergangenheit mit ihren Mitteln der historisch-kritischen Rekonstruktionsarbeit aufzudecken, wodurch sich der „Begriff des Historisch-Kritischen ins Unabgeschlossen-Geschichtliche der sozialen Bewegungen und ihrer Kämpfe“ wendete (Haug 2004: 383).

Dass Benjamins Kritik der Zweiten Internationale, die der dadurch gegebenen Notwendigkeit materialistischer Bildungsarbeit wenig Aufmerksamkeit geschenkt hatte, derjenigen Gramscis ähnelt, ist kein Zufall. „Da sich der Fortschritt in der Geschichte nicht automatisch einstellt, ist ‚materialistische Bildungsarbeit‘ – ein Wissen, das ‚Zugang zur Praxis‘ verschafft – unerlässlich.“ (Buck-Morss 1993: 349) Die historisch-kritische Haltung, die über diesen Weg vom durchs Aufklärungsdenken geschulden Rationalismus und Historismus zu der mit Marx verbundenen Sozialkritik führt, ist der gemeinsame Boden, auf dem Benjamin und Gramsci ihre Philologie entwickeln. Die integrale Philosophie, in der sich philologische Kritik und Geschichte gegenseitig durchdringen, sorgt für jene „Spannung zwischen Erkenntnis und Praxis“, deren Abwesenheit Benjamin in der vom „positivistischen Philologiebegriff der Scherer-Schule“ bestimmten Germanistik seiner Zeit beklagte: Die „eklektische Germanistik“, die ihre Stoffe ideengeschichtlich präparierte, war in seinen Augen „durch und durch unphilologisch“, da sie, statt die historische Funktion des literarischen Materials zu untersuchen, „heilige Haine mit Tempeln

¹⁷ „Scissa dalla teoria della storia e della politica, la filosofia non può essere che metafisica, mentre la grande conquista nella storia del pensiero moderno, rappresentata dalla filosofia della praxis è appunto la storicizzazione concreta della filosofia e la sua identificazione con la storia.“ (Q.: 1426).

¹⁸ „un formulario meccanico che dà l'impressione di avere tutta la storia in tasca“ (Q.: 1428).

zeitloser Dichter“ konstruierte (1931, GS III: 288f.). Demgegenüber insistiert Benjamin auf die Geschichtlichkeit der Literatur und ihrer Verhältnisse – nicht im Sinn einer Kunde historischer Daten, sondern im Sinn ihrer geschichtlichen, die Produktionsmittel und gesellschaftliche Produktionsweise umfassenden Materialität. „Nur eine Wissenschaft, die ihren musealen Charakter aufgibt, kann an die Stelle der Illusion Wirkliches setzen.“ (ebd.: 288) Das bedeutete auch, nicht vor allem die ins Pantheon der ‚hohen Kultur‘ aufgenommene und dort zum Bildungsgut verdinglichte Literatur in Augenschein zu nehmen, sondern sich der Analyse der zu ihrer Zeit weit verbreiteten populären Massensliteratur zu widmen, einschließlich der Arbeits-, Kommunikations- und Erinnerungsverhältnisse, in denen sie entsteht und gelesen wird. Wie Gramsci interessiert Benjamin daher in erster Linie „die geologische Struktur des Buchgebirges“, nicht so sehr die „Aussicht auf Gipfeln“ (1929, GS IV: 620).

Entscheidend sind die Gesichtspunkte, unter denen beide ihr Studium der Literatur organisierten. Dass man auch „aus einer Rübe Blut gewinnen“ kann, setzt voraus, die politisch-kulturelle Dimension des literarischen Marktes ins Blickfeld zu rücken: „Welche Gefühle und Gesichtspunkte machen diesen Ramsch so erfolgreich“, fragt sich Gramsci, warum ist „gerade diese Literatur die meistgelesene und meistgedruckte“ (an Schucht, 22.4.1929, GGB II: 234)¹⁹? Die „Andacht zum Unbedeutenden“, die Benjamin als „den Geist wahrer Philologie“ bezeichnete (1932, GS III: 366), korrespondiert dabei mit Gramscis Forderung, sich dem philologischen Studium der „besonderen Tatsachen im Sinne definierter und präziserer ‚Individualitäten‘“ zu widmen (Gef: H.7, §6, 864)²⁰. Von hier führt der Weg direkt auf das Feld der Hegemonietheorie, die mit Gramscis Begriff einer „lebendigen Philologie“ zusammenfällt. Die lebendige Philologie erschließt sich das „innerste (produktiv-ökonomische) Leben der Masse selbst“, um „durch den kollektiven Organismus, durch ‚aktive und bewusste Mitbeteiligung‘, durch ‚Mit-Leidenschaftlichkeit‘, durch Erfahrung der unmittelbaren Einzelheiten“ den „Prozess der Standardisierung der populären Gefühle [...] zu einem bewussten und kritischen“

¹⁹ „perché questa letteratura è sempre la più letta e la più stampata? [...] quali sentimenti e punti di vista sono rappresentati in questi libricci, per piacere tanto?“ (LC: 100).

²⁰ „La ‘filologia’ è l’espressione metodologica dell’importanza dei fatti particolari intesi come ‘individualità’ definite e precisate.“ (Q.: 856).

machen und dadurch den Weg aus der Subalternität bahnen zu können (Gef: H.11, §25, 1424)²¹.

IV

Adornos Beobachtung, dass Benjamins Denken sich „nicht im Bereich der Begriffe abspielte“, sondern „den gedanklichen, geistigen Gehalt gerade begriffslosen, konkreten Momenten“ entriss (1940: 177), trifft zweifellos auch auf das Denken Gramscis zu. Dass Gramsci, wie Klaus Bochmann bemerkt hat, seiner ganzen „Denkstruktur“ nach „zeitlebens Philologe“ gewesen ist und mit seinem „philologisch-sprachwissenschaftlichen Herangehen“ eine Arbeitsweise verfolgte, die von Beginn an interdisziplinär angelegt war, macht ihn – bei allen Unterschieden – zu einem Wahlverwandten (1999: 171). Die Gegenstände und Methoden sind im besten Sinne ‚undiszipliniert‘, sie bewegen sich nicht innerhalb der Grenzlinien akademischer Disziplinen, sondern zwischen ihnen und über sie hinaus, diszipliniert einzig dadurch, was sie ihre „philologische Haltung“ nannten. Ihre Arbeiten entspringen dem Impuls einer historisch-kritischen Forschung, die sich in keinem Formalismus erschöpft. In der „Durchdringung von historischer und kritischer Betrachtung“ (Benjamin 1931, GS III: 289) entwickeln sie politische Sprengkraft. Die Textsammlungen, die Benjamin und Gramsci hinterlassen haben, sind „programmatisch außerhalb der universitären Welt angesiedelt“ und entstanden in einer historischen Situation, in der „die paradoxe Freiheit des Ungeschütztseins“ zur Produktionsbedingung ihrer „innovativen Schreibprojekte“ gehörte (Wagner 2015: 230f). Ohne Zweifel hat die akademische Welt heute von der Interdisziplinarität ihres Denkens gelernt. In der von jener Überschreitung disziplinärer Grenzen inspirierten „kulturellen Wende“ der Literaturwissenschaften hat Terry Eagleton zuletzt die Gefahr einer umfassenden Entprofessionalisierung gesehen. Ihn beunruhigt, dass „Leute, die darauf geeicht sind, einen reichen Reim oder einen Daktylus zu erkennen, sich auf einmal über das postkoloniale

²¹ „Con l'estendersi dei partiti di massa e il loro aderire organicamente alla vita più intima (economico-produttiva) della massa stessa, il processo di standardizzazione dei sentimenti popolari da meccanico e casuale [...] diventa consapevole e critico. La conoscenza e il giudizio di importanza di tali sentimenti [...] avviene da parte dell'organismo collettivo per 'compartecipazione attiva e consapevole', per 'con-passionalità', per esperienza dei particolari immediati“ (Q.: 1430).

Subjekt, den sekundären Narzissmus oder die asiatische Produktionsweise verbreiten“, und er gibt zu bedenken, es sei „vielleicht unklug, zu glauben, dass jemand, der sich auf eine Wissenschaft von der Subjektivität [...] versteht, auch am besten gerüstet ist, die Embleme der Hell’s Angels oder die Semiotik des Einkaufszentrums zu entziffern“ (2009: 57). Doch das Problem, das Eagleton beklagt, ist wohl nicht die mangelnde Bindung ans Fach, sondern der Mangel an philologischer Disziplin. Wenn Foucault die Frage nach der „Treue“ zum Text als uninteressant zurückwies, weil etwa die Anerkennung dem nietzscheschen Denken gegenüber einzig darin bestehen könne, „dass man es benutzt, verzerrt, misshandelt und zum Schreien bringt“ (1976: 47), dann steht die Möglichkeit von Kritik überhaupt auf dem Spiel. Kritik, die es ernst meint und ernst genommen will, ist auf Philologie angewiesen.

Die Haltung, die Benjamin und Gramsci einnahmen, befindet sich im schroffen Gegensatz zu derjenigen, die etwa Louis Althusser in seinen Konfessionen verteidigen zu müssen glaubte. Für ihn stand die „rhetorische Überzeugungskraft“ über der Forschung, solange sie nur dazu befähigte, „eine Abhandlung zu ‚machen‘ und mein Unwissen, wie es sich gehört, unter einer apriorischen Behandlung von egal welchem Gegenstand zu verbergen“ (zit. n. Haug 2013: 685).²² Gramscis und Benjamins Arbeitsweise zehrt von einer anderen Ethik. Aus „Texten um einer These willen mehr herausholen, als die Texte wirklich aussagen“, ist für Gramsci eine zu verurteilende Sache, denn „verdienen Nachlässigkeit und Inkompetenz nicht eine Sanktion, wenigstens eine intellektuelle und moralische Sanktion, wenn schon keine gerichtliche“ (Gef: H.6, §198, 847)²³? Wer sich aus Subalternität befreien will, muss daran interessiert sein, sich mit dem nötigen Realismus auszustatten, auf redliche Weise auch mit dem Argument des Gegners umzugehen und auch die unerfreulichen Wahrheiten zur Kenntnis zu nehmen. Davon zehrt mithin die Erhaltung der

²² Vgl. Althusser im Original: „Mais je savais ‚faire‘ une dissertation et dissimuler convenablement mes ignorances sous un traitement *a priori* de n’importe quel sujet, et naturellement dans l’ordre d’un bon exposé universitaire, avec tout le suspens théorique désirable, que pour jamais m’avait enseigné Jean Guittou.“ (Althusser: 1992, 154).

²³ „Cioè far dire ai testi, per amor di tesi, più di quanto i testi realmente dicono. [...] ma la trascuratezza e l’incompetenza non meritano sanzione, almeno una sanzione intellettuale e morale se non giudiziaria?“ (Q.: 838).

eigenen Handlungsfähigkeit. Das „Ensemble objektiver Bedingungen“, unter denen gehandelt werden muss, sollte deshalb „mit Methoden der ‚Philologie‘ und nicht der ‚Spekulation‘ untersucht werden“, d.h. als „ein ‚Gewisses‘, das auch ‚wahr‘ sein wird, das aber vor allem in seiner ‚Gewissheit‘ untersucht werden muss, um als ‚Wahrheit‘ untersucht zu werden“ (H.10I, §8, 1241)²⁴. „Die ‚Erfahrung‘ des historischen Materialismus“, notierte Gramsci an anderer Stelle, „ist die Geschichte selbst, das Studium der besonderen Tatsachen, die ‚Philologie“ (H.7, §6, 864)²⁵. Abkürzungen sind ausgeschlossen. Für Benjamin musste die Philologie „nicht allein um ihrer Resultate willen“, sondern „eben als solche“ in eine „Konstruktion eingesenkt werden“, deren „Fluchtlinien“ von der eigenen historischen Erfahrung gebildet werden; sie erlaubt es, den „Gegenstand in der historischen Perspektive“ zu fassen (an Adorno, 9.12.1938, BGB VI: 380). Die Theorie musste hinter das Material zurücktreten. Der Text ist das Entscheidende. Aber nicht der geschriebene Text, sondern der „Text der Wirklichkeit“, der sich in seinem „unabgeschlossenen, unsystematischen, fragmentarischen“ Dasein nur demjenigen erschließt, der sich den „philologischen Blick“ zu eigen macht: „die Methode, die Gramsci im Hinblick auf zu schreibende Texte über diesen Text angemessen scheint, [ist] eins mit ihrem Gegenstand“ (Borek 1991: 34 u. 38). Sache und Methode schließen sich zusammen, wo die philologische Kritik die traditionelle Sphäre der Buchgelehrsamkeit überschreitet und sich der historischen Materialität der Texte zuwendet.²⁶ Benjamin artikulierte diesen Zusammenschluss in der für ihn typischen Motivik jüdischer Theologie: „Die historische Methode ist eine philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. ‚Was nie geschrieben wurde, lesen‘ heißt es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Historiker.“ (GS I: 1238) Gramsci und Benjamin waren solche Leser.

²⁴ „[Il concetto di struttura deve essere concepito] come l'insieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della 'filologia' e non della 'speculazione'. Come un 'certo' che sarà anche 'vero', ma che deve essere studiato prima di tutto nella sua 'certezza' per essere studiato come 'verità'.“ (Q.: 1226).

²⁵ „L'esperienza' del materialismo storico è la storia stessa, lo studio dei fatti particolari, la 'filologia'.“ (Q7§6: 856).

²⁶ Daher ist das „Verweilen“ für Benjamin „die Haltung des wirklichen Philologen, der auch seinerseits, wie Goethe, wiederum vom Naturforscher, es gesagt hat, den Phänomenen sich innigst identisch macht“ (1932, GS III: 344).

Bibliographie

Adler, Caroline (2019), „Anschaulich‘, nicht theoretisch bereichert. Walter Benjamins *Moskau*-Aufsatz“, in: Frank Voigt, Nicos Tzanakis Papadakis, Jan Loheit u. Konstantin Baehrens (Hg.), *Material und Begriff. Arbeitsverfahren und theoretische Beziehungen Walter Benjamins*, Hamburg: Argument-Verlag, 81-101

Adorno, Theodor W. (2003), *Zu Benjamins Gedächtnis* (1940), Gesammelte Schriften, hgg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 20.1, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 169-170

Althusser, Louis (1992), *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits Autobiographiques*, hgg. v. Institut Mémoires de l'édition contemporaine, Paris: Stock

Baehrens, Konstantin (2014), „Mediale ‚Organisierung‘ des ‚Leibraums‘ durch ‚zweite Technik‘. Zu Walter Benjamins ‚anthropologischen Materialismus‘“, in: Marc Berdet u. Thomas Ebke (Hg.), *anthropologischer materialismus & materialismus der begegnung. Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjain und Louis Althusser*, MoMoBerlin, Philosophische KonTexte, Berlin: xenomoi, 163-188

Benjamin, Walter (1995-2000), *Gesammelte Briefe*, hgg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz, 6. Bde., Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag (zit. BGB)

-: (1972-1989), *Gesammelte Schriften*, 7 Bde., hgg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag (zit. GS)

-: (1927-1940), „Das Passagen-Werk“, in: GS V

-: (1929), „Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz“, in: GS II, 295-310

-: (1929), „Dienstmädchenromane des vorigen Jahrhunderts“, GS IV, 620-622

-: (1931), „Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft“, in: GS III, 283-90

-: (1931), „Was ist das epische Theater?“, GS II, 519-539

-: (1932), „Faust im Musterkoffer“, in: GS III, 340-346

-: (1932), „Strenge Kunstwissenschaft. Zum ersten Bande der ‚Kunstwissenschaftlichen Forschungen‘“, in: GS III, 363-369

-: (1937), „Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker“, in: GS II, 465-505

Bochmann, Klaus (1999), „Philologie‘ und ‚Übersetzung‘ als sozialwissenschaftliche Methoden bei Antonio Gramsci“, in: ders., *Lebendige Philologie. Studien zur Soziolinguistik, Gesellschaftstheorie und zur Wissenschaftsgeschichte der Romanistik*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 169-79

Borek, Johanna, „Gramsci: Ein Philologe liest den fragmentarischen Text der Wirklichkeit“, in: *Zibaldone* 11, Mai 1991, 30-39

Buck-Morss, Susan (1993), *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag

Buttigieg, Joseph A., „Gramscis Methode“, in: *Das Argument* 185, 33. Jg., 1991, H.1, 9-26

Eagleton, Terry (2009), *Was ist Kultur? Eine Einführung*, München: C.H.Beck

Eiland, Howard, u. Michael W. Jennings (2014), *Walter Benjamin. A Critical Life*, Cambridge (Mass.) und London: Belknap Press of Harvard University Press

Fiori, Giuseppe (1979), *Das Leben des Antonio Gramsci*, a. d. Ital. v. Renate Heimbucher u. Susanne Schoop, Berlin: Rotbuch Verlag

Foucault, Michel (1976), *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault. Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*, Berlin: Merve

Gramsci, Antonio (1971), *Lettere dal carcere*, Turin: Einaudi (zit. LC)

-: (1975), *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Turin: Einaudi (zit. Q.)

-: (1992), *Briefe 1908-1926. Eine Auswahl*, Wien-Zürich: Europaverlag (zit. Briefe)

-: (1994ff.), *Gefängnisbriefe*. Kritische Ausgabe in vier Bänden, hgg. v. Ursula Apitzsch, Peter Kammerer, Aldo Natoli u. Mimma Paulesu Quercioli, Berlin und Hamburg: Argument-Verlag (zit. GGB)

-: (1991-2002), *Gefängnishefte*, kritische Ausgabe in 10 Bde., hgg. v. Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug u. Peter Jehle, Hamburg: Argument-Verlag (zit. Gef)

Gumbrecht, Hans Ulrich (1997), *In 1926: Living on the Edge of Time*, Cambridge (Mass.) und London: Harvard University Press

Haug, Wolfgang Fritz (2004), „historisch-kritisch“, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6/I, Hamburg: Argument-Verlag, 375-394

-: (2006), *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, erw. Ausg., Hamburg: Argument-Verlag

-: (2013), „Ist es einfach, im Marxismus Philosoph zu sein?“, in: *Das Argument* 304, 55. Jg., H. 5, 671-88

Hobsbawm, Eric (2012), *Wie man die Welt verändert. Über Marx und den Marxismus*, a. d. Engl. v. Thomas Atzert u. Andreas Wirthensohn, München: Carl Hanser Verlag

Hildermeier, Manfred (2016), *Die Sowjetunion 1917-1991*, 3. Aufl., Berlin-Boston: DeGruyter

Kershaw, Ian (2016), *Höllenssturz. Europa 1914-1949*, a. d. Engl. v. Klaus Binder, Bernd Leineweber u. Britta Schröder, München: Pantheon Verlag

Korsch, Karl (2017), „Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung“ (1922), in: ders., *Marxismus und Philosophie. Schriften zur Theorie der Arbeiterbewegung 1920-1923*, Gesamtausgabe, hgg. v. u. m. e. Einl. v. Michael Buckmiller, Hannover: Offizin Verlag

Labriola, Antonio (2018), „Vom historischen Materialismus“ (1896), in: *Drei Versuche zur materialistischen Geschichtsschreibung*, hgg. v. Wolfgang Fritz Haug, Berlin: Dietz Verlag, 85-171

-: (2018), „Unterhaltungen über Sozialismus und Philosophie“ (1897), in: *Drei Versuche zur materialistischen Geschichtsschreibung*, hgg. v. Wolfgang Fritz Haug, Berlin: Dietz Verlag, 172-270

Loheit, Jan (2019), „Benjamins Material. Oder der Stoff, aus dem die Wunschbilder sind“, in: Frank Voigt, Nicos Tzanakis Papadakis, Jan Loheit u. Konstantin Baehrens (Hg.), *Material und Begriff. Arbeitsverfahren und theoretische Beziehungen Walter Benjamins*, Hamburg: Argument-Verlag, 261-85

Marx, Karl, u. Friedrich Engels (1990), *Die deutsche Ideologie* (1845 /46), Marx-Engels-Werke, Bd. 3, hgg. v. IML beim ZK der KPdSU und. v. IML beim ZK der SED, Berlin/DDR: Dietz Verlag (zit. MEW)

Wagner, Birgit (2015), „Denken (und Schreiben) in Netzwerken. Antonio Gramsci, Walter Benjamin und Antonio Machado“, in: Udo Göttlich, Lothar Mikos, Rainer Winter (Hg.), *Die Werkzeugkiste der Cultural Studies. Perspektiven, Anschlüsse und Interventionen*, Bielefeld: transcript, 223-41

2020

Politisierung zwischen den Zeilen. Betrachtungen zum politisierenden Charakter der Schreibweisen von Walter Benjamin und Antonio Gramsci / Politicization Between the Lines: Remarks on the Agitational Character of Walter Benjamin's and Antonio Gramsci's Writing Modes

Matthias Schmidt

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Schmidt, Matthias, Politisierung zwischen den Zeilen. Betrachtungen zum politisierenden Charakter der Schreibweisen von Walter Benjamin und Antonio Gramsci / Politicization Between the Lines: Remarks on the Agitational Character of Walter Benjamin's and Antonio Gramsci's Writing Modes, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 140-156.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/12>

Politisierung zwischen den Zeilen. Betrachtungen zum politisierenden Charakter der Schreibweisen von Walter Benjamin und Antonio Gramsci / Politicization Between the Lines: Remarks on the Agitational Character of Walter Benjamin's and Antonio Gramsci's Writing Modes

Abstract

The writings of Walter Benjamin and Antonio Gramsci have often been compared with each other because of their similar appearance and their seemingly analogous methods. Both authors' corpora challenge the idea of linear writing and can rather be described as fragmentary, rhizomatic networks which keep developing their ideas and notions with every reader trying to synthesize their elements. This article examines these typical modes of writing regarding their specific political impact on their readers. I will therefore reconstruct Benjamin's and Gramsci's understanding of the political intellectual, in order to subsequently contrast the functional structure of their texts. While Benjamin's approach to montage prompted him to make political use of irritating ellipses, Gramsci's approach aimed at gradually sharpening the notions developed, to broaden the philosophical basis of a common political consciousness.

Keywords

Gramsci, Benjamin, Brecht, Prison Notebooks, Politization, Intellectuals, Montage, Living Philology

***Politisierung zwischen den Zeilen.
Betrachtungen zum politisierenden Charakter
der Schreibweisen von
Walter Benjamin und Antonio Gramsci***

Matthias Schmidt

Die folgende, durchaus mit Absicht schematisch ausfallende Parallelektüre der Schreibweisen von Walter Benjamin und Antonio Gramsci verfolgt das Ziel, die so besonderen – fragmentarischen, prozessualen, netzwerkartigen¹, rhizomatischen – Textverfahren beider Autoren daraufhin zu befragen, inwieweit die Form und Funktionsweise ihres Schreibens in den frühen 1930er-Jahren mit ihrem Verständnis von intellektueller Wirksamkeit korrespondiert. Es wird dabei weniger darum gehen, akribische Detaillektüren für Spezialist*innen zu liefern, als vielmehr den metaphorischen Raum zu vermessen, der sich zwischen den konzeptuellen Schreibformen beider Autoren eröffnet. In einem ersten Schritt werden hierfür Grundzüge des politischen Anspruchs an die jeweiligen Schreibprojekte rekonstruiert. Darauf aufbauend frage ich anschließend, wie die funktionale Gestaltung der Schriften Benjamins und Gramscis diesen Auffassungen von politischer Wirksamkeit zuarbeitet oder gar gerecht wird. Diese Parallelektüre versteht sich als eine *unterscheidende Annäherung*, die hoffentlich auf indirektem Wege dazu beiträgt, die umfangreichen und divergierenden Voraussetzungen wie auch die konkreten Schreibweisen beider im Lichte des jeweils anderen zusätzlich zu konturieren.

Den Ausgangspunkt für die folgenden Betrachtungen bildet die Beobachtung, dass die textuellen Verfahren von Benjamin und Gramsci trotz aller Differenzen hinsichtlich ihres Kontextes, ihrer zu erwartenden Wirksamkeit und ihrer philosophischen

¹ Vgl. die erhellende Untersuchung von Wagner, Birgit: Denken (und Schreiben) in Netzwerken: Antonio Gramsci, Walter Benjamin und Antonio Machado. In: Göttlich, Udo (Hg.): *Die Werkzeugkiste der cultural studies. Perspektiven, Anschlüsse und Interventionen*. Transcript (Cultural studies), Bielefeld 2001: S. 223-243.

Voraussetzungen überraschend viele Ähnlichkeiten, geteilte Motive und funktionale Verwandtschaften aufweisen. Eines dieser Motive war für die anhaltende Rezeption beider Werkkomplexe zu einem hohen Grad mitverantwortlich, wie die folgenden, einander gegenübergestellten Zitate veranschaulichen. In beiden Passagen geht es um die absichtsvolle Kalkulation der eigenen Falsifizierbarkeit als schreibender Theoretiker, der versucht, das Bewusstsein des eigenen Korrekturbedürfnisses in seine mithin provisorische Vorgehensweise zu integrieren. Das erste Zitat stammt von Walter Benjamin, der in einem berühmt gewordenen Brief an seinen Jugendfreund Gershom Scholem im April 1931 über sein argwöhnisch beäugtes Verhältnis zu Bertolt Brecht schreibt:

»Es fällt mir doch im *Traume* nicht ein, Unfehlbarkeit, ja auch nur Richtigkeit in anderm Sinne, als dem des notwendig, des symptomatisch, des produktiv Falschen von ihr zu behaupten.«²

Dieses »ihr« bezieht sich hier auf Benjamins eigene, zuvor ausdrücklich als »prekär« bezeichnete Situation und die daraus resultierende Notwendigkeit, sich in einer an Brecht orientierten Weise als politischer Kritiker nicht nur zu betätigen, sondern sich auch öffentlich entsprechend zu deklarieren. Dieser Kontext verrät sogleich, dass das »produktiv Falsche« an dieser Haltung für Benjamin einen konzeptuellen Hintergrund hat, insofern eine exponierte intellektuelle Position immerhin dazu geeignet ist, Denkprozesse anzustoßen und sich – ganz praktisch verstanden – im Diskurs produktiv berichtigen zu lassen. Die vorausgesetzte, ja notwendige Falschheit seiner künstlerisch-politischen Positionierung erweist sich damit als Bestandteil eines vor allem erkenntnisbezogenen Kalküls, dem es um Debatte, um gegenseitige Korrektur und Provokation zu tun ist.

Ganz anders gelagert ist der Fall beim zweiten Zitat, einer Passage, die Antonio Gramsci vermutlich nur rund ein Jahr später in sein 12. Gefängnisheft notiert, bevor er damit beginnt, die historische Entwicklung der Intellektuellen in unterschiedlichen Ländern zu skizzieren:

² Benjamin, Walter, *Gesammelte Briefe*. Sechs Bände. Hg. v. Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995-2000, Band 4, S. 24. Nachfolgend zitiert unter Sigle GB.

Ich werde auf die sofort ins Auge springenden Unterschiede bei der Entwicklung der Intellektuellen in einer ganzen Reihe von Ländern, wenigstens den bedeutendsten, hinweisen mit dem Vorbehalt, daß diese Beobachtungen überprüft und vertieft werden müssen (im übrigen müssen alle die Anmerkungen lediglich als Anregungen und Gedächtnisstützen betrachtet werden, die zu überprüfen und zu vertiefen sind)³.

Ähnliche Vorbehalte, ja richtiggehende Warnungen finden sich auch an anderen Stellen, beispielsweise als Präambel zu Heft 11, wo ausdrücklich davon die Rede ist, dass die nachfolgenden Inhalte »nach der Kontrolle radikal korrigiert werden müssen, weil sich gerade das Gegenteil des Geschriebenen als wahr herausstellen könnte.«⁴ Auf den ersten Blick scheint es, als wäre das kalkulierende Bewusstsein einer Richtigkeit in Etappen, einer den prekären Umständen geschuldeten Provisorität, das hier zum Ausdruck gebracht wird, strukturell verwandt. Zugleich ist bereits auf den zweiten Blick klar, dass sich Gramscis Vorbehalte in keinerlei Nähe zu einer produktiven Falschheit rücken lassen, die auf politisch wirksame, ja aufklärerische Provokation im Sinne Bertolt Brechts aus sein könnte, und das nicht nur, weil seine Texte dafür hätten publiziert werden müssen. Um die vielen notwendigen Vorbehalte, die eine solche Parallelisierung auf den Plan ruft, etwas systematischer einzuholen, werde ich nun in zwei Schritten vorgehen. Zunächst werde ich einige grundlegende Begriffe von Benjamins Intellektuellenverständnis der späten 1920er- und frühen 1930er-Jahre skizzieren, um diese mit Gramscis Bemerkungen zu den Intellektuellen im 12. Gefängnisheft abzugleichen. Die dadurch deutlich werdenden Differenzen sind dann wiederum geeignet, in einem zweiten Schritt die eingangs anvisierte Parallelisierung der Schreibweisen unter diesem Gesichtspunkt zu unternehmen.

I

Nachdem für Benjamin das Thema der Politik Ende der 1910er-Jahre vor allem ein metaphysisch zu behandelnder Gegenstand war

³ H12, §1, S. 1507. „Accennerò le differenze che saltano subito agli occhi nello sviluppo degli intellettuali in tutta una serie di paesi, almeno le più notevoli, con l'avvertenza che queste osservazioni dovranno essere controllate e approfondite (d'altronde, tutte queste note devono essere considerate semplicemente come spunti e motivi per la memoria, che devono essere controllati e approfonditi)“ (Q., S. 1524).

⁴ H11, S. 1367. „[È] possibile che dopo il controllo, debbano essere radicalmente corrette perché proprio il contrario di ciò che è scritto risulti vero.“ (Q., S. 1365)

– wovon noch der wirkmächtig gewordene Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« von 1921 zeugt, der wohl der einzige abgeschlossene Überrest dieses theoretischen Vorhabens blieb –, erfolgte seine praktische Politisierung im Zuge seiner publizistischen Tätigkeiten schrittweise und in direkter Relation zu der zunehmenden Öffentlichkeit, die er nach dem unfreiwilligen Verzicht auf eine akademische Laufbahn erreichte. Doch trotz dieses wachsenden politischen Selbstverständnisses hat Benjamin die eigene Rolle des politisch engagierten Intellektuellen niemals explizit erörtert, geschweige denn eine klar profilierte Position bezogen – er vermeidet ja, wie innerhalb der Benjamin-Forschung stets betont wird, das Wort »Ich« in allen seinen Texten systematisch. Aus seinen Kritiken, Rezensionen und Aufsätzen ab 1925 lassen sich jedoch Andeutungen und Abgrenzungen ablesen, die die Bausteine dafür liefern, um sein Intellektuellenverständnis im Kontext der Weimarer Debattenlage weitestgehend zu rekonstruieren. In der Forschung existieren diesbezüglich verschiedene Interpretationen, je nachdem, welche seiner Äußerungen betont werden, bzw. wie die Publikationsorte gewichtet werden. Benjamins eigene, grundsätzliche Einschätzung seiner »linken Außenseiterstellung«⁵ zeigt bereits, dass er sich in die öffentlichkeitswirksamen Debatten nicht effektiv einmischte, wie sie etwa in der *Linkskurve* ausgetragen wurden. Vielmehr wirkt bei ihm noch eine metaphysisch-sprachphilosophische Auffassung weiter, die jegliche politische Einflussnahme vom Kommunikationsmodell einer argumentativen Überzeugung, im Sinne einer Übertragung von Sinneinheiten, ablehnt. Ein bekanntes Zitat aus der *Einbahnstraße*, das sich nicht ohne Grund eine weitere Selbsterläuterung versagt, fasst dies in die Formel: »Überzeugen ist unfruchtbar.«⁶ Für Benjamin besteht jedenfalls eine echte politische Agitation niemals darin, inhaltliche oder emotionale Motive zu transportieren, vielmehr wird diese auf eine Ebene der indirekten, impliziten Kommunikation verlagert. Die Hintergründe dieser Überzeugung sind so komplex wie voraussetzungsreich und lassen sich bis in die

⁵ Benjamin, Walter (1927), *Moskauer Tagebuch*. In: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. Band VI, S. 292–409, hier S. 358. Nachfolgend zitiert unter der Sigle GS.

⁶ Benjamin, Walter (1928), *Einbahnstraße*. GS IV.1, S. 83–148, hier S. 87.

Jugendschriften Benjamins zurückverfolgen⁷, sie zielen aber allesamt darauf ab, dass Benjamin den Menschen nicht als ein selbsttransparentes, intentionales und rein rationales Subjekt verstehen möchte, dem dann nur die richtigen Motive eingespeist werden müssen, um entsprechende politische Überzeugungen hervorzurufen. Es gilt seines Erachtens vielmehr, eigene Denkprozesse anzustoßen, die dann zu tiefsitzenden, substanziellen, mithin moralisch gefestigten Überzeugungen führen können. Und solche lassen sich nicht direkt vermitteln, sondern bestenfalls auf indirekte Weise herausfordern, anregen, ja, um ein beliebtes Bild Benjamins aufzugreifen: aussähen.

Dieser spekulative subjekt- und sprachphilosophische Unterbau äußert sich im Kontext der öffentlichen Debatte jedoch im Kleid damals frequenter Begriffe. Für die schematische Gegenüberstellung dieses Beitrags greife ich hier drei markante Züge seines Verständnisses heraus:

1. *Distanz zwischen Intellektuellen und Wirksamkeit*

Benjamin geht von einem unüberbrückbaren Abstand zwischen ‚den‘ Intellektuellen (jeglicher politischer Ausrichtung) und ‚dem‘ ihm einzig möglichen Subjekt der Geschichte, dem Proletariat, aus. 1929 formuliert er, dass jedweder Versuch, Anschluss an dieses zu finden, bestenfalls »die Mimikry der proletarischen Existenz« bedeuten könne, »ohne darum im mindesten der Arbeiterklasse verbunden zu sein.«⁸ Verantwortlich sieht er hierfür weniger die ökonomischen Unterschiede als vielmehr ein unverlierbares Bildungsprivileg, das ‚die‘ Intellektuellen auszeichne und unweigerlich deproletarisiere. Dies bedeutet jedoch auch, dass es für Benjamin keine Möglichkeit gibt, im Namen der Arbeiterklasse oder für die Arbeiterklasse zu denken oder zu sprechen, wobei – ein veritabler Dialog *mit* den Arbeitern interessanterweise im Zuge der Debatte gar nicht erwogen wird.

2. *Skepsis gegenüber einem Führungsanspruch – der Intellektuellen, doch auch von Parteien als solchen*

⁷ Für einen diesbezüglichen Überblick vgl. Steiner, Uwe, *Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen*. Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL) 25.2. (2000), 48–92, hier 49–55.

⁸ Benjamin, Walter (1929), *Bücher, die übersetzt werden sollten*. GS III, 174–182, hier 175.

Wiederholt bringt Benjamin Skepsis gegenüber der Auffassung zum Ausdruck, wonach abstrakte, spezialisierte Erkenntnisse oder abstrakte, theoretische Erklärungsmodelle ein Mitspracherecht der Intellektuellen rechtfertigen könnten.⁹ Diese Auffassung richtet sich gegen jegliche Form des direkten Aktivismus, wie sie für Benjamin vor allem Kurt Hiller repräsentierte¹⁰, wie auch gegen eine politische Führungsrolle, die sich auf präskriptive Ideale oder Zielsetzungen beruft. Genau genommen ist diesem Verständnis zufolge aber jegliche parteimäßige Organisation, die genau durch eine solche Zielvorstellung geeint wird, eine intellektuelle Anmaßung, sofern sie nicht unmittelbar aus der Klasse der – und Benjamin verwendet den Ausdruck 1930 – »Subalternen«¹¹ erwächst. Ein jeglicher auf intellektueller Kontemplation beruhender Erklärungsansatz, der politisch wirksam werden sollte, erscheint ihm noch 1934 als eine »unfruchtbare Prätension auf Menschheitslösungen«, deren »bescheidene Perspektive« unweigerlich auf »totale Systeme«¹² hinauslaufen müsse. Damit lehnt er genau genommen auch humanistische Leitvorstellungen ab, sofern sie sich als positiv formulierte Utopien äußern. Indirekt lässt sich aus dieser Verweigerung einer projektiven, anleitenden Utopie auch seine mit Brecht geteilte Hoffnung auf eine Revolution erklären, die er als qualitativen Sprung verstand, der nicht kausal aus den vorher herrschenden Zuständen abgeleitet werden könnte – daher war die Revolution auch nicht durch Programme zu antizipieren oder evolutionär zu erreichen.¹³

3. *Prinzipielle Begrenztheit und Perspektivität der Erkenntnis*

Unerwartet vehement insistiert Benjamin zudem auf der Berücksichtigung der Tatsache, dass die unverlierbare Positionalität und partikuläre Sichtweise eines jeden Intellektuellen aktiv reflektiert werden müsse. Das Expertentum, das aus der gesellschaftlichen Differenzierung folgt, ermöglicht es seiner Meinung nach gerade *nicht*, einen belastbaren und politisch brauchbaren Blick auf die Wirkungszusammenhänge innerhalb der

⁹ Vgl. die differenzierte Darstellung in Benjamin, Walter (1933), *Zum gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers*. In: GS II-2, S. 776–803, hier: S. 782–784.

¹⁰ Benjamin, Walter (1932), *Der Irrtum des Aktivismus. Zu Kurt Hillers Essaybuch »Der Sprung ins Helle«*. In: Gesammelte Schriften III, 350–352.

¹¹ Benjamin, Walter (1930), *Ein Außenseiter macht sich bemerkbar*. In: GS III, 219–225, hier: 224.

¹² Benjamin, Walter, Brief an Werner Kraft vom Juli 1934. GB 4, 467.

¹³ Wizisla, Erdmut (2004), *Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 272.

politischen Öffentlichkeit und der gesellschaftlichen Organisation zu entwickeln. Aus diesem Grund geht Benjamin davon aus, dass Intellektuelle nur in einer kooperativen Form zu brauchbaren Einsichten gelangen können. Diese sind maßgeblich davon abhängig, dass sich alle Beteiligten gemäß ihrer Expertise gegenseitig kritisieren und aneinander konstruktiv weiterentwickeln. Eine solche kollaborierende kritische Reflexionseinheit erhoffte er sich ganz konkret aus seiner Zusammenarbeit mit Brecht ab 1929, im Zuge derer er diese Vorstellung als ein Erkenntnismodell entwirft, das sich selbst im Prozess korrigiert und legitimiert.¹⁴

An dieser Stelle wird bereits deutlich, in welche Richtung das Zitat vom »produktiv Falschen« auszulegen ist: Als eine grundsätzliche, epistemisch verankerte Skepsis gegenüber einer positiv formulierbaren Einsicht in das gesellschaftliche Ganze, dem – wenn überhaupt – nur über Hilfskonstruktionen beizukommen ist. Versucht man diese zu skizzieren, so kann man resümieren, dass Benjamins Vorstellung von intellektuellem Engagement in einer »indirekten Wirkung« besteht, die sich auf eine Einflussnahme innerhalb der vermeintlich eigenen Klasse, die bürgerlichen Intellektuellen, beschränkt. Zudem verfährt diese nicht über argumentative Motive und positive Erklärungsmodelle, sondern über eine Reflexion der eigenen Mittel und Voraussetzungen, ökonomisch, sprachlich und medientechnisch.¹⁵ Dies bedeutet für Benjamin vor allem eine beständige Auseinandersetzung mit den medialen Umwälzungen, wie sie im technisch avancierten Theater, im Rundfunk und im Film beobachtbar sind. Da er davon ausgeht, dass diese medialen »Apparate« den größten indirekten Einfluss auf die Überzeugungen der Massen nehmen, ist es ihm ein vorrangiges Anliegen, dessen Mittel zu erkennen und für die Politisierung der anderen Intellektuellen zu gebrauchen. Und dies sollte eben nicht

¹⁴ Vgl. hierzu das theoretisch schier überambitionierte Zeitschriftenprojekt *Krisis und Kritik*, das selbst ein praktisch erprobtes Modell dieser Auffassung abgeben sollte. Es scheiterte nicht zuletzt an der Unfähigkeit der beteiligten Akteure, sich einer Direktive der kooperativen, depersonalisierten Schreibweise unterzuordnen. Zentrale Referenztexte sind Brecht, Bertolt (1929/1930), *Entwurf zu einer Zeitschrift »Kritische Blätter«*. In: Bertolt Brecht Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. Band 21, 330–331; Benjamin, Walter (1931), Memorandum zu der Zeitschrift »Krisis und Kritik«, GS VI, S. 619–621. Wizisla 2004, S. 77–80.

¹⁵ Vgl. die programmatischen Schlusspassagen von Benjamins Besprechung von Siegfried Kracauers *Die Angestellten*: Benjamin (1930), S. 225.

von einzelnen, sondern von sich gegenseitig regulierenden Gruppen geleistet werden.

Vereinfacht ausgedrückt: Benjamins ideale Arbeitsgruppe hofft auf eine Revolution, die sie aber nur aus größter Distanz befördern kann: Indem die Verfahrensweise anderer Intellektueller beeinflusst wird, die wiederum eine größere Nähe zur Arbeiterklasse haben – um so aus großer Entfernung mitzuwirken. Eine souveräne Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse und deren intentionale Veränderung schließt Benjamin aus verzahnten philosophischen Beweggründen jedoch aus.

Angesichts dieser sehr spezifischen Auffassung liegt es nahe, in Gramscis Verständnis, das aus der gelebten Erfahrung der politischen Praxis hervorgeht, das diametrale Gegenteil zu vermuten. Umso interessanter erscheint mir dabei der Umstand, dass jedoch eine unerwartete Nähe in manchen Detailfragen bestehen bleibt. Doch zunächst möchte ich die schematisch rekonstruierte Position Benjamins anhand dreier kurzer Entgegnungen aus Gramscis Perspektive näher konturieren:

1. *Nähe statt Distanz*

Bekanntlich formuliert Gramsci den Intellektuellenbegriff unabhängig von einer Klassendichotomie und erweitert ihn dahingehend, dass alle gesellschaftlichen Gruppen ihre eigenen Intellektuellen hervorbringen. Die bekannte Formulierung, wonach alle Menschen Intellektuelle seien, aber nicht alle Menschen die Funktion von Intellektuellen in der Gesellschaft erfüllen,¹⁶ erlaubt

¹⁶ Vgl. H12, §1, S. 1500 (Q., S. 1516). Gramscis Differenz zu Benjamins Distanzverständnis könnte kaum klarer hervortreten, als es die folgende Passage aus Gefängnisheft 11, §12, S. 1377 nahelegt: »Eine neue Kultur zu schaffen bedeutet nicht nur, individuell ›originelle‹ Entdeckungen zu machen, es bedeutet auch und besonders, bereits entdeckte Wahrheiten kritisch zu verbreiten, sie sozusagen zu ›vergesellschaften‹ und sie dadurch Basis vitaler Handlungen, Elemente der Koordination und der intellektuellen und moralischen Ordnung werden zu lassen. Daß eine Masse von Menschen dahin gebracht wird, die reale Gegenwart kohärent und auf einheitliche Weise zu denken, ist eine ›philosophische‹ Tatsache, die viel wichtiger und ›origineller‹ ist, als wenn ein philosophisches ›Genie‹ eine neue Wahrheit entdeckt, die Erbhof kleiner Intellektuellengruppen bleibt.« (,Creare una nuova cultura non significa solo fare individualmente delle scoperte ›originali‹, significa anche e specialmente diffondere criticamente delle verità già scoperte, ›socializzarle‹ per così dire e pertanto farle diventare base di azioni vitali, elemento di coordinamento e di ordine intellettuale e morale. Che una massa di uomini sia condotta a pensare coerentemente e in modo unitario il reale presente è fatto ›filosofico‹ ben più importante e ›originale‹ che non sia il ritrovamento da parte

es ihm, den nur scheinbaren Gegensatz zwischen Proletariat und »Intelligenz«, der auch für Benjamin vorausgesetzt bleibt, von vornherein auszuhebeln. Stattdessen kommen ganz andere Differenzierungskategorien ins Spiel: das Stadt-Land-Gefälle, unterschiedliche ideologische Herkunftsgruppen, unterschiedlich wirksame Beteiligungen an hegemonialen Auseinandersetzungen, institutionelle Anbindungen u.s.w. Auch funktionale Abstufungen der Kategorie des Intellektuellen werden formulierbar, wie etwa der »traditionelle« und der »organische Intellektuelle« oder »spezialisierte« und »integrale Intellektuelle«.¹⁷ Alle diese Konzepte werden von der Voraussetzung ermöglicht, dass eine prinzipielle Nähe der Intellektuellen zu ihrer gesellschaftlichen Gruppierung bestehen *muss*, sodass sie genau für diese Gruppe wirksam werden können. Und mehr noch: Die Nähe zu dieser Gruppe bzw. zu den »Einfachen«,¹⁸ wie Gramsci schreibt, wird für ihn zum Signum einer gelingenden Intellektualität, die sich nicht durch Spezialisierung, sondern durch Kommunizierbarkeit, mithin durch Breitenwirksamkeit, Verständlichkeit und praktische Wirksamkeit auszeichnet.

2. *Organisation und Führungsanspruch sind notwendig*
Wiewohl auch Gramsci, erneut in nur scheinbarer Nähe zu Benjamin, eine abstrakte Führungsrolle »der« Intelligenz ausschließt, gelangt er zu einem diametral anderen Schluss als dieser, der mit seiner politischeren Biografie zusammenhängen mag: Anders als der nach und nach politisierte Publizist Benjamin fordert Gramsci schlichtweg keine abstrakte, sondern eine konkrete Führungsrolle der Intellektuellen, die er als Übergangsstadium im Kampf gegen Unterdrückung für notwendig erachtet.¹⁹ Das langfristige Ziel ist

di un «genio» filosofico di una nuova verità che rimane patrimonio di piccoli gruppi intellettuali.“ Q., S. 1377f.)

¹⁷ Vgl. H11, §12, S. 1382ff. (Q., S. 1383ff.)

¹⁸ Vgl. H11, §12, S. 1382: »Es handelt sich deshalb darum, eine Philosophie auszuarbeiten, die, indem sie bereits eine Verbreitung oder Verbreitungstendenz besitzt, weil sie mit dem praktischen Leben verbunden und ihm implizit ist, zu einem erneuerten Alltagsverstand wird, der Kohärenz und der Kraft der individuellen Philosophien: dazu kann es nicht kommen, wenn nicht ständig das Erfordernis des kulturellen Kontakts mit den »Einfachen« verspürt wird.« („Si tratta pertanto di elaborare una filosofia che avendo già una diffusione, o diffusività, perché connessa alla vita pratica e implicita in essa, diventi un rinnovato senso comune con la coerenza e il nerbo delle filosofie individuali: ciò non può avvenire se non è sempre sentita l'esigenza del contatto culturale coi „semplici““, Q., S. 1382f.)

¹⁹ Der spezialisierte Intellektuelle bildet für Gramsci eine Übergangsphase ab, die historisch bedingt ist (H11, §12, S. 1385), aber letztlich von dem Ziel, einen »moralisch-intellektuellen Block« zu errichten (1384; „un blocco intellettuale-morale“, Q., S. 1385), abgelöst wird.

zwar eine generelle Anhebung des reflektierten Selbstverständnisses aller Menschen, doch zuvor wird jegliche gesellschaftliche Organisationsleistung von Gramsci als eine genuin intellektuelle Errungenschaft gewertet. Daher dienen ihm nicht abstrakte Zielvorstellungen als Feindbild, sondern elitäre, ineffektive Versuche, die allgemeine Kritikfähigkeit zu erhöhen bzw. die politische Befreiung voranzutreiben. Und anders als Benjamin, der eine politische Agitation über diskrete, transparente Motive prinzipiell vermeiden möchte, sieht Gramsci genau darin ein notwendiges Etappenziel, das bei weitem noch nicht erreicht ist. Denn Aufgabe der Philosophie ist für ihn ja ein Prozess der Reflexion und Selbstverständigung, um die eigenen Motive durch kohärente Erklärungsmuster abzusichern. Zwar ist ihm nur zu bewusst, dass das wirkmächtige, »konkret[] bestehende[] Denken[]«²⁰ in sich meist alogisch ist²¹, seine kritische Reflexion des »Alltagsverstands« zielt aber gerade deshalb auf eine fortschreitende Durchsetzung mit und Untermauerung durch plausible Erklärungsmuster ab. Rationalität gerät bei Gramsci zu einem Motor der gesellschaftlichen und individuellen Errungenschaft, die in einer systematisch abgesicherten Entscheidungsgrundlage für politisches Handeln zu sehen ist.

3. *Perspektivität ist ein Übergangsstadium*

Auch hinsichtlich der perspektivischen Einsichtsfähigkeit spezialisierter Intellektueller zieht Gramsci erneut konträre Schlüsse zu Benjamin: Zwar geht auch er davon aus, dass jegliche politisch relevante, geistige Arbeit nur im Verband folgenreich werden kann, doch hat dies nicht mit einer komplexen wechselseitigen, epistemischen Absicherung zu tun, sondern damit, die in der Praxis erprobten Einsichten zu einem effektiv wirksamen Moment des gelebten Lebens zu machen. Diese Zielvorstellung setzt per se kollektive Wirksamkeit voraus. Daher kann Gramsci ausdrücklich davon sprechen, dass die spezialisierte intellektuelle Arbeit sich in weiterer Folge selbst aufhebt, sobald sie zu einem »moralisch-intellektuellen Block«²² geworden ist. Doch auch aus einem anderen Grund bildet Benjamins Einwand, der sich auf präskriptive Ideale, Motive oder Einsichten bezieht, für Gramsci kein Hindernis – ganz

²⁰ H 11, §12, S. 1382 („concreto pensiero esistente“, Q., S. 1383)

²¹ H 11, §12, S. 1389 (Q., S. 1391)

²² H 11, §12, S. 1384 („un blocco intellettuale-morale“, Q., S. 1385)

im Gegenteil. Er geht ausdrücklich davon aus, dass der Alltagsverstand in sich so heterogen und wenig kohärent ist, dass eine fugenlose, systematisch ausformulierte Utopie dort umso schwerer einsickern könnte:

Doch interessiert die Untersuchung besonders hinsichtlich der Volksmassen, die ihre Auffassung nicht so leicht ändern, und die sie auf jeden Fall niemals so ändern, daß sie sie in der sozusagen ›reinen‹ Form annehmen, sondern einzig und allein als mehr oder weniger heteroklitische und bizarre Kombination. Die rationale, logisch kohärente Form, die Vollständigkeit des Gedankengangs, die kein positives oder negatives Argument von einigem Gewicht vernachlässigt, hat ihre Bedeutung, ist aber bei weitem nicht entscheidend.²³

Um diese schematische und ausschnittshafte Gegenüberstellung zu resümieren, ließe sich ein doppelter Befund der grundlegendsten Differenzen festhalten: Erstens betrachtet Benjamin das gesellschaftliche Ganze als einen systematisch nicht einholbaren, sondern einen medialen und unübersichtlichen Zusammenhang, während Gramsci permanent von institutionellen und interpersonellen Beziehungen ausgeht, denen die intellektuelle Kritik sehr wohl beikommen kann. Zweitens operieren beide Denker von unvereinbaren Positionen aus: Benjamin reflektiert auf einer erkenntnis- und medientheoretischen Ebene und formuliert von dort aus vage Schlussfolgerungen in eine sehr indirekte politische Richtung. Demgegenüber reflektiert Gramsci erkenntnistheoretische wie erkenntnispragmatische Momente vom Standpunkt eines Gesellschaftstheoretikers und Politikers aus. Bildhaft gesprochen blicken beide Autoren in die Richtung des jeweils anderen, doch befinden sie sich auf sehr unterschiedlichem Terrain.

II

Wie lassen sich diese prinzipiellen Betrachtungen zum Engagement-Verständnis beider Autoren nun zur Untersuchung ihrer spezifischen Schreibweisen verwenden? Im Falle Benjamins,

²³ H 11, §12, S. 1388 („Ma la ricerca interessa specialmente per ciò che riguarda le masse popolari, che più difficilmente mutano di concezione, e che non le mutano mai, in ogni caso, accettandole nella forma ‚pura‘, per dir così, ma solo e sempre come combinazione più o meno eteroclita e bizzarra. La forma razionale, logicamente coerente, la completezza del ragionamento che non trascura nessun argomento positivo o negativo di un qualche peso, ha la sua importanza, ma è ben lontana dall’essere decisiva“, Q., S. 1390).

der gerade im Exil sehr unterschiedliche Textformate bedient hat, fällt auf, dass diese Überlegungen vor allem in jenen Arbeiten zum Tragen kommen, die ohne konkrete Publikationsaussicht verfasst und daher nicht durch Vorgaben jeglicher Art eingeschränkt wurden. Dies trifft vor allem auf die Arbeit an den *Passagen* und den *Kunstwerkaufsatz* zu. Während für das Großprojekt der *Passagen* mit dem Konvolut N gewissermaßen ein epistemologischer Beipackzettel mitgegeben wurde, der die konstellierende, fragmentarische, auf Montage und blitzhafte Erkenntnis abzielende Verfahrensweise des Textes umreißt, bedarf es beim *Kunstwerkaufsatz* einer akribischen Lektüre, um die ähnliche Konstruktion des Textes deutlich zu machen. Benjamin hat, wie aus dem Briefwechsel hervorgeht, seine Überlegungen zur Reproduzierbarkeit als Trabanten der *Passagen*-Arbeit verstanden, die erkenntnistheoretisch zwar analog funktionieren, jedoch einerseits politischer orientiert sind und andererseits nicht historisch, sondern gegenwartsdiagnostisch verfahren.²⁴ Was die Verfahrensweisen beider Texte jedoch gemeinsam haben, ist die Tatsache, dass, trotz aller Unterschiede, beide Texte auf eine massive Aufwertung der Rezipientinnen abzielen. Was im *Passagen*-werk eine geschichtsphilosophische und erkenntniskritische Intervention darstellt, wandelt sich im *Kunstwerkaufsatz* zum Versuch, den stattfindenden Medienwandel – als Signum der Gegenwart – auch als ästhetisch-politisch relevantes Phänomen zugänglich zu machen. Aufbauend auf den vorherigen Überlegungen zu Benjamins Intellektuellenverständnis überrascht es nicht, dass er sich im Jahr 1935 nicht zum Erstarken des sozialistischen und bürgerlichen Realismus und der Verteufelung der Avantgarde äußert, sondern sein Expertenwissen in die Waagschale wirft, um die auch politische Relevanz einer zeitgemäßen Medienbeherrschung und daraus abgeleiteter avantgardistischer Schreibtechniken zu betonen. Im Sinne seiner erstrebten *Wirkung aus der Distanz* richtet er sich damit an andere Schreibende, die er dadurch zu politisieren hofft, indem er einen Zusammenhang zwischen der montageaffinen Ästhetik des Films, der gewandelten Apperzeptionsbedingungen der Massen und der Möglichkeit einer antifaschistischen Ästhetik *behauptet*. Besonders bemerkenswert ist dabei aber, dass sich seine diagnostischen Aussagen zum Status des Kunstwerks und der sich

²⁴ Vgl. den Brief an Annemarie Blaupt ten Cate vom 24. November 1935, in: GB 5, S. 199.

verändernden Aisthesis wie auch den Produktions- und Rezeptionsbedingungen des Films in kein eindeutiges Verhältnis zum ausdrücklich prognostischen Gehalt seines Textes bringen lassen. Immerhin vergleicht Benjamin im einleitenden Abschnitt, der ausgerechnet von der Redaktion der Zeitschrift für Sozialforschung gestrichen werden sollte,²⁵ seine Analyse mit derjenigen der kapitalistischen Produktionsweise, wie sie Marx geliefert hat. Im Schlussparagrafen wiederum legt er nahe, dass die Schlüsse, die aus seinen Ausführungen zu ziehen seien, eine Antwort auf die Ästhetik des Faschismus seien – mit einem Schönheitsfehler: die genauen Schlüsse zu ziehen bleibt im Detail den Leser*innen überantwortet. Diese Technik, die eine Faktenlage präsentiert, ohne distinkte politische Schlussfolgerungen zu ziehen, lässt sich bis ins Detail verfolgen: Sie bedient sich nicht nur der politisierenden Klammer, die um die Analyse gelegt wird, sondern auch einer langen Reihe von Dichotomien, deren Glieder ebenfalls nicht immer eindeutig interpretiert werden können: Oftmals ist es nicht der fortschrittliche Film, der revolutionäres Potenzial birgt, sondern eben auch autoritäre Propaganda begünstigt – beispielsweise in der Analogie zwischen Filmstar und Diktator oder der Frage, wie Benjamins Theorem einer »Rezeption in der Zerstreuung« einzuordnen sei. Darüber hinaus bleiben etliche Begriffe unscharf und absichtsvoll uneindeutig, wozu als bekanntestes Beispiel die »Aura« zu rechnen ist, die in sich widersprüchlich bleibt und von Zeitgenossen höchstens als metaphorische Provokation aufgefasst werden konnte.²⁶ Etliche Überlegungen bleiben als unfertige Thesen in einem Status des »Halbzeugs«²⁷ – um mit Blumenberg zu sprechen –, sodass überhaupt davon ausgegangen werden muss, dass Benjamin zwar vom medientheoretischen Wert seiner einzelnen Überlegungen überzeugt war, die unaufgelöste Spannung der medialen Entwicklung seiner Gegenwart aber als eine offene Problemstellung etablieren wollte. In anderen Worten: Es ging

²⁵ Benjamin, Walter (1935–1940), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. In: Walter Benjamin: *Werke und Nachlaß*. Kritische Gesamtausgabe, Band 16, hg. v. Burkhardt Lindner. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 339f.

²⁶ Eine detaillierte Rekonstruktion dieser Lesart findet sich in Schmidt, Matthias (2020), *Versehrtes Erkennen*. Zur Refokalisierung von Theorie im Exil bei Walter Benjamin und Siegfried Kracauer. Würzburg: Königshausen & Neumann (erscheint im Herbst 2020), hier: Abschnitt II.4.

²⁷ Vgl. Blumenberg, Hans (1960), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 29.

diesem Schreiben nicht um eine Abhandlung, nicht um Agitation, sondern um eine Vorstufe, die als Diskursfeld inauguriert werden sollte. Die Hoffnung, die sich daran knüpfte, war, dass antifaschistische Propaganda auf der Höhe der technologischen Entwicklung diskutiert würde, und zwar unter den Intellektuellen selbst. Dass Benjamin keine Anleitung für eine solche Schreibweise ausformuliert, sie wohl aber vorführt – indem er eine provokante Problemstellung ausbreitet, die man durch Widerspruch und Einverständnis gleichermaßen fortdenkt –, entspricht seinem Verständnis intellektueller Wirksamkeit, die eben nur indirekt, klassen-intern und gewissermaßen epistemologisch erfolgt.

Der eigentlich politisierende Gehalt von Benjamins konstellierender Schreibweise liegt also buchstäblich zwischen den Zeilen, da er durch Auslassungen, Unschärfen, Ungereimtheiten und die vehemente Behauptung einer politischen Relevanz, die letztlich aber nirgendwo konkret festgemacht wird, erzeugt werden soll. Durch die Indienstnahme einer kritischen Rezeption, die das Unterfangen aufnimmt und gegebenenfalls durch Widerspruch fortsetzt, erfüllt sich zumindest theoretisch die Hoffnung darauf, das symptomatisch Falsche auch zu einem produktiv Falschen gemacht zu haben. Und von hier aus zeigt sich erneut der deutliche Abstand zu Gramscis Schreibweise, wie sie unter anderem im 12. Gefängnisheft zum Einsatz kommt. Selbstverständlich wären an dieser Stelle unzählige Beobachtungen anzuschließen, ich beschränke mich aber auf folgende drei Andeutungen:

Die *erste* grundlegende Differenz bezieht sich auf die erkenntnistheoretische Funktion und Fallhöhe der Montagetechnik bei Benjamin, von der sich kaum Spuren bei Gramsci finden lassen. Im Unterschied zu Benjamins Montagetechnik im Passagenwerk werden die Fragmente in den Gefängnisheften nicht erst durch gezielte Kontrastierung mit einer zusätzlichen, übergeordneten Bedeutung versehen, die sie erst durch diese spezifische Konstellation gewinnen. Gramscis Fragmente gewinnen ihre erweiterte Signifikanz eher im Verbund und in Interferenz mit thematisch verwandten Beobachtungen, die sich vielfältig überlagern, ergänzen, revidieren, korrigieren – kurz gesagt auf verschiedene Arten modifizieren. Dies freilich, ohne sich zu sehr auf die signifikanten Leerstellen zwischen den einzelnen Elementen zu kaprizieren. Es geht weniger um eine dialektische Spannungsladung zwischen den

einzelnen Teilen, als um ein beständiges Anbränden von Reflexionen und Reflexionsreihen, die sich zu keinem geschlossenen Ganzen fügen und dennoch auf Schärfung und Klarheit abzielen – und gerade so ihrem Gegenstand gerecht zu werden versuchen. Der emanzipatorische Anspruch liegt entsprechend in der konsequent durchgehaltenen politischen Analyse von ephemeren Ausschnitten der Alltagskultur, nicht in der gezielten und provokanten Ausparung ihrer politischen Konsequenzen.

Zweitens unterscheiden sich die impliziten Zeitachsen der beiden Schreibprojekte deutlich. Während Benjamins Technik des Konstellierens ein Mosaik oder Sternbild zusammenstellt, das dann kraft seiner inszenierten Synchronizität wirksam wird – er spricht ja wörtlich vom »blitzhaft[en]« Zusammentreten²⁸ – steht bei Gramsci eine deutliche Orientierung am Prozess der eigenen Gedankenentwicklung im Vordergrund. So erweist sich Heft 12 als eine leicht erweiterte Form dreier Paragraphen, die bereits in Heft 4 zur Geschichte der Intellektuellen und der Schul-Reform entwickelt wurden. Diese wiederum greifen eines der Hauptinteressen des Gesamtprojekts auf, wonach die Geschichte der Intellektuellen als eines der vier Grundthemen in Heft 1 festgehalten wird. Es ist bezeichnend, dass in der letzten Fassung, also jener von Heft 12, der Zusatz hinzukommt, der sich auf die Form der anvisierten Untersuchung bezieht:

Diese Untersuchung über die Geschichte der Intellektuellen wird nicht »soziologischer« Art sein, sondern wird Anlaß geben zu einer Reihe von Essays zur »Kulturgeschichte« und zur Geschichte der Politischen Wissenschaft. Es wird jedoch schwierig sein, einige schematische und abstrakte Formen zu vermeiden, die an die der »Soziologie« gemahnen: man muß deshalb die literarische Form finden, die am geeignetsten ist, damit die Ausführung »nicht-soziologisch« wird.²⁹

Wie Johanna Borek bereits 1991 herausgestrichen hat,³⁰ steckt in dieser Spielart des Essayistischen bereits ein guter Teil der

²⁸ Benjamin, Walter (1929–1940), GS V.1, S. 587.

²⁹ H 12 §1 S. 1499 („Questa ricerca sulla storia degli intellettuali non sarà di carattere ‚sociologico‘, ma darà luogo a una serie di saggi di ‚storia della cultura‘ (Kulturgeschichte) e di storia della scienza politica. Tuttavia sarà difficile evitare alcune forme schematiche e astratte che ricordano quelle della ‚sociologia‘: occorrerà pertanto trovare la forma letteraria più adatta perché l’esposizione sia ‚non-sociologica‘.“, Q., S. 1515)

³⁰ Borek, Johanna (1991), »Gramsci: Ein Philologe liest den fragmentarischen Text der Wirklichkeit«, in: *Zibaldone*, Nr. 11, 1991, 30–39.

methodischen Kritik, eine starre Systematik zu verweigern, vielmehr zahlreiche Perspektiven auszubreiten und in partieller Überlappung zu versammeln. Diese lesbar zu halten, wie es die Gefängnishefte tun, bleibt aber auf die diachrone Erschließung der einzelnen Texte und die schwebende Konstruktion der einzelnen Textstufen angewiesen, sodass sich ein komplexes Mischwesen aus Mosaik und Palimpsest bildet, das man auch als eine genetische Spielart des Essayismus beschreiben könnte.

Drittens erweist sich die stark voneinander abweichende Handhabung und Schärfung von Begriffen als ein wesentlicher Unterschied der beiden Schreibweisen. Während Benjamin gezielt überkommene Begriffe re-semantisiert, diese aber oftmals gar nicht oder auch absichtsvoll widersprüchlich definiert, sodass sie ihre Leserschaft selbst bei genauester Lektüre überfordern müssen, bemüht sich Gramsci – im Vergleich – stärker um eine fortschreitende Klärung, um Kohärenz und Verständlichkeit. Dies schließt selbstverständlich nicht aus, dass unterschiedliche Perspektiven auf Themenbereiche zu abweichenden begrifflichen Akzentuierungen führen können oder dass die stets in Bewegung befindliche Theorie sich teilweise selbst revidiert, Begriffe anders gewichtet, zuspitzt, im besten Falle: aneinander schärft. Im Gegensatz zur oftmals bewusst eingesetzten Unschärfe von Benjamins Begriffen, die eine intensive (und paradoxerweise posthume philologische Klärung nötig haben), erweist sich Gramscis Schreiben als ein umfangreicher Einblick in eine gedankliche Werkstatt, wo fortlaufend um begriffliche Trennschärfe gerungen wird. Es ist insofern bemerkenswert, dass Benjamin gerade den Einsatz eines – um mit ihm und Brecht zu sprechen – »plumpen Denkens«³¹ zum Instrument seiner sehr vermittelten politischen Wirksamkeit wählt.

Selbstverständlich wären hier noch viele weitere, vor allem aber an konkreten Details festzumachende Beobachtungen anzuschließen – und ich gehe davon aus, dass sich das Bild, wonach sich grundlegende Differenzen und unvermutete Ähnlichkeiten im Denken von Benjamin und Gramsci beständig überkreuzen, darin fortsetzen würde.

³¹ Benjamin, Walter (1935–1940), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. In: Walter Benjamin: *Werke und Nachlaß*. Kritische Gesamtausgabe, Band 16, hg. v. Burkhardt Lindner. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 238.

Ingo Pohn-Lauggas weist in seinem Beitrag zu diesem Band treffend auf die Figur des Chiasmus hin, die sinnbildlich die Überkreuzung von Politik und Erkenntnis bei Benjamin und Gramsci zum Ausdruck bringe. Vor dem Hintergrund der hier rekonstruierten Engagement-Auffassungen lässt sich dem noch hinzufügen, dass sich ein ähnliches Bild auch hinsichtlich der Frage der faktischen politischen Wirksamkeit wiederholt: Während Gramsci niemals damit rechnen konnte, dass seine grundlegenden Überlegungen publiziert würden und somit überhaupt praktische Konsequenzen im besten Sinne haben könnten, hat sich Benjamin, der sich zum engagierten Schreiben 1935 herausgefordert sah, auf epistemologische und medientheoretische Grundlagen zurückgezogen. Retrospektiv vereint werden beide durch den Willen, politische Wirkungen zu induzieren und diese grundlegend mit der eigenen Korrigierbarkeit zu verknüpfen. Benjamin bannte dies in einen Text, der fast wie ein *Lehrstück* funktionieren sollte, Gramsci blieb gezwungen zu hoffen, dass eines Tages doch eine Flaschenpost aus den Gefängnisheften geworden sein könnte, die aus dem Strom der Geschichte gefischt und fortgedacht werden könnte.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 13

2020

Practising Marxism: Towards a Dialogue between Luxemburg and Gramsci

Yohann Douet

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Douet, Yohann, Practising Marxism: Towards a Dialogue between Luxemburg and Gramsci, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 157-168.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/13>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Practising Marxism: Towards a Dialogue between Luxemburg and Gramsci

Abstract

This is a review by Yohann Douet of the volume *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels* (Paris: Éditions Kimé, 2018) edited by Marie-Claire Caloz-Tschopp, Antoine Chollet and Romain Felli and published in honour of the late André Tosel, distinguished philosopher and Gramsci scholar.

Keywords

Gramsci, Luxemburg, capitalist transformation, party, spontaneity

Practising Marxism : Towards a Dialogue between Luxemburg and Gramsci

Yohann Douet

Rosa Luxemburg and Antonio Gramsci have much in common.¹ Historically, they are both tutelary figures of the communist movements in their countries, particularly because of their heroic lives, and of their deaths caused by bourgeois and fascist repression. Theoretically, they both represent an open and creative Marxism. Nonetheless, their writings are intrinsically linked to class struggle, and as such must be distinguished from what Perry Anderson calls “Western Marxism”,² which is separated from political *praxis*. It is precisely because they have so much in common that it is particularly interesting to compare them, and to clearly understand their differences.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Antoine Chollet and Romain Felli have edited a collection of essays dedicated to Luxemburg and Gramsci, published in French in 2018.³ It is conceived as a homage to André Tsel, one of the most prominent Gramsci researchers in France and an important and creative Marxist philosopher in his own right, who left us in March 2017, at the age of 75.⁴ The book is based on a seminar directed by M-C. Caloz-Tschopp and A. Tsel. As such, it is made up of a large number of texts, somewhat different between them; it is not possible to summarize all of them,⁵ nor is it possible to study exhaustively here what Gramsci

¹ I would like to thank Ulysse Lojkin for important suggestions and critics.

² Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, London: New Left Books, 1976.

³ M-C. Caloz-Tschopp, Antoine Chollet and Romain Felli (eds), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris: Éditions Kimé, 2018, pp. 391.

⁴ The year before his death, André Tsel published his main work on Gramsci : *Étudier Gramsci. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste* (Paris, Kimé, 2016). It is the outcome of nearly fifty years of reflection on the thoughts and struggles of the Italian revolutionary. Sadly, it is not translated in English yet. On André Tsel’s work on Gramsci, see Antony Crézégut “Pour Tsel, un *Aufklärer* dans les *Holzwege* gramsciens”, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 372-403.

⁵ The volume is constituted of more than twenty papers. Two of them deal with the thought and work of André Tsel: the preface by Étienne Balibar, and a review of *Étudier Gramsci* by Isabelle Garo (“André Tsel, lecteur de Gramsci et penseur du présent”); a number of papers dealing with both Gramsci and Luxemburg (Umberto Bandiera, Jean-Numa Ducange, Frigga

and Luxemburg have in common, and what differentiates them.⁶ I will, rather, expound and discuss in this review paper three main issues concerning the comparison between Luxemburg and Gramsci that are addressed by the participants in this volume.

1. *On the history of capitalism: imperialism and assimilation*

André Tosei speaks of the “discovery” made by Luxemburg, and of the “gem” one finds in Gramsci.⁷ Luxemburg did indeed discover, especially in her economic masterpiece, *The Accumulation of Capital* (1913), that the reproduction of capitalism is possible only if “capitalism finds outside of itself non-capitalist societies, which can enter in the circuit” of accumulation (p. 72). Capitalism requires non-capitalist raw material sources, labour force and external demand and, for this reason, imperialism is a necessary consequence of capitalism. In order to reproduce, it has to expand, that is to push its own borders further and further by appropriating new territories and new populations. But once the whole world is subsumed by capitalist logic, a devastating crisis is to be expected.⁸ Then, imperialist violence will also be unleashed even in the metropolises of the capitalist centre.

That is what M-C. Caloz Tschopp names the “boomerang effect”.⁹ For this reason, the world, in all its parts, will be subjected

Haug, Federico Oliveri, and one of the two essays by André Tosei), others dealing mainly with Luxemburg (Marie-Claire Caloz-Tschopp, Zaïd Ben Saïd Cherni, Bob Jessop, Ilaria Possenti, Claudie Weil) and yet others mainly on Gramsci (Younès Ahouga, Andrea Egli, Fabio Frosini, Francesca Izzo, Stefan Kipfer, Pierre Musso, Raphaël Ramuz, Jean Robelin, and the second essay of André Tosei's). Finally, we find a review of Saul Benjamin's book (*Gramsci en Argentine, théoricien politique argentin*) by Andrea Egli. I give the table of contents of the book in *Annex of Appendix* to this paper.

⁶ For such studies, see: Luciano Amodio, “Rosa Luxemburg e Gramsci. Continuità e differenze”, *Il Politico*, 1986, vol. 51 (1), p. 83-94; Sevgi Doğan, “On the Intellectual Movement in Turkey Through Gramsci and Luxemburg”, *Las Torres de Lucca*, 2017, vol. 6 (11), p. 155-189; Daniel Egan, “Rosa Luxemburg and the Mass Strike: Rethinking Gramsci's Critique”, *Socialism and Democracy*, 2019, vol. 33 (2), p. 46-66; Guido Liguori, “Luxemburg e Gramsci: convergenze e divergenze di due pensatori rivoluzionari”, *Critica Marxista*, 2020/1, p. 29-40; Joel Wainwright, “Capital and Social Difference in Gramsci and Luxemburg”, *Rethinking Marxism*, 2019, vol. 31 (1), p. 20-41.

⁷ André Tosei, “Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci: face aux promesses et ambiguïtés de la démocratie”.

⁸ Even if the terms of “breakdown” (or “collapse”) is often used to describe Luxemburg's conception, this conception would be mainly developed after her death, notably by Henryk Grossman, *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System* (1929).

⁹ Marie-Claire Caloz-Tschopp, “Rosa Luxemburg: la découverte de l'effet boomerang de l'impérialisme et la liberté”.

to barbarism, unless revolutionaries prevail. Luxemburg formulated clearly this idea in 1915 with her famous phrase: “socialism or regression into barbarism”,¹⁰ but she had already expressed a similar idea at the end of the 1890’s.¹¹ It must be noted that his “boomerang effect” is not just a historical forecast : it was already active at the time when Luxemburg was writing, insofar as the catastrophe of imperialism was already present everywhere, as World War I clearly shows.¹² And in fact, as M-C. Caloz-Tschopp recalls, for Luxemburg “catastrophe” is the “mode of existence” of capitalism (p. 115). A long quote from Luxemburg is of the greatest interest on this matter:

What distinguishes imperialism as the last struggle for capitalist world domination is not simply the remarkable energy and universality of expansion but – and this is the specific sign that the circle of development is beginning to close – the return of the decisive struggle for expansion from those areas which are being fought over back to its home countries. In this way, imperialism brings catastrophe as a mode of existence back from the periphery of capitalist development to its point of departure. The expansion of capital which, for four centuries, had given the existence and civilization of all non-capitalist peoples in Asia, Africa, America and Australia over to ceaseless convulsions and general and complete decline, is now plunging the civilized peoples of Europe itself into a series of catastrophes whose final result can only be the decline of civilization or the transition to the socialist mode of production.¹³

¹⁰ See *The Crisis of Social Democracy*, written in prison in 1915 and published in 1916 under the pseudonym “Junius” (*Selected Political Writings*, New York, Monthly Review Press, 1971, p. 334). Michael Löwy writes in the volume that “the expression “socialism or barbarism” marks a turning-point in the history of Marxist thought” (p. 239) insofar as it refers to an epochal alternative, and suggests a partially contingent view of history. It is also a turning-point in Luxemburg’s thought, since before World War I, “parallel to her activist voluntarism, the determinist (economic) optimism of the theory of *Zusammenbruch*, the collapse of capitalism, victim of its contradictions”, was still present in her writings (*idem.*).

¹¹ For example, in “Verschiebungen in der Weltpolitik (Displacements in World Policy)” (*Leipziger Volkszeitung*, n° 59, March 13, 1899, in *Gesammelte Werke*, vol. 1/1, p. 361–365). In this article, she wrote explicitly that imperialism was about to reach its limitations. See Guillaume Fondu and Ulysse Lojkine, “Impérialisme et accumulation du capital. L’apport de Rosa Luxemburg”, <https://www.contretemps.eu/imperialisme-accumulation-luxemburg/>.

¹² On the matter of imperialist barbarism, see also Ilaria Possenti, “Rosa Luxemburg lue par Hannah Arendt”.

¹³ Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital – Anti-Critique* (February 1915), in Nikolai Bukharin and Rosa Luxemburg, *Imperialism and the Accumulation of Capital*, London: Allen Lane The Penguin Press, 1972, p. 147.

The “gem” found in Gramsci deals also with the historical transformations of capitalism, but in very different terms. Tsel calls this gem “the principle of assimilation” (p. 72). This principle defines modernity as such: the dynamics of class struggle has been able, inside a given society and only up to a point, to destroy the rigid and traditional social logic that was established. The previous dominant classes were “conservative” and viewed themselves as “closed castes”. In contrast, in the early days of its dominance and hegemony (especially after 1789, since Gramsci views the French Revolution as a “the pivot” of modern history, as Tsel writes p. 73), “the bourgeois class poses itself as an organism in continuous movement, capable of absorbing the entire society, assimilating it to its own cultural and economic level”. But, at some time (probably around 1871), “this process comes to a halt”, because “the bourgeois class is ‘saturated’: it not only does not expand – it starts to disintegrate; it not only does not assimilate new elements, it loses part of itself”.¹⁴ Subaltern classes and groups keep pushing towards more participation and activity, but dominant classes and groups cannot accept this. For this reason, they have to use State force to repress subaltern struggles for emancipation, or they have to create new “forms of assimilation”, that is to say forms of a “false” or “perverse” assimilation insofar as its aim is to make subalterns passive (p. 76). Of course, they can, and they do most of the time, combine these two strategies. The new way taken by the bourgeoisie in order to reproduce its dominance, or in other words the new hegemonic modality, is therefore different from the Jacobin-style mobilization of popular forces. It corresponds, in Gramsci’s terms, to a “passive revolution”: the dominant class maintains the masses in passivity and undertakes itself (some of) the social transformations required by the historical situation (required in particular so that it can maintain its domination).

Thus, the discovery of Luxemburg and the gem of Gramsci give two very different insights into the history of modern capitalist societies. Keeping this in mind, we can now turn our attention to organizational and strategic issues, which each of our two authors has dealt with in an original and specific way.

¹⁴ Antonio Gramsci, *QdC*, Q8§2, p. 937 (*Selections from the Prison Notebooks* [henceforth *SPN*], London, Lawrence & Wishart, 1971, p. 260; cf. also *Prison Notebooks* [PN], Vol. 3, p. 234).

2. *On revolutionary strategy: the masses and the party*

First of all, some irrelevant debates can be avoided by recalling an obvious fact: Rosa Luxemburg and Antonio Gramsci were both Marxist revolutionary thinkers and working class leaders. Even though this is sometimes misunderstood, Jean-Numa Ducange recalls that the party was for Luxemburg, “the unsurpassable horizon of her time” (p. 141) as it was for Gramsci.¹⁵ She was, of course, in conflict with the leadership of the SPD, in the name of the activity of the masses (for example when she defended the strategy of the mass strike during the debate following the Russian Revolution of 1905¹⁶), and in the name of internationalism before and during World War I. Gramsci too was deeply critical of the reformist leadership of the PSI, of which he was a member before the foundation of the PCI in January 1921 and which he saw as the cause of the defeat of Turin workers’ councils movement during the *biennio rosso* (1919-1920); and, later, from 1926 onwards, he questioned the sectarian line of the Third International insofar as it constituted an obstacle to any authentic antifascist mass politics.

On account of their similar critical commitments in working class parties and their anti-dogmatic, living and open Marxisms, Frigga Haug, taking up an expression from Peter Weiss, speaks of a “Luxemburg-Gramsci Line”, and takes it as a *leitmotiv* in her study of the two authors.¹⁷ And their shared concern for the activity of the subaltern masses explains why Michael Löwy can write that they both developed a “philosophy of praxis”, even though only Gramsci explicitly used the term – the category of praxis referring here to the “dialectical unity between the objective and the subjective, the mediation by which the class in itself becomes the class for itself” (p. 237).¹⁸

¹⁵ Jean-Numa Ducange, “Portrait croisé de deux traditions marxistes”.

¹⁶ See Rosa Luxemburg, *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions* [1906]. In the volume, see in particular Umberto Bandiera, “Syndicat et action politique chez Rosa Luxemburg et Antonio Gramsci”.

¹⁷ Frigga Haug, “La ligne Luxemburg-Gramsci”. For similar interpretations, see *Die “Linie Luxemburg – Gramsci”: Zur Aktualität und Historizität marxistischen Denkens*, Argument-Sonderband AS 159, Berlin/Hamburg, 1989; and Jan Rehmann, “Philosophy of Praxis, Ideology-Critique, and the Relevance of a ‘Luxemburg-Gramsci Line’”, *Historical Materialism*, 2014, 22 (2), pp. 99-116.

¹⁸ Michael Löwy, “L’étincelle s’allume dans l’action. La philosophie de la praxis dans la pensée de Rosa Luxemburg”.

Löwy notes that, whereas for Lenin, “editor of the newspaper *Iskra* [*The Spark*]”, the revolutionary spark is brought by the organized political vanguard, from the outside towards the interior of the spontaneous struggles of the proletariat”, for Luxemburg “the spark of consciousness and revolutionary will ignite the struggle”, even if the party prepares and plays a part in such a process (p. 236). She explains her dialectical conception of the development of class consciousness in her polemical response to *What Is To Be Done ?* :

The proletarian army is recruited and becomes aware of its objectives in the course of the struggle itself. The activity of the party organization, the growth of the proletarians’ awareness of the objectives of the struggle and the struggle itself, are not different things separated chronologically and mechanically. They are only different aspects of the same struggle.¹⁹

The class educates itself through many struggles; in this sense, she also frequently uses the concept of self-activation (*Selbstbetätigung*).

If we were to place Gramsci – at least the Gramsci of the *Prison Notebooks* – in this alternative, he would be closer to Lenin than to Luxemburg. Luxemburg views the party mainly as a fairly organic expression of the self-educating class, Gramsci, like Lenin, highlights the specificity of the party as a *form* of organization.²⁰ He conceives the party as the “Modern Prince” that is to be formed in order to lead the revolutionary process, and as a problem which revolutionaries must consciously solve so that it may be possible for the revolution to triumph.²¹ Of course, Gramsci breaks new ground compared to Lenin in a number of ways, particularly as he emphasizes the importance of the cultural front. As Tosel argues in his second essay,²² Gramsci seeks to establish a virtuous “circle”, a circle of reciprocal pedagogy, between the spontaneity and the

¹⁹ *Organisational Questions of the Russian Social Democracy* [1904], in Rosa Luxemburg, *Selected Political Writings*, *op. cit.*, p. 289.

²⁰ On the notion of form, Raphaël Ramuz, “Gramsci, la forme-valeur et le parti”.

²¹ For a conception of the revolutionary party in Gramsci as a practical problem to be solved, I allow myself to refer to Yohann Douet, “Gramsci et le problème du parti”, <https://www.contretemps.eu/gramsci-probleme-parti/>. To put it in a few words, the problem of the party is to establish dialectical relations, on the one hand, between the leadership of the leadership party and its base, and on the one hand, between the party as a whole and the masses; in other words, it is to properly combine democracy and discipline.

²² André Tosel, “Qu’est-ce qui m’a attiré vers Gramsci ?”.

“feeling” of the masses, and the collective intellectuality of the party, “interpreter of social relations” (pp. 100-101). But, even though Gramsci goes much further than Lenin in the theorization of the dialectics of spontaneity and conscious direction, he focuses, just like him, on the leading role of the party. That is why his *Notebooks* offer us some precious insights on revolutionary organizations and strategies, but may not sufficiently develop fundamental questions such as political liberties and socialist democracy, contrary to Luxemburg. This being said, one must not forget that the young Gramsci, at the time of *L'Ordine Nuovo*, had given deep thought to the forms of self-organization and concrete democracy such as workers' councils, just as Luxemburg did with the Soviets following the Russian Revolution of 1917.²³

3. On theoretical method : abstractions and mediations

The analytic and strategic differences between Luxemburg and Gramsci described above are linked to the differences between their theoretical methods. As Guido Liguori writes in the article I quoted earlier, one can discern in Luxemburg an *abstract* way of thinking, that is *immediacy* aimed at the general – at the principles or at the fundamental level of reality.²⁴ On the contrary, Gramsci is more concerned with *mediations*, and with *concrete* socio-historical situations.

While Luxemburg “discovers” the *economic* logic of capitalo-imperialism at work at a *global* level, the conceptual “gem” of Gramsci (the principal of assimilation linked to the notions of hegemony and passive revolution) implies first of all a *politico-ideological* analysis at the *national* level, even if he does acknowledge the fundamental weight of the economic structure. Thus, on the question of the scale of political analysis and action, Gramsci is explicit : “the line of development is towards internationalism, but the point of departure is “national” – and it is from the point of departure that one must begin. Yet the perspective is international and cannot be otherwise”.²⁵ In other words, the international

²³ See Federico Oliveri, “Pour un modèle critique de la révolution. Gramsci, Luxemburg et l'expérience des conseils”.

²⁴ Guido Liguori, “Luxemburg e Gramsci...”, *op. cit.*, p. 36.

²⁵ Antonio Gramsci, *QdC*, Q14§68, p. 1729; *SPN*, p. 240.

character of the proletariat cannot be expressed immediately but requires, in a dialectical manner, national mediations. That is the reason why Gramsci's thinking is probably less useful than Luxemburg's to grasp imperialist logic in all its purity, but more relevant to understand complex concrete phenomena like nation and nationalism,²⁶ racism²⁷ or spatiality.²⁸

The opposition between Luxemburg's political strategy and Gramsci's is also related to this issue of mediations. Even if Gramsci is too severe towards Luxemburg and does not do justice to the subtlety of her thought, he clearly saw this point. He writes that "Rosa", due to "a certain "economistic" and spontaneist prejudice", "disregarded the "voluntary" and organizational elements" in her analysis of 1905. According to him, her book, *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions*, is a memorable theorization of the "war of manoeuvre":

the immediate economic element (crises, etc.) is seen as the field artillery which in war opens a breach in the enemy's defences – a breach sufficient for one's own troops to rush in and obtain a definitive (strategic) victory, or at least an important victory in the context of the strategic line.²⁹

In Gramsci's eyes, Luxemburg conceives political events as expressing fairly directly economic factors. For him, it is not the case, especially in "the West", that is in advanced capitalist countries. One must be aware of all the mediations required: revolutionaries must wage a war of position, strive to build mass

²⁶ See Fabio Frosini, "Nation-peuple-rhétorique, les dilemmes du fascisme et la question de la démocratie dans les *Cahiers de prison*".

²⁷ See Stefan Kipfer, "Quel Gramsci décolonial ? Plaidoyer pour une piste Gramsci-Fanon".

²⁸ See Bob Jessop, "La socio-spatialité dans les écrits de Gramsci", and Younès Ahouga, "L'analyse spatiale de Gramsci et les contradictions inhérentes au capitalisme mondialisé".

²⁹ Gramsci follows by expounding Luxemburg's argument more in detail: "Naturally the effects of immediate economic factors in historical science are held to be far more complex than the effects of heavy artillery in a war of manoeuvre, since they are conceived of as having a double effect: 1. they breach the enemy's defences, after throwing him into disarray and causing him to lose faith in himself, his forces, and his future ; 2. in a flash they organize one's own troops and create the necessary cadres – or at least in a flash they put the existing cadres (formed, until that moment, by the general historical process) in positions which enable them to encadre one's scattered forces ; 3. in a flash they bring about the necessary ideological concentration on the common objective to be achieved. This view was a form of iron economistic determinism, with the aggravating factor that it was conceived of as operating with lightning speed in time and in space. It was thus out and out historical mysticism, the awaiting of a sort of miraculous illumination" (Antonio Gramsci, QdC, Q13§24, p. 1614: *SPN*, p. 233, translation modified to read "economistic" in line with Gramsci's original).

organizations and parties (the party being the mediation *par excellence*) and take up the ideologico-cultural struggle, in order to gain hegemony. Of course, Gramsci's appreciation of Luxemburg on the questions of economicism, spontaneity and mass strike are too one-sided and reductive.³⁰ But we could say that he has justly highlighted the fact that she does not give enough importance to political mediations, and even to politics as such – if we define politics following Daniel Bensaïd as the “art of mediations”.

Gramsci is the obvious place to look for theoretical resources that help to grasp the ideologico-cultural dimensions of socio-historical reality. His conceptuality can allow us understand the transformation of intellectuality and, as a result, of subjectivity, linked to contemporary capitalism.³¹ Tosel also uses the notion of “passive revolution” in order to analyze neoliberalism (p. 77): by continuously implementing technical and organizational “innovations”, and by instrumentalizing the autonomy claims of subordinates, neoliberalism renews their passivity. For this reason, subaltern groups need an “anti-passive revolution”, through which they could become active.³² The exact form of this process has yet to be worked out, but we know that building mass organizations linked to subaltern masses by a “virtuous circle” is a part of it; and we know that such an “expanded party” (p. 101), able to wage an “expanded class struggle” (p. 55) including intellectual emancipation and political democratization alongside economic objectives, has to be different from the authoritarian Stalinist parties of the twentieth century.

Gramsci's focus on mediations explains his relevance for our time. But Luxemburg's more abstract way of thinking can also be an asset in this respect. She was thus able to put in all its edge an epochal alternative such as “socialism or barbarism” that is still relevant to us. She saw precisely the imperialist contradictions of global capitalism, and the possibility of unforeseen, non-linear and spontaneous political expressions of these contradictions. For this

³⁰ On these points, see Daniel Egan, “Rosa Luxemburg and the Mass Strike: Rethinking Gramsci's Critique”, *art. cit.*, and Alex Levant, “Rethinking Spontaneity beyond Classical Marxism: Re-Reading Luxemburg through Benjamin, Gramsci and Thompson”, *Critique*, 2012, 40 (3), pp. 367-387.

³¹ See Pierre Musso, “Actualité des concepts gramsciens pour une critique du néo-industrialisme”, and Jean Robelin, “Qui sont aujourd'hui les intellectuels organiques?”.

³² On this point, see Isabelle Garo, “André Tosel, lecteur de Gramsci et penseur du présent”.

reason, her thinking can help us understand unexpected outbreaks of class struggle such as the Arab Spring³³ or, more recently, the Yellow vests movement in France (2018-2019), which can be understood as cases of war of manoeuvre.

Finally, Luxemburg's concern with principles has led her to clearly articulate the adequate and essential relation between democracy and socialism.³⁴ While welcoming the October Revolution as a valuable step forward in the revolutionary struggle of the proletariat, she criticized the authoritarianism of the measures taken by the Bolsheviks because they constituted an obstacle to the realization of a genuine dictatorship of the proletariat. In March 1918, while discussing these measures, she writes, in a passage that deserves to be quoted in full:

Socialism in life demands a complete spiritual transformation in the masses degraded by centuries of bourgeois rule. Social instincts in place of egotistical ones, mass initiative in place of inertia, idealism which conquers all suffering, etc., etc. No one knows this better, describes it more penetratingly; repeats it more stubbornly than Lenin. But he is completely mistaken in the means he employs. Decree, dictatorial force of the factory overseer, draconian penalties, rule by terror – all these things are but palliatives. The only way to a rebirth is the school of public life itself, the most unlimited, the broadest democracy and public opinion. It is rule by terror which demoralizes. When all this is eliminated, what really remains? In place of the representative bodies created by general, popular elections, Lenin and Trotsky have laid down the soviets as the only true representation of political life in the land as a whole, life in the soviets must also become more and more crippled. Without general elections, without unrestricted freedom of press and assembly, without a free struggle of opinion, life dies out in every public institution, becomes a mere semblance of life, in which only the bureaucracy remains as the active element. Public life gradually falls asleep, a few dozen party leaders of inexhaustible energy and boundless experience direct and rule. Among them, in reality only a dozen outstanding heads do the leading and an elite of the working class is invited from time to time to meetings where they are to applaud the speeches of the leaders, and to approve proposed resolutions unanimously – at bottom, then, a clique affair – a dictatorship, to be sure, not the dictatorship of the proletariat but only the dictatorship of a handful of politicians, that is a dictatorship in the bourgeois sense, in the sense of the rule of the Jacobins.³⁵

³³ See Zaïd Ben Saïd Cherni, "L'actualité de la pensée de Rosa Luxemburg au prisme de la révolution tunisienne de 2011".

³⁴ See Antoine Chollet, "Rosa Luxemburg, démocrate parce que socialiste" and, in a more indirect way, Claudie Weil, "Rosa Luxemburg féministe?".

³⁵ Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, in *The Russian Revolution and Leninism or Marxism ?*, University of Michigan Press, 1961, p. 71-2.

4. Conclusion

This collection of essays therefore offers us a wide range of studies on the thoughts of Luxemburg and Gramsci and on the relations that can be established between them. As we saw, this book is the result of a seminar, and each paper explores its own theme according to its own problematic. This implies necessarily some repetitions and a certain lack of unity in the volume. Nevertheless, every study is rigorous and informative in its own right. Since the topicality of Gramsci's and Luxemburg's works is beyond doubt, one can only hope that the effort to confront them will be taken over, by the authors of this volume or by others, and perhaps in a more systematic way.

Appendix:

Contents *Pour André Tosel*

Etienne Balibar : Préface/Hommage à André Tosel	15
Marie-Claire Caloz-Tschopp, Romain Felli, Antoine Chollet :	
Avant-propos	27
Isabelle Garo : André Tosel, lecteur de Gramsci et penseur du présent (au sujet du livre d'André Tosel, <i>Étudier Gramsci</i> , 2016, Éditions Kimé)	43

En ouverture

1. André Tosel : Rosa Luxemburg et Antonio Gramsci face aux promesses et ambiguïtés de la démocratie	59
2. André Tosel : Qu'est-ce qui m'a attiré vers Gramsci	81
3. Marie-Claire Caloz-Tschopp : Rosa Luxemburg: la découverte de l'effet boomerang de l'impérialisme et la liberté	103

Luxemburg, Gramsci: intellectuels marxistes révolutionnaires

4. Jean-Numa Ducange : Portrait croisé de deux traditions marxistes	139
5. Frigga Haug	
La ligne Luxemburg-Gramsci	149
6. Francesca Izzo : De l'internationalisme à un nouveau cosmopolitisme dans les <i>Cahiers de prison</i> de Antonio Gramsci	171
7. Ilaria Possenti : Rosa Luxemburg lue par Hannah Arendt	187

Luxemburg, Gramsci:

capitalisme, impérialisme, révolution

8. Fabio Frosini : Nation-peuple-rhétorique, les dilemmes du fascisme et la question de la démocratie dans les *Cahiers de prison* d'Antonio Gramsci 201
9. Antoine Chollet : Rosa Luxemburg et la démocratie 219
10. Michael Löwy : L'étincelle s'allume dans l'action. La philosophie de la praxis dans la pensée de Rosa Luxemburg 233
11. Claudie Weil : Rosa Luxemburg féministe? 247
12. Federico Oliveri : Pour un modèle critique de la révolution. Gramsci, Luxemburg et l'expérience des Conseils 255
13. Raphaël Ramuz : Gramsci, la forme-valeur et le parti 273
14. Pierre Musso : Actualité des concepts gramsciens pour une critique du néo-industrialisme. 287
15. Umberto Bandiera : Syndicat et action politique chez Rosa Luxemburg et Antonio Gramsci 303
16. Jean Robelin : Qui sont aujourd'hui les intellectuels organiques 311

Gramsci. Place de l'espace et du de-post-colonialisme dans le marxisme de Gramsci

17. Zaïd Ben Saïd Cherni : L'actualité de la pensée de Rosa Luxemburg au prisme de la révolution tunisienne de 2011 325
18. Bob Jessop : La socio-spatialité dans les écrits de Gramsci 333
19. Younès Ahouga : L'analyse spatiale de Gramsci et les contradictions inhérentes au capitalisme mondialisé 349
20. Stefan Kipfer : Quel Gramsci décolonial ? Plaidoyer pour une piste Gramsci-Fanon 359

Annexe

- Compte-rendu du livre de Saul Benjamin sur *Gramsci en Argentine, théoricien politique argentin*, par Andrea Egli 375

Auteurs et collaborateurs 383

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 14

2020

Past and Present, Subalternity and Revolution

Gianmarco Fifi

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Fifi, Gianmarco, Past and Present, Subalternity and Revolution, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 169-184.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/14>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Past and Present, Subalternity and Revolution

Abstract

This is a review by Gianmarco Fifi of the volume *Revisiting Gramsci's Notebooks* (Leiden: Brill, 2020) that includes the proceedings of an international conference ("Past and Present") held in London in 2017. The volume was edited by edited by Francesca Antonini, Aaron Bernstein, Lorenzo Fusaro and Robert Jackson.

Keywords

Gramsci, Prison Notebooks, subalterns, hegemony, passive revolution

Past and Present, Subalternity and Revolution

Gianmarco Fifi

1. Introduction

The collection *Revisiting Gramsci's Notebooks* (Leiden: Brill, 2020) edited by Francesca Antonini, Aaron Bernstein, Lorenzo Fusaro and Robert Jackson includes contributions from some of the most esteemed Gramscian scholars worldwide. The volume is composed of eight parts, divided by themes, for a total of 25 chapters. More so than any other edited volume, this book originates from years of engagement with Gramsci's *oeuvre* and with the possible application of his thought to contemporary issues. In fact, all contributions spring from (and relate to) the long-term study and employment of Gramsci's thought by the different authors. There is thus no doubt that the essays contained in this volume will provoke extended debates among Gramscian scholars in the years to come.

As a testament to the incredible reach and breadth of Gramsci's intellectual achievements, the variety of contributions included in the volume is extremely vast and could interest scholars involved in almost all fields of social sciences. A brief account of the themes analysed is in order. The first section is entitled *Global Gramsci: Gramscian Geographies* and describes Gramsci as a geographical thinker (Loftus), while also developing specific case studies in the political economy of Egypt (Roccu) and Thailand (Buddharaksa). *Language and Translation* emphasizes the contribution of the Italian thinker in the study of language also connecting these reflections to key political underpinnings (Boothman and Sućeska), whilst Wróblewska provides an interesting analysis of Gramsci's texts employing his own approach to translatability. The section *Gramsci and the Marxian Legacy* digs deep into the relation between Gramsci and Marxism (and Marx more specifically), in order to address the theme of revolution (Frosini), the originality of the philosophy of praxis (Bernstein) and the use of historical analogy (Antonini). *Subalternity between Pre-Modernity and Modernity* provides new insights regarding Gramsci's concept of subalternity (Thomas and Freeland), whilst also applying it to contemporary issues of space and migration (Meret). The theme of subalternity also permeates

the fifth section (*Postcolonial and Anthropological Approaches*) and is used to reinterpret Gramsci's *Southern Question* (Conelli) as well as Edward Said *Orientalism* (Vandeviver), while Ciavolella emphasizes the role of anthropology in Gramsci's development of the idea of 'popular politics'. The sixth part, *Culture, Ideology, Religion* touches upon different themes, from Gramsci's approach towards the Catholic Church (Chino), to his interest in literature (Pohn-Lauggas), to the analysis of the concept of the 'mummification of culture' as used in the *Prison Notebooks* (Jackson). *Historical Capitalism and World History*, uncovers Gramsci's thought in regards to key events in political economy: the passage from feudalism to capitalism (Douet), Fordism (Settis) and, more generally, to the role of the state in international relations (Fusaro). The last section, *Readings of Gramsci*, deals with different interpretations of Gramsci that have been offered in the 20th century in Italy (Panichi), France (Crézégut and Neubauer) and Latin America (Cuppi).

As a whole, the collection speaks to the liveliness of Gramsci's thought as well as to the extended variety of applications that it can have in helping us understanding our own present. As argued by Anne Showstack Sassoon in the foreword, "Gramsci invites us to work with the material to understand better the difficult questions of our own times and to seek innovative responses" (p. xii). In this sense, the theme selected as a guideline for the collection, "past and present", is extremely apt and summarizes more broadly the ways in which we should approach a thinker such as Gramsci, always reflecting on how he can help us better understand the present and act in it. In terms of methodology, the volume is valuable for the reliance that all authors show on the original texts, particularly coming from the *Prison Notebooks* but also from the letters and from the pre-prison writings. In this sense, to be extremely appreciated is the deep familiarity with Gramsci's writings that all authors display, even when working on specific empirical cases (see, for example, the chapters written by Roberto Roccu, Susi Meret and Lorenzo Fusaro).

A complete critical account of such a vast and nuanced array of projects would require much more space than the one that I possess here. In addition, a task that would be very much worth undertaking, but which can find no substantial space in this essay review is to integrate the chapters included in the volume within the

analysis of the long-term engagement of the authors with Gramsci's thought. For reasons of space, here much more selectivity will be needed. I shall argue that one of the key contributions of the collection as a whole is to point to Gramsci's continuous struggle to lift people out of subalternity. This is obviously more explicit in certain essays than in others. Yet, a key feature of the whole value is that the authors emphasize, even when treating the aspects of Gramsci's thought that are not strictly related to political struggles, the ways in which the Italian thinker was always concerned about the possibility of future emancipation. Although this is a recognized feature of Gramsci's thought, the ways in which the authors develop this argument at various points in the collection is particularly original and thought-provoking and could be of interest for scholars working on broader fields within Marxism and critical theory. In particular, the authors seem to repeatedly stress the fact that the need for the subaltern groups to free themselves is not only a normative stance, but also crucially one that has to do with the understanding of the social world. In fact, they highlight not only the need to build a collective project capable of lifting people out of subalternity, but in turn identify the absence of such a project as the main reason for capitalist continuity. However, in the second section, I draw attention to how within the collection one finds at least as many instances in which the authors seem to contradict the previous insights. The lack of a more coherent theorization, I shall argue, also explains some of the discrepancies that can be found between theoretical accounts and their application to empirical cases. Thirdly, I will briefly refer to a possible way out of such conundrum by relying on some of the insights that the authors give in their contributions, but which seem to be still under-developed both in this collection and in Gramscian scholarship more broadly.

2. The present we have created: on Gramsci revolutionary thought

Among the central features of the collection is the acknowledgement that Gramsci's thought is mainly concerned with the creation of a revolutionary project. This is true not only for the sections of his thought that deal with the need to create what he calls a Modern Prince, but actually permeates all sides of his theoretical elaboration, as well emphasized by all the contributions

in the volume. Fabio Frosini (p. 125) evocatively argues that “for Gramsci ‘past’ and ‘present’ coincide respectively with ‘history’ and ‘politics’” and, going into further detail, he observes that the present is supposed to represent the criticism and supersession of the past. In Gramsci’s own words, “we must be more adherent to the present, which we ourselves have contributed to creating, having consciousness of the past and its continuation (and reliving)” (Q1§156, p. 136 [cf. *PN* Vol. 1, p. 234]: cited on p. 133).¹

Implicitly or explicitly following such an approach, practically all contributions focus their attention on the ways in which Gramsci’s thought invites the subaltern classes to develop alternative forms of society. Alex Loftus, for example, focusses a non-determinist reading of Gramsci’s approach to geography (p. 12). In his words, Gramsci’s philosophy of praxis pays attention to the ways in which “social groups make histories and geographies, albeit not under conditions of their own choosing” (p. 21). This ultimately pushes us to explore, for example, “the manner in which the transformation of the city-country relationship might become part of the struggle for communist hegemony” (p. 13). Susi Meret, perhaps with an overstatement, argues that Gramsci “was the first to show interest in the way the subaltern classes had organized throughout history in the fight to emancipate themselves from their oppressors” (p. 210). She insists that his “political and social experiences prompted him to study how networks of solidarity and autonomy can generate locally and eventually spark transversal alliances between groups of subalterns with a collective aim: to transform society” (p. 210). Francesca Antonini, in the chapter that – together with the one written by Ingo Pohn-Lauggas – more explicitly focuses on the relation between past and present, reminds us that the use of historical analogy itself in Gramsci “is essential to [...] intervene successfully in the political dynamic” (p. 164). The reference to Gramsci’s continuous interest in the building of a revolutionary project is clear also when the authors engage with parts of his thought that are not necessarily linked to political processes. Alen Sućeska, for example, acknowledges that Gramsci’s thought about language not as a linguist but as a revolutionary (p. 82). Similarly,

1 References to the *Prison Notebooks* are made according to notebook number (Q), number of note (§) and page as in the Italian critical edition. All translations from the *Prison Notebooks* are my own.

Derek Boothman reminds us that ideology and language are a central part of the creation of collective subjectivities and, ultimately, of history itself (p. 67). All these accounts speak to the centrality of revolutionary political organizations within Gramsci's thought. As synthesized by Meret, "[t]he unification of the struggles, class solidarity and alliances are central themes in Gramsci's writings from the early years of his political activism" (p. 211). This is not necessarily a novel feature within Gramscian scholarship (see Frosini 2010, Ives 2004 and Thomas 2009). Yet, given the centrality that it assumes within the collection as well as the way in which it is developed, it can definitely be thought-provoking and perhaps of interest also for scholars working on broader fields of Marxism and critical theory.

In particular, and here comes the most original aspect, at various points the authors highlight not only the need to build a collective project capable of lifting people out of subalternity; but in turn identify the absence of such a project as the main reason for capitalist continuity. In other words, Gramsci's revolutionary commitment is not only framed as a normative statement, but most crucially as an ontological one. As argued by Nicolas Vandeviver: "It is clear from Gramsci's writings that conscious and wilful actions of men are, after all, the prime motors of history" (p. 259). Similarly, Riccardo Ciavolella (p. 267) places great emphasis on the need for the subaltern classes to become hegemonic and to fight those tendencies that bring them to self-defeat (fragmentation, lack of cohesive project, passivity, spontaneity). Building on such intuition, Takahiro Chino (p. 292) highlights the role of common sense as a limited form of thought that must be overcome by good sense. This ultimately shows not only how a collective subject is a necessary pre-requisite of thorough societal change, but also how the lack of such unitary project tends to facilitate capitalist continuity.

Lorenzo Fusaro, though stressing the role that Marx's laws play within the *Prison Notebooks*, rightly insists that:

What Gramsci seems to elaborate throughout the *Prison Notebooks* is Marx's idea that epochal change has the potential to occur within the structure only in cases in which "men become conscious of this conflict". By implication, a lack in the acquisition of consciousness that occurs at the level of ideologies (hence

Gramsci's interest in ideology, intellectuals, etc.) changes, to put it crudely, absolutely nothing. (p. 364)

Fusaro also adds that, differently from Giovanni Arrighi, Gramsci believed that hegemony was a precondition for domination and not vice versa, and that “once political power has been grasped and hence domination attained, the exercise of leadership continues to be a condition for its maintenance” (p. 365). Perhaps, the most insightful chapter in the collection when it comes to the theorization and empirical application of such insights is Meret's study of the refugee-led group *Lampedusa in Hamburg* (LiHH).² Stressing the fundamental role that consciousness and unity play not only in changing subalterns' condition, but also in producing historical change, she writes:

The “degree” of subalternity depends [...] on the transformative potential and level of “consciousness” experienced by the subalterns through the diverse phases of their life experiences. Political subjectivation involves individual and collective self-awareness, education, emancipation, political consciousness, self-organisation, action, and, in particular, it requires the motivation and ability to act collectively. The struggle for emancipation can be seen as a radical and transformative process, starting from individual awareness and eventually developing into collective political acts of antagonism and autonomy (p. 211).

This is not a mere normative stance, but it is rather part of the realization that, “[f]or Gramsci, *the only way to achieve social change* was by encouraging and supporting an intellectually autonomous, educated, self-empowered, strong and cohesive working class movement” (p. 215; my emphasis).

The contribution that such insights could have within both Gramscian and Marxist debates should not be underestimated. In fact, whilst we have assisted in recent years to a proliferation of debates that place the emphasis on coercive or economic mechanisms as the ultimate explanatory tool to understand changes and stability within capitalism (see, for example, Bonfeld 2017, Bruff 2014, Harvey 2005 and Streek 2017), the authors seem to point towards a rather different direction. The coercive aspects

² The LiHH is a movement created in 2013 in Hamburg, by refugees who had escaped war-torn Libya. Their main claims were the right to stay, educate themselves, work and be able to freely move within the European Union.

linked to capitalist development and ruling classes' dominance are not negated; yet, they are often linked to the relative weakness and fragmentation of popular classes. At various points, the collection seems to emphasize how the use of force is interpreted in Gramsci as something that is rendered possible by hegemony and consent, and thus is always potentially contestable. Crucial in this regard appears Peter Thomas' contribution to the understanding of subalterns as "unable, *qua* subaltern social groups, to assume the self-directive and directing capacities embodied in the form of the political" (p. 188). As Gramsci argues, "the subaltern classes, by definition, are not unified and cannot unify themselves until they become the 'state'" (Q25§5, p. 2288 [cf. *SPN* p. 52]: cited on p. 188). Thomas is even more explicit as he writes that:

Were there no degrees of subalternity, were civil society a terrain of total domination rather than a continually renewed hegemonic relation of subordination, hegemony, as the emergence of capacities for self-direction and leadership of previously subaltern social groups, would not be a realistic political strategy (p. 190).

Subalternity is thus understood as a deeply dialectical relation, not imposed coercively on the weaker sections of the population, but rather as a key element, that itself sustain ruling classes' dominance and, in turn, makes it potentially fragile. This implies that the absence of organized revolutionary stances can be seen as the primary reason for capitalist continuity; and one that in turn allows the use of coercive mechanisms to counter fragmented and episodic resistance.

In sum, the authors seem to recognize something that is often underappreciated by contemporary critical scholars, that is that the position of subalternity should not be understood as a mere result of capitalist accumulation and coercive apparatuses; but rather as a pre-requisite that renders these forms of domination possible and therefore deeply contestable. As I will show in the next section, however, this element – though often stressed – almost never leads to a coherent formulation of Gramsci's theory of changes and stability within capitalism. This lack of elaboration can also explain why one finds at least as many instances in which the authors seem to contradict the previous insights.

3. *'We good subalterns': between 'positive alterity' and 'absolute exteriority'?*³

As we have seen, the Gramsci that comes out at various points in the collection is a thinker that not only emphasizes the need to build alternative hegemonic projects in order to seize the state and produce revolutionary stances; but, conversely, understands the lack of such organic projects (in the forms of subalternity, passivity, common sense, etc.) as the central reason that allows capital's continuity. This approach is of the utmost importance, given the current proliferation of studies within critical theory that tend to emphasize coercive mechanisms as key features that at various levels impede change to emerge.

This novel aspect, however, is counter-balanced by several instances in which the authors appear to slide away from the previous theoretical insights. The passage between common sense and good sense, for example, is understood as crucial in Sućeska's chapter in order to contest ruling hegemony. In fact, he is extremely precise in identifying the riddle that Gramsci attempts to solve, as he points out that whilst the subalterns' "unification would be the beginning of the end of their subalternity, they uphold a form of consciousness which is in contradiction with those social facts and, what is perhaps most significant, they appear to do so willingly" (p. 90). Yet, in expressing the reasons that maintain common sense as well as "a dominant mode of thought among the masses" (p. 90), he mentions "the institutions of the hegemonic apparatus + the practices of traditional intellectuals" (p. 92). Sućeska argues that "[t]his is a much more 'productive' conception compared to that of 'false consciousness', both in the theoretical and the political sense, as it both directs us towards revolutionary potential in the masses, and, at the same time, allows us to understand how such potential is *being repressed*" (p. 92; my emphasis). In pointing out the ways in which social change is always potentially stifled, Sućeska ultimately undermines his own remark on the role played by the passive attitude of the subordinated classes in accepting external forms of consciousness (p. 91).

To put it bluntly, if the hegemonic apparatus and traditional intellectuals are always capable of repressing masses potential, it is

³ Some of the arguments presented in this and the next section have been more thoroughly developed in regards to the wider neo-Gramscian literature in Fifi 2019.

not true that the unification of subordinated classes would be “the beginning of the end of their subalternity”. More in general, what appears to be missing is a theory that connects social reproduction with people’s lack of organization and theoretical coherence. Anne Freeland seems to remark on this point perfectly, as she discusses subaltern studies:

Along with the notion that subaltern studies exaggerates the capacity for autonomy on the part of subaltern groups, there is, and for related reasons, although in reference to its later period, a more common, opposite contention that subaltern studies goes too far in denying subaltern agency. The link between the two tendencies lies in the *separation of subalternity from the hegemonic order*, first as a *positive alterity*, and then as an *absolute exteriority* silenced by its discursive incommensurability and therefore conceivable only in negative terms [...] (p. 201; my emphasis).

This formulation is of crucial value, as it points to the fallacy of thinking subalterns’ praxis as fundamentally disjointed from ruling bloc’s hegemony. Separating the two processes, as some authors seem to do, leaves us without a theory that can link capitalist development and continuity with its potentially contested nature. The exact note on which Sućeska’s chapter rely most heavily (Q11§12) can in fact be used to discredit his approach. Gramsci argues that the ‘contrast between thought and action’ of a certain social group signifies that the social group in question acts only partially as an organic totality, while often passively follows conceptions that are not its own (Q11§12, p. 1378-9; *SPN* p. 326). He also insists that the idea that ‘every man is a philosopher’ must lead us towards a

second moment, the moment of critique and consciousness, hence to the question: is it preferable to ‘think’ without having critical consciousness, in a disjointed and occasional manner, thus to “participate” in a conception of the world mechanically “imposed” by the external environment, [...] or is it preferable to elaborate one’s own conception of the world consciously and critically and thus, in connection with such working of one’s own brain, choose one’s own sphere of activity, actively participate in the production of the history of the world, being one’s own guide and not passively and supinely accept from the outside the imprint to one’s own personality? (Q11§12, pp. 1375-6; *SPN* pp. 323-4)

Gramsci here explicitly links uncritical consciousness with the ‘imposition’ of external ideas and practices. This, in turn, highlights how the development of a critical collective project also equates to a challenge to oppressive structures and to the active participation in the “production of the history of the world”. On the contrary, if the passage from common sense to good sense is always potentially impeded by coercion, the critical/uncritical thinking of the subalterns would play little role in determining their emancipation.

The same ambivalence that we find in Sućeska, can also be detected in Robert Jackson’s chapter. Discussing what he calls the “mummification of culture” – hence “the embalming process through which cultural formations that are valuable and appropriate when created become fossilized and anachronistic when repeated in new conditions”(p. 313) – Jackson emphasizes that this is the result of a double movement. On the one hand, “mummification from above” coinciding with the attempts of the ruling classes to “interrupt any development towards coherence of the traces of autonomous action by the subaltern groups” (p. 313). On the other hand, “mummification from below”, which “manifests itself in the ‘intellectual laziness’ that Gramsci connects with the phenomenon of ‘Lorianism’, the ‘lack of critical spirit’ that characterizes certain intellectuals who rely on a quasi-scientific sociology” (p. 313). Jackson is very precise in identifying mummification as reappearing in different forms, but crucially as part of the same phenomenon (pp. 319-331): the conformism associated with Americanism, Taylorism and Fordism, bureaucratic tendencies, Italian cultural developments and the Catholic Church’s conservatism, only to name a few. He also gives a very balanced account of how mummification asserts itself historically:

One conditions the other: the ‘mental laziness’ of Lorianism has been fomented by the dispersion wrought by the dominant groups, while the mummification of culture is able to achieve purchase on the life of the nation for as long as the subaltern groups are unable to develop a more coherent leadership (p. 332).

Elsewhere, however, he seems to treat mummification from above and mummification from below as if they were separate phenomena. This is testified by the fact that Jackson adds that the former “forms a part of the complex puzzle by which the dominant

social forces are able to obstruct the healthy development of new historical and political initiatives” (p. 332). Conversely, “de-mummification of culture is a condition for the healthy development of historical initiative, described by Gramsci in terms of a cathartic movement. In this process, the subaltern groups pass from their position as an ‘object’ in history to become a protagonist, or the authors of a new historical epoch” (p. 333). Framing the issue in these terms, Jackson provides us with no clear theory regarding the ways in which mummification from below (that is passivity, common sense etc.) is connected to the possibility of the ruling classes to reproduce mummified forms from above (e.g. bureaucracy). In fact, to use Freeland’s terminology, subaltern groups are first seen as ‘absolute exteriority’ that, even when organized to produce healthy social developments, can always be obstructed by dominant social forces. In the second instance, they are conceptualized as a “positive alterity” that can magically go from having no agency to being the “authors of a new historical epoch”.

The way out of this impasse, once again, can be found in Gramsci, and particularly in his understanding of bureaucracy as always dependent on the passivity or lack of cultural elaboration of the base. In fact, he criticizes the very dualism that does not recognize the connection between the individual and the socio-political organisms she is part of. In Gramsci’s words:

One is brought to think the relations between the individual and the organism as a dualism, and to an external critical attitude of the individual towards the organism (when the attitude is not of a-critical enthusiastic admiration). In any case, a fetishistic relation. The individual waits that the organism acts, even if she does not operate and does not reflect about the fact that, being her attitude very widespread, the organism is necessarily inactive. Furthermore, it is to be recognized that, being widespread a deterministic and mechanistic conception of history (conception that is of common sense and is linked to the passivity of the great popular masses), every individual, seeing that, despite her lack of intervention, something still happens, she is brought to think that in fact above the individuals it exists a phantasmagorical entity, the abstraction of the collective organism, a kind of autonomous divinity, that does not think with any concrete brain, but still thinks, that does not move with determinate human legs, but still moves, etc. (Q15§13, p. 1770; cf. *SPN* p. 187, n. 83)

Gramsci does not negate the existence of bureaucracy, he rather negates the possibility that bureaucracy (or mummified organizations, to use Jackson's language) can be kept in place by the ruling bloc, without the cooperation of the subaltern groups. His message seems to be that it is only by seeing the seeds of mummification in the everyday shortcomings of potentially transformative agency, that we can conceptualize the potentiality for resistance and emancipation.

Jackson's chapter provides us with great insights on the relation between people's everyday praxis and capital's continuity. Yet, these are ultimately neutralized by his references to the ways in which the emancipatory struggles are impeded by forms of oppression from above. This ambiguity, which runs through the majority of the collection, I think, also explains the discrepancies between theoretical accounts and empirical applications of Gramsci's thought.

4. A Gramscian moment in IPE?

As emphasized in the previous section, the relation between the need for the subalterns to seek emancipation and the possibility of the ruling classes to resist them, although certainly present, remains underdeveloped throughout the collection. Perhaps as a consequence of this, applications of Gramsci's thought to international political economy seem at times to contradict the fruitful insights analysed in section 2. For example, Watcharabon Buddharaksa refers to the dialectical relation between the "coercive practices" of the political society and the hegemony present within what Gramsci calls "civil society" (p. 58). Yet, the empirical analysis that he puts forward does not really elaborate on how we should understand such relation. It is, in fact, surprising that the overwhelming reference to coercive mechanisms of the Thai state that we find within the chapter is coupled with the recognition that "the alternative/critical/challenging social forces which have been growing, are still neither mature nor critical enough to contest the traditional mode of thought/conception of the world; they are also not sufficient to construct a whole new democratic historical bloc at this historical stage" (p. 59-60).

The fact that hegemony is always working behind dominance could have also been more coherently integrated in Fusaro's account on the world order. In his conclusion, in fact, he argues that US international hegemony was developed already in the inter-war period "with the qualification that the latter form of hegemony was deficient: while backed by the state *strictu sensu*, hegemony was exercised via private channels rather than public ones and took mainly an economic dimension" (p. 372). In more general terms, he adds: "As a result of the 'endless accumulation of capital' and capital's drive to expand beyond its borders, nation-states are compelled to become hegemonic in order to secure the accumulation and reproduction of 'their' capitals" (p. 373). It is clear that, in contrast with what Fusaro himself argued against Arrighi, the hegemonic process is here seen only as inserted within the process of capital accumulation, in this sense leaving unexplored the manners in which capitalism can be contested, let alone the relation between capitalist development and its potentially contested nature.

Similar considerations could be applied to Roberto Roccu's chapter. He presents two alternative theories that can explain the politics of neoliberalism in general, and then test their validity in reference to the neoliberalization process in Egypt. On the one hand, Gramsci's notion of "passive revolution" depends on "a dominant class that fails to be hegemonic and subaltern classes that lack 'the degree of homogeneity, self-awareness and organization' required for successfully challenging the dominant classes" (p.28). On the other hand, and this is the notion that Roccu believes best fits the Egyptian case (even though an in-depth theorization is not provided in the chapter), "counterrevolution" (or counter-reformation, in Gramscian terms) represents a "revolution against the revolution" (p. 41). Leaving aside the cogency of such concepts to describe recent Egyptian history, the distinction between "passive revolution" and "counterrevolution", thus conceptualized, is emblematic from the standpoint of Marxist and Gramscian scholarship. In fact, while the former describes a situation, in which oppositional and ruling groups are equally weak, the latter describes a scenario in which they are both strong and organized. This negates the idea that the position of the ruling classes are dialectically related to that of the subaltern ones. In other words,

the weakness of potentially opposing forces is not conceptualized as reinforcing the ruling bloc. And, conversely, the increasing organization and cohesiveness of the subalterns does not necessarily mean a weakening of the ruling classes' potential to respond to them. Connected to this, Roccu seems to imply that in both cases the ruling classes have at their disposal the possibility to "render the subaltern classes 'passive'" (p. 29) or to counter their upheaval. Very telling is the fact that in both Fusaro's and Roccu's chapters – despite the theoretical references to the role of consent (p. 370) and the lack of self-awareness of the subaltern classes (p. 28) – the empirical analyses of the world order and the Egyptian case hardly ever refer to the strengths and weaknesses of subaltern classes and potentially opposing groups.⁴

5. On (passive) revolution

As I have highlighted in this review, the collection convincingly puts forward a discussion on Gramsci's revolutionary thought, pointing out how this is mainly concerned with the emancipation of the subaltern groups. In addition, and in a very original manner, the occasional and disorganized consciousness of subordinated classes is often seen as something that can end up producing their passivity and ultimately lead them to defeat. Yet, at least as frequent seems the appeal to arguments that reject such a position, highlighting ruling classes' impositions as the ultimate explanatory tool for capitalist continuity. I have argued that while the former approach could represent a very timely contribution to Gramscian and Marxist debates, the latter leads us towards an ambiguous theory of socio-historical change that deeply contrasts with Gramsci's own position. One is reminded of the concept of passive revolution, which in Gramsci's words, "presupposes, and indeed postulates as necessary, a vigorous antithesis which can present intransigently all its potentiality for development" (Q15§62, p. 1827; cf. *SPN* p. 114).⁵ Digging deeper in Gramsci's categories, we could argue that the coerciveness of capital restructuring would not be possible if it

4 An exception being a very brief remark in Roccu's chapter (p. 37).

5 For a more thorough engagement with Gramsci's notion of passive revolution, see Fifi 2019.

was not for the fragmentation (being that cultural or organizational) of potentially revolutionary social groups.

Some of the aspects of the collection that point in the direction of dialectically relating subaltern passivity with ruling classes' dominance, I believe, could thus be further emphasized and perhaps should lead wider scholarship on Marxism to a rethinking of key conceptual and analytical categories. In particular, more empirical attention should be directed towards the specific ways in which the subaltern classes (through their passivity, common sense, etc.) tend to reinforce and make possible ruling class' hegemony. In this sense, Meret's chapter offers the richest insights in the whole volume. She uses a framework borrowed by Gramsci's reflection on the role of the factory councils to understand both the strengths and the weaknesses of the refugee-led group *Lampedusa in Hamburg* (LiHH). Perhaps a good idea would be to extend some of the questions Meret poses in regards to refugees' struggles to wider enquiries concerning subordinated classes: How can the emergence of movements/parties/groups be explained? What are their claims and demands? What are their patterns of subjectivization, alliance formation, solidarity and community building? How, lastly, can they be supported and encouraged? (p. 212). This in turn would also provide critical scholars with a better understanding of the relation between the strengths and weaknesses of potentially opposing groups and the ability of the ruling bloc to respond and subjugate the subalterns.⁶

In conclusion, Gramsci's writings dispute the view according to which, as eloquently synthesized by Vandeviver,

[p]ower is seen as nomothetic, unstoppable in the growth of its domination and ultimately irresistible because it exhausts all human activity, dismisses individual human agency, and empties out resistance as well as the production of counter-discursive knowledge (p. 249).

For this reason, Gramsci's *oeuvre* should be explored also, if not mainly, in order to identify those forms of praxis that end up reinforcing capitalist domination and, conversely, those that can produce forms of emancipation for the subalterns. Whilst the

⁶ Attempts to apply a Gramscian framework to such studies, can be found for example in Cox 2018 and Green 2015.

collection, as well as the long-term engagement of the authors with Gramsci's thought, provides good insights on the ways to approach such riddle; the need for a more universal theory seems to be as crucial as ever.

Bibliography

Bonefeld, W. 2017, *The Strong State and the Free Economy*, London: Rowman & Littlefield International.

Bruff, I. 2014, *The Rise of Authoritarian Neoliberalism*, "Rethinking Marxism", 26(1), pp. 113-129.

Cox, L. 2018, *Why social movements matter: an introduction*, London: Rowman & Littlefield International Ltd.

Fifi, G. 2019, *The dimensions of Passive Revolution*, "Alternate Routes", 30(2), pp. 55-77.

Frosini, F. 2010, *La Religione dell'Uomo Moderno: Politica e Verità nei «Quaderni del Carcere» di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.

Gramsci, A. 1971, *Selections from the Prison Notebooks* (SPN), ed. and trans. Q. Hoare and G. Nowell-Smith.

_____, 1975, *Quaderni del carcere*, 4 vols., ed. V. Gerratana, Torino: Einaudi.

_____, 1996, *Prison Notebooks* (PN), Vol. 1, ed. and trans. J. . Buttigieg and A. Callari, New York: Columbia University Press.

Green, M.E. 2015, *Gramsci and Subaltern Struggles Today: Spontaneity, Political Organization, and Occupy Wall Street in Antonio Gramsci* ed. M. McNally, New York: Palgrave.

Harvey, D. 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, New York: Oxford University Press.

Ives, P. 2004, *Language and Hegemony in Gramsci*, London: Pluto Press.

Morton, A. D. 2007, *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, London: Pluto Press.

Streeck, W. 2017, *Buying Time: The delayed crisis of democratic capitalism*, London: Verso.

Thomas, P. D. 2009. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden: Brill.

International Gramsci Journal

Volume 3
Issue 4 *Gramsci und Benjamin – Passagen:
Gramsci and Benjamin – Bridges / Reviews*

Article 15

2020

Notes on contributors

Derek Boothman

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Boothman, Derek, Notes on contributors, *International Gramsci Journal*, 3(4), 2020, 185-185.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol3/iss4/15>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Notes on contributors

Abstract

These are short biographical notes contributed on the authors of articles in the International Gramsci Journal no.12, Vol. 3 (4), Summer 2020

Keywords

Autori / contributors

Notes on contributors

YOHANN DOUET (Philosophy Department, Université Paris Nanterre) has published on such 20th century Marxists as Althusser, Gramsci, Poulantzas and the Vietnamese philosopher Trần Đức Thảo.

GIANMARCO FIFI, now tutoring in political economy at Warwick University's Department of Politics and International Studies, has published on the dynamics of Gramsci's concept of passive revolution

DARIO GENTILI teaches moral philosophy at the Università di Roma Tre. He has published recently on the passage from workerism to biopolitics, and the changes in the spatial determination of power.

JAN LOHEIT is based at the Friedrich Schiller University, Jena: His fields of research include cultural studies, modern aesthetics and the literature-society nexus in the post-communist situation.

MAURIZIO PALA, a member of the *IGJ*'s advisory board, teaches comparative literature at Cagliari and, among other things, has written widely on post-colonialism, post-modernism and Gramsci.

INGO POHN-LAUGGAS is at the Institut für Romanistik (Wien), and has published on early modernists and the early cinema through to popular culture as understood in Gramsci, Williams, Hall etc.

MATTHIAS SCHMIDT teaches new German literature at the Institut für Germanistik (Wien); among the authors in his fields of interest are Brecht, Benjamin and Siegfried Kracauer.

PETER D. THOMAS is a political philosopher presently teaching at the University of West London, and is a member of the editorial boards and committees of the *IGJ* and of *Historical Materialism*.

FRANK VOIGT has edited manuscripts of Benjamin, and now lectures in German Studies at Emory University, Georgia (USA), where he is a visiting scholar at the Tam Institute of Jewish Studies.

BIRGIT WAGNER, of the *IGJ*'s advisory board, is professor at the Institut für Romanistik (Wien); she has written extensively on translation, including cultural translation (with a Gramscian input), as well as in the Romance and comparative literature fields and film.