

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 Anlegen 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 zugebracht 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 Beziehungsganze 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 konnten“²⁸.

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 wird“²⁹.

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 verwirklicht“³⁰. 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 accentramento 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.