

Astrid Deuber-Mankowsky

Der frühe
Walter Benjamin
und
Hermann Cohen

Jüdische Werte, Kritische Philosophie,

vergängliche Erfahrung

VORWERK 8



Abbildung: Walter Benjamin-Archiv (4 1598/2),
Jewish National and University Library, Jerusalem.
Von Gershom Scholem handschriftlich vermerkt »Der Ball, Winter 1913-1914«.
Namen auf der Rückseite des Fotos: Fritz Strauß, Carla Seligson, W. Benjamin,
Herbert Blumenthal-Belmore.

Diese Studie legt eine neue Deutung des Frühwerks von Walter Benjamin vor: Sie zeigt die besondere Beziehung auf, die Benjamin mit dem Denken des jüdischen Philosophen Hermann Cohen (1842-1918) verband. In dessen Werk findet der junge Benjamin einen Anknüpfungspunkt für die Formulierung eines eigenen philosophischen Standpunktes – geprägt von der Frage nach dem Verhältnis von Kultur, Religion und Philosophie.

Hermann Cohen hat in Radikalisierung der kantischen Religionsphilosophie die Kritische Philosophie mit dem Judentum verbunden. War für Kant das Christentum die universale Religion, die auf Vernunft gegründet ist, so setzte ihm Cohen das Judentum gegenüber.



Astrid Deuber-Mankowsky

Der frühe
Walter Benjamin und
Hermann Cohen

Jüdische Werte, Kritische Philosophie,
vergängliche Erfahrung

Verlag Vorwerk 8

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Deuber-Mankowsky, Astrid:
Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen : Jüdische Werte,
Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung / Astrid Deuber-Mankowsky.
- Berlin : Vorwerk 8, 2000
Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 1999
ISBN 3-930916-27-4

Eine Veröffentlichung des Franz Rosenzweig-Zentrums
für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte
Hebräische Universität Jerusalem

© 2000 Verlag Vorwerk 8, Berlin
Gesamtgestaltung, Satz: Michael Roggemann (osthafen-DESIGN)
Druck, Weiterverarbeitung: Oktoberdruck
ISBN 3-930916-27-4

Inhalt

Einleitung	7
I. Kritische Philosophie und vergängliche Erfahrung	13
1. Das philosophische Problem – eine Art Zirkel	13
2. Benjamins Rezeption von Hermann Cohen: Geschichte eines Mißverständnisses?	29
3. Erwartungen an das Haupt der Marburger Schule	38
<i>Münchener Gespräche mit dem »Universalgenie« Felix Noeggerath</i>	38
<i>Ein großer Philosoph und eine große menschliche und jüdische Figur</i>	50
4. Zufall und System: Zum Studium von Hermann Cohens »Kants Theorie der Erfahrung«	55
5. Scholems und Benjamins unterschiedliche Erwartungen an Cohen	64
6. Metaphysik und vergängliche Erfahrung	80
7. Bild und Symbol	90
8. Bilderverbot und Erkenntniskritik	96
II. Das Ideal und die unendliche Aufgabe	106
1. Cohen: Nirgend darf ein Abgrund gähnen	106
2. Benjamins Antwort: Die nichtexistente Frage	112
3. Ist das Reich des Menschen von dieser Welt?	120
4. Die Freiheit, die Sterblichkeit und der Wille zur Ewigkeit	129
5. Die Geschwister der Kunstwerke im Bereich der Philosophie	164
<i>Über Stefan George</i>	164
<i>Freundschaft der fremden Freunde</i>	193
<i>Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin</i>	203
<i>Das dunkle Ende der Liebe und die Hoffnung - Idee des Ideals in den »Wahlverwandtschaften«</i>	234

III. »Hoffentlich neukantisch« – Dualismus und Judentum	282
1. Kultur-Zionismus: Die Briefe an Ludwig Strauß	282
2. Die »Wickersdorfer Idee« und die Jugendkulturbewegung	299
3. »Hoffentlich neukantisch«	331
4. Monismus contra Dualismus: »Dialog über die Religiosität der Gegenwart«	317
5. Kant, Judentum und ethischer Sozialismus	341
6. Der Fremdling und der Literat	356
<i>Der Fremdling als Vertreter des Menschen unter den Völkern</i>	356
<i>Der »intellektuelle Literaten-Jude« und die vergängliche Erfahrung</i>	370
 Schluß: Denken ist wie Gehen	 380
 Literaturverzeichnis	 384
Danksagung	399

Einleitung

In einem kurzen Epilog stellt der amerikanische Philosoph Robert Gibbs eine Liste von sieben Rubriken für eine zeitgenössische jüdische Philosophie vor. Nicht Regeln, sondern »Familienähnlichkeiten«¹ nennt er, was ein Vergleich des philosophischen Anliegens von jüdischen Autoren zum Vorschein bringe. Um zu kennzeichnen, was die moderne jüdische Philosophie mit der jüdischen Tradition und ihren Quellen: Bibel, Midrasch und Talmud verbindet, benutzt er den Ausdruck »radical ethics«². Und er schickt gleich eine Warnung hinterher: Es wäre, so betont er, ein großer Fehler, eine Ansicht, die die jüdische Tradition mit einer radikalen Ethik verbindet, als eine Theorie abzutun, die aus dem 19. Jahrhundert stamme und auch dorthin gehöre. Vielmehr stehe die Frage nach einer radikalen Ethik in Einklang mit den jüdischen Quellen. Jüdische Philosophie schöpfe – und solle dies auch – aus Konzepten der jüdischen Tradition. So bildet der gemeinsame Bezug auf diese Konzepte den Ursprung der Familienähnlichkeiten, die Gibbs in seinen Rubriken einer jüdischen Philosophie zusammenfaßt. Zu ihnen gehört das Konzept eines Universalismus, der sich dadurch legitimiert, daß er niemanden ausschließt; das Primat der Ethik; die Treue zur materiellen, zur körperlichen und vergänglichen Welt und ein zutiefst kritisches Verhältnis zum Staat, das die Säkularisierung der Theologie – ihre Verwandlung in politische Theologie – verbietet. Jüdische Philosophie verbinde mit der Tradition ein Denken, das unfanatisch, antitotalitär und einer sozialen Ethik verpflichtet sei.

Als ich Gibbs Epilog las, war das vorliegende Buch bereits geschrieben. Gibbs Thesen über ein jüdisches philosophisches Selbstverständnis, das sich am Primat der Ethik orientiert, unterstützen in überraschender Weise die Ergebnisse, zu denen mich das Nachdenken über die Beziehung zwischen Walter Benjamins und Hermann Cohens Erkenntniskritik geführt haben. Ich meinte aus den sieben Rubriken einer jüdischen Philosophie die Stimme Hermann Cohens herauszuhören – und fand meine Wahrnehmung bestätigt: Im Vorwort seines Buches führt Gibbs Hermann Cohen als den Begründer der modernen, der zeitgenössischen jüdischen Philosophie an³. Nun gilt Cohen in der

¹ Gibbs, Robert: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton, New Jersey 1992, S. 255.

² Gibbs: *Correlations*, S. 255.

³ Gibbs: *Correlations*, S. X.

Geschichte der Philosophie als Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus. Dann hat Cohen also zwei Schulen begründet? Die Marburger Schule mit seinem 1871 veröffentlichten Frühwerk *Kants Theorie der Erfahrung* und die zeitgenössische jüdische Philosophie mit dem Spätwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, das 1919 posthum erschien. Es scheint so und wäre doch kaum in seinem Sinne gewesen. Man wird, wie ich zeigen möchte, weder seinem Werk noch dem, was Philosophie für Cohen bedeutete, gerecht, wenn man die innere Verbindung zwischen Früh- und Spätwerk kappt. Benjamins eigenwillige Rezeption der cohenschen Philosophie bezieht sich just auf die Verbindung von Aufklärung, Primat der Ethik und Judentum, die Cohens ganzem philosophischem Werk zugrundeliegt. So läßt sich sowohl Cohens eigenes philosophisches Anliegen als auch Benjamins Rezeption erst dann verstehen, wenn *Kants Theorie der Erfahrung* im Zusammenhang mit den jüdischen Schriften gelesen wird. Was Gibbs unter jüdischer Philosophie versteht, war für Cohen Kritische Philosophie. Und wenn Kritische Philosophie für Cohen in einem radikalen Sinn jüdische Philosophie ist, dann, weil die Quellen des Judentums den Kriterien entsprechen, die Kant aufgestellt hatte, als er den Begriff einer allgemeinen Religion prägte. Diese Kriterien sind ethische. Der Anspruch auf Universalität, den Cohen für die jüdische Religion in Anspruch nimmt, muß – so verlangt es sein eigenes philosophisches Selbstverständnis – ausgewiesen werden.

Für Kant stellte das Christentum die Idee der Religion dar, die überhaupt auf Vernunft gegründet ist. Cohen setzt ihm das Judentum als universale Religion gegenüber. Damit stellte er die starke These auf, daß das Judentum fundamental – eben radikal ethisch sei. Wie er diesen Nachweis im Detail führt, ist eines der durchgehenden Themen der vorliegenden Untersuchung.

Doch Hermann Cohen hat nicht nur die Religionsphilosophie Kants, er hat auch die kantische Vernunftkritik radikalisiert. Philosophie war für ihn gleichbedeutend mit Kritischer Philosophie, und Kritische Philosophie war für ihn Erkenntniskritik. Diese und nicht die Frage nach einer jüdischen Philosophie bildet meinen Ausgangspunkt. Mein Erkenntnisinteresse orientiert sich an einem möglichst komplexen Begriff philosophischer Kritik bzw. kritischer Kulturwissenschaft. Benjamins Texte schienen mir ein solches Konzept zu enthalten. Am Anfang stand deshalb das Vorhaben, die philosophischen Grundlagen zu rekonstruieren, auf denen der junge Benjamin sein Konzept der Kritik errichtete. Dieses Vorhaben führte mich zur Entdeckung, wie grundlegend die Bedeutung der religionsgeschichtlichen

Bezüge sowohl für das Verstehen von philosophiegeschichtlichen Entwicklungen als auch für die Analyse des kulturellen Selbstverständnisses bis heute sind. Cohen war sich der Bedeutung dieser Korrelationen zwischen Kultur, Religion und Philosophie bewußt. Aus diesem Wissen heraus ist das Projekt einer *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* entstanden. Dieses Wissen teilt und verbindet Benjamin mit Cohen. Sein Konzept philosophischer Kritik ist aus der Auseinandersetzung mit Cohens Zusammenführung von Erkenntniskritik, Primat der Ethik und Judentum hervorgegangen.

Nun hat sich Benjamin früh von der akademischen Philosophie distanziert. Doch kann diese Distanzierung nicht ihrerseits philosophisch konsequent sein? Daß sich Benjamin intensiv mit den grundsätzlichen Fragen und Problemen der Kritischen Philosophie beschäftigt hat, geht bereits aus seinen frühesten Texten hervor und wird durch die Fragmente insbesondere aus den Jahren 1917 bis 1922 bestätigt. Er hat sich nie ganz auf die Philosophie eingelassen – seine Schriften befassen sich mit wenigen Ausnahmen mit Gegenständen, die in philosophischen Seminaren noch heute kaum Eingang finden: avantgardistische Literatur, Literatur, die in »Verfallszeiten« entstand, Spracherfahrungen, Wahrnehmung und Wahrnehmungsphänomene, Kinderbücher, Prostitution, die Beziehung der Geschlechter, Erotik, Liebe, die Erfahrungen seiner Generation ...

Was verleiht diesen Texten ihre Verbindlichkeit und ihre Aktualität? Intuition oder Genialität schienen mir als Erklärung unzureichend. Je öfter ich sie las, desto deutlicher traten die Konturen eines philosophischen Subtextes hervor, der auf eine nie abgebrochene Auseinandersetzung mit den systematischen Fragen philosophischer Kritik hindeutete. Benjamin wollte an der »diskontinuierlichen Struktur«⁴ des Systems festhalten; dies stellt er in der »Erkenntniskritischen Vorrede« seiner Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* ausdrücklich fest. Die diskontinuierliche Struktur meint die Dreiteiligkeit von Logik, Ethik und Ästhetik. Doch warum ist ihm dies so wichtig? Die Frage führte mich zu Hermann Cohen, der – gegen Hegels Begriff des Systems und im Rückgang auf Kant – gezeigt hat, daß die Differenz zwischen Ethik, Logik und Ästhetik die Bedingung der Möglichkeit von Kritik darstellt. Kritische Philosophie ist der Balanceakt, die Differenz zwischen den Gliedern des Systems zu bewahren, ohne in die

4 Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. I.1. Unter Mitwirkung v. Adorno, Theodor W. u. Scholem, Gershom. Hg. v. Tiedemann Rolf u. Schweppenhäuser, Hermann. Frankfurt a.M. 1977ff. S. 213 (ab hier mit der Abkürzung GS).

Falle des Irrationalismus bzw. des Empirismus auf der einen und der Spekulation auf der anderen Seite zu geraten. Kritische Philosophie will verhindern, daß Spekulation verwechselt wird mit Erkenntnis der Wahrheit. Doch was ist die Wahrheit? Die Wahrheit ist die Endlichkeit menschlichen Wissens.

Für Benjamin bildet die Frage, wie vergängliche Erfahrung erkenntnistheoretisch gesichert werden kann, das Zentrum seiner Auseinandersetzung mit der Kritischen Philosophie. Je mehr ich mich auf dieses Problem einließ, das er das »Ideal des Problems« nennt und als »nichtexistente Frage«⁵ nach der Einheit der Philosophie bezeichnet, desto deutlicher wurde mir, wieviel davon abhängt. Und dies nicht nur für ein Denken, das nicht gewalttätig sein will. Ich erfuhr, daß sich an der Frage, wie vergängliche Erfahrung erkenntnistheoretisch gesichert werden kann, entscheidet, was als Wirklichkeit und wieviel von der Wirklichkeit wahrgenommen wird.

In einem seiner Briefe an Ludwig Strauß, in denen sich Benjamin schon 1912 über sein Verhältnis zum Zionismus und zum Judentum verständigte, stehen die Sätze: »Das Moralische versteht sich immer von selbst, sagt Vischer. Das Jüdische versteht sich von selbst, so muß ich sagen.«⁶ Und: »alles Jüdische, was über das selbstverständlich Jüdische in mir hinausgeht, ist mir gefährlich.«⁷ Das Jüdische ist für Benjamin, wie für Hermann Cohen das radikal Ethische. Nur dieses Jüdische kann das selbstverständlich Jüdische sein. Anders als Cohen waren Benjamin weder die jüdische Tradition noch ihre Quellen vertraut. Was er vom Judentum kannte, war, wie er an Strauß schreibt, »wirklich nur der Antisemitismus und eine unbestimmte Pietät«. Der Verlust der Tradition wurde eines der Themen, an denen Benjamin die Frage nach dem Verhältnis von vergänglicher Erfahrung und Moderne stellte. Sein Weg führte ihn nicht zurück zu den Quellen, sondern – im Versuch, die Geschichtlichkeit der Erfahrung zu retten – immer tiefer in die Gegenwart. Dabei blieb er freilich jenem »Kultur-Zionismus« treu, der, wie er an Strauß schrieb, die »jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet«⁸. Diese Werte betreffen das Moralische. Im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* bezieht er das Bilderverbot als Verbot der Darstellung des Leibs auf die Nichtrepräsentierbarkeit des

5 GS, I, S. 172.

6 Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Bd. I. Hg. v. Gödde, Christoph u. Lonitz, Henri. Frankfurt a.M. 1995, S. 75. (ab hier mit der Abkürzung *Gesammelte Briefe*).

7 *Gesammelte Briefe* I, S. 76.

8 *Gesammelte Briefe* I, S. 72

moralischen Wesens des Menschen; es beuge dem Anschein vor, »es sei die Sphäre abzubilden, in der das moralische Wesen des Menschen wahrnehmbar«⁹ sei. Die Bewahrung dieser Sphäre vor dem Übergriff der Wissenschaften auf der einen und dem Ästhetizismus auf der anderen Seite bildete die Aufgabe, die Benjamin dem Kritiker stellte. Damit setzte er unter anderen Bedingungen und in Radikalisierung der Fragestellung jenes Projekt fort, das Hermann Cohen mit seinem Buch *Kants Theorie der Erfahrung* begonnen hatte.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit geht den Gründen nach, die Benjamin zum einen dazu geführt haben, sich dem Studium von Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* zu widmen und sich zum anderen enttäuscht, wie Gershom Scholem berichtet, von diesem zu distanzieren. Seine Kritik an Kant und Cohen mündet in der These, daß der Grund der Erkenntnis in der Sprachlichkeit der Erkenntnis liege und die Spekulation dem Vergessen der sprachlichen Verfaßtheit der Erkenntnis entspringe. Ungeachtet seiner »Enttäuschung« hat er die Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Fragen fortgesetzt und in »Goethes Wahlverwandtschaften« Cohens Begriff des Ideals die »nichtexistente Frage« als Ideal des philosophischen Problems gegenübergestellt.

Die Arbeit über die *Wahlverwandtschaften* stellt nicht nur die Fortsetzung der Beschäftigung mit Cohen dar, sondern auch den Höhepunkt von Benjamins Auseinandersetzung mit Stefan George und seiner Schule. George hat mit seinen Gedichten und seiner Kunstreligion die Jugendkulturbewegung, der Benjamin als aktives Mitglied anhing, beeinflußt und geprägt.

Im zweiten Teil wird die Geschichte der langjährigen Auseinandersetzung mit George nachgezeichnet. Die Interpretation der Arbeit über die *Wahlverwandtschaften* zeigt, daß Benjamins Konzept der philosophischen Kritik vor dem Hintergrund der Frage entstanden ist, wie vergängliche Erfahrung erkenntnistheoretisch gesichert werden kann. Dabei bleibt seine Kritik des georgeschen Ästhetizismus einer Position treu, »die die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet«¹⁰. In seinem Essay über Goethes Roman reflektiert Benjamin die vergängliche Erfahrung im Zusammenhang mit der Frage der Geschlechterdifferenz. Die Erfahrung, ein Geschlechtswesen zu sein, wird zum Prüfstein für eine Erkenntniskritik, die sich die Rettung der vergänglichen Erfahrung zum Ziel gesetzt hat.

9 GS I, S. 284.

10 *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

Der dritte Teil ist schließlich der Frage gewidmet, welche die entscheidende Erfahrung war, die Benjamin an Cohens Verbindung von Erkenntniskritik und Judentum anschließen ließ. Der Zwanzigjährige sah sich durch den Zionismus auf der einen und den Antisemitismus auf der anderen Seite gezwungen, sich über sein Jüdischsein zu verständigen. Diese Selbstverständigung führte ihn nicht zum Zionismus, sondern ließ ihn das Konzept eines »Kultur-Zionismus« entwerfen. Dessen Grundlage bildet das Bekenntnis zu einem nicht nationalistischen Judentum und schließt das Bekenntnis zum kantischen Primat der Ethik und zu einem ›Dualismus‹ ein, den Benjamin in der ›Idee des Literaten‹ vergegenwärtigt sah.

Ich habe mich methodisch an der benjaminschen Übertragung philosophischer Fragen auf Gegenstände orientiert, die weit ab scheinen von der Philosophie. Dieses Vorgehen verbindet philosophische Diskussion mit kulturgeschichtlicher Forschung. Die philosophischen Fragen sind durchgängig bezogen auf die zeithistorischen Diskussionen und Ereignisse. So ist die Rekonstruktion des philosophischen Subtextes von Benjamins kritischen Schriften verflochten mit der Erkundung der historischen Erfahrungen, die den jungen Benjamin an der Tradition der Kritischen Philosophie festhalten ließ.

I. Kritische Philosophie und vergängliche Erfahrung

1. Das philosophische Problem – eine Art Zirkel

Unter der Überschrift »Kritische Philosophie und vergängliche Erfahrung« verbirgt sich eine Reihe von Fragen: Wie weit ist Walter Benjamin in seinen Frühschriften der erkenntniskritischen Philosophie Kants und seiner Nachfolger verpflichtet, wo bricht er mit ihr, wo führt er sie fort und wo geht er über sie hinaus? Inwieweit besteht zwischen Benjamins Bekenntnis zum Judentum eine Verbindung zu Cohens Zusammenführung von Judentum und Kritischer Philosophie? Und schließlich: Wie gelangt Benjamin zu einer philosophischen Schreibweise, in der die Erfahrung, ein Geschlechtswesen zu sein, philosophische Relevanz erhält?

Die Verbindung von Denken und Geschlecht stellt in der Perspektive der philosophischen Tradition eine unzulässige Vermischung von Zufälligem und Universalem, von singulären Erfahrungen und allgemeingültigen Grundlagen des Denkens dar. So schreibt Sören Kierkegaard: »Das Geschlechtliche ist der Ausdruck für jenen ungeheuren ›Widerspruch‹, daß der unsterbliche Geist als Mann oder Weib (genus) bestimmt ist. Dieser Widerspruch äußert sich als die tiefe ›Scham‹, die darüber den Schleier zieht und es nicht zu verstehen wagt.«¹ Die Texte der Philosophen sind, wie Geneviève Fraisse es formuliert, also keineswegs »stumm« in bezug auf die Frage nach dem Geschlecht, sondern im Gegenteil »manchmal geradezu geschwätzig«.² Als das »Äußerste am Sinnlichen« ist das Geschlechtliche³ in den philosophischen Texten der Tradition als nicht in das Denken aufgenommenes Bild, als Imagination, als ständige Unruhe präsent.⁴ Zum Besonderen dieser Präsenz gehört, daß das Geschlechtliche nicht in den Stand eines philosophischen Gegenstandes erhoben wurde

1 Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. In: *Gesammelte Werke*. Abt. 11/12. Dän. 1844. Dt. 1910. Übers. u. hg. v. Hirsch, Emanuel. Gütersloh 41995.

2 Fraisse, Geneviève: *Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung*. Übers. u. hg. v. Horn, Eva. Frankfurt a.M. 1995, S. 34.

3 Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 47.

4 Vgl. Fraisse: *Geschlecht und Moderne*, S. 35 ff.

und dementsprechend nicht nach dem spezifischen Dasein der Geschlechterdifferenz in der Philosophie gefragt wurde. So blieb die Funktion dieser verdeckten Präsenz im Allgemeinen ungeklärt. Und das nicht zufällig, gehört doch das Wirken im Verborgenen zu ihren Charakteristiken.

Daß Benjamin in den frühen Texten der Zehner Jahre⁵ auf diese seltsame Verflechtung von Geschlecht und Philosophie aufmerksam wird, kann als Indiz dafür gelten, wie tief seine Infragestellung der philosophischen Tradition geht. – Wenn ich das Zusammenspiel von Kontingenz und Philosophie in Benjamins Frühwerk thematisiere, so tue ich das, um damit zugleich zu rekonstruieren, wo die Linie seiner Kritik an der Tradition verläuft und welche Konsequenzen er daraus für die philosophische Methode zieht. Sein Bruch mit der Tradition ist nicht radikal in dem Sinne, daß er sich von ihr verabschieden und einen Neuanfang einläuten würde. Die Originalität besteht vielmehr darin, daß er die Fragen, die die Tradition stellt, und die Probleme, die sie aufgibt, annimmt und weiterdenkt und sie so weit treibt, bis die Grundlagen deutlich werden, auf denen die Antworten fußen. Antworten, die Benjamin nicht übernimmt und nicht mit neuen Antworten pariert, weil sich ihr Grund als doppelbödig erweist. Es ist Kritik – durchaus in der Tradition Kritischer Philosophie.

Ich möchte die benjaminsche Philosophie ein *Umschreiben* der Tradition und der Geschichte nennen und dabei den Begriff bewußt in seiner Zweideutigkeit stehen lassen.

In der Zeit, in der Benjamin sich philosophisch orientierte, war Kritische Philosophie gleichbedeutend mit den Schulen des Neukantianismus. Die Neukantianer verstanden sich über alle sonstigen Differenzen hinweg als Erben und Fortsetzer der Philosophie der Aufklärung. Hermann Cohen, der Begründer der Marburger Strömung der neukantianischen Schule, stand gegen Ende des ersten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts auf dem Höhepunkt seines Ruhms. Er hat den Begriff der »Kritischen Philosophie« mit dem ihm immanenten Anspruch, Philosophie auf Erkenntniskritik zu beziehen, nicht nur geprägt, sondern auch als verbindlichen Anspruch gegenüber anderen

⁵ Explizit heißt es etwa in dem zwischen 1913 und 1914 entstandenen, unvollendet gebliebenen Zyklus »Metaphysik der Jugend« von der »sokratischen Frage«: »Sie ist gleich der sokratischen Ironie, die in ihr steckt – man gestatte ein furchtbares Bild für eine furchtbare Sache – eine Erektion des Wissens.« GS II.1, S. 131 ff. Vgl. Weigel, Sigrid: *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt a.M. 1997, S. 130 ff.

philosophischen Strömungen durchgesetzt. Zugleich hat er die Philosophie der Aufklärung mit dem Judentum verbunden und das Judentum zur kantischen »allgemeinen Religion« erklärt. In einer Zeit zunehmenden Antisemitismus und gegen die nationalistischen Tendenzen der erstarkenden zionistischen Bewegung hat Cohen die reine Sittlichkeit jüdisch interpretiert; – er hat den Streit zwischen Christentum und Judentum in Anlehnung an Kants Religionsphilosophie als Frage nach dem höheren Grad der Sittlichkeit formuliert. Die Frage nach der Rezeption von Kant und Hermann Cohen steht also im weiteren Horizont der Frage nach Benjamins Verhältnis zur Philosophie der Aufklärung und verbunden damit mit der Frage nach der Funktion und Bedeutung des Jüdischen in seinen philosophischen Schriften.

Entlang der Rekonstruktion der Beziehung zu Hermann Cohen läßt sich zeigen, daß sich Benjamin intensiv und bis ca. 1925, dem Zeitpunkt der Abfassung seiner Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, immer wieder mit den Problemen beschäftigte, die Kant und in seiner Folge Hermann Cohen der Philosophie aufgegeben haben. Benjamin gewinnt, wie ich zeigen möchte, die Formulierung des *philosophischen Problems* selbst aus der Auseinandersetzung mit Hermann Cohen. Dazu gehört die Frage nach einem Erfahrungsbegriff, der in der Nachfolge Kants dessen Bindung an das der Anschauung Gegebene überwindet. Dazu gehört auch das Problem und die Frage nach der »Einheit«, der »unendlichen Aufgabe«, dem »Gegebensein der Ideen« und die Frage, wie die kantische Aufspaltung von Erkenntnissubjekt und -objekt neu zu denken sei. Sie alle bilden Teilaspekte der Frage nach dem Systemcharakter der Philosophie und der Selbstverständigung über das genuin philosophische Problem in Abgrenzung gegen die Psychologie einerseits und die Naturwissenschaften andererseits. Das genuin philosophische Problem als Problem des Problems ist, wie Helmut Holzhey gezeigt hat, philosophiehistorisch erst mit Kants Selbstthematisierung der Vernunft aufgetreten. Mit der Philosophie Kants »gewinnt der Problembegriff vernunfttheoretische Dimension, indem Vernunft sich selbst zum Problem wird.«⁶

Das philosophische Problem ist dementsprechend das Problem der Vernunft, es zeigt an, daß das Denken selbst als Problem thematisch geworden ist. Damit verweist es seinerseits auf Geschichte,

⁶ Holzhey, Helmut: Die Vernunft des Problems. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft. In: *Mathesis Rationis. Festschrift für Heinrich Schepers*. Münster 1990, S. 30.

beziehungsweise den historischen Bruch der Aufklärung. Die Selbstbegrenzung der Vernunft kann als Aufgabe erst im Kontext der Säkularisierung und der Konfrontation des Denkens mit seiner eigenen Endlichkeit an die Philosophie herantreten. Hermann Cohen hat dies in der Frage zugespitzt, die ihm zur philosophischen Frage per se wurde, wie Denken der Ursprung von Erkenntnis sein könne.⁷

Den Ausdruck »das philosophische Problem« benutzt Benjamin in der einleitenden Passage zum dritten Teil seines Aufsatzes *Goethes Wahlverwandtschaften*, in der er den Übergang vom Kommentar zur Kritik des Romans vorbereitet. Als »Geschäft« der Kritik definiert er – auf die Bergwerksarbeit anspielend – die Förderung des »Ideals des Problems«, das in den Kunstwerken vergraben sei.⁸ Mit dem unverständlich scheinenden Ausdruck »Ideal des Problems« umschreibt er die, wie es heißt, »nichtexistente Frage« nach der »Einheit der Philosophie«⁹. Die paradoxe Formulierung einer »nichtexistenten Frage« ist, wie ich zeigen möchte, eine subtile Umschreibung der Frage Kants nach der Reichweite der Erkenntnis und dem Überschuss der Vernunft, die sich mit dieser Reichweite weder zufriedengeben will noch soll, und eine Replik auf Hermann Cohens Verbindung von Ideal und unendlicher Aufgabe.¹⁰

7 Vgl. Holzhey: Die Vernunft des Problems, S. 39.

8 GS I.1, S. 173.

9 GS I.1, S. 172.

10 Daß die Habilitationsschrift noch in der Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus cohenscher Prägung gründet, deutet schon die Wahl des Titels *Ursprung des deutschen Trauerspiels* in Korrespondenz zu Cohens Logik des Ursprungs in seinem 1902 erschienenen Werk *Logik der reinen Erkenntnis* an. Auch der Titel »Erkenntnis-kritische Vorrede« spielt auf die Tradition von Cohens Neukantianismus an, hat Cohen doch den Begriff Erkenntnistheorie durch jenen der Erkenntnis-kritik ersetzt und sie zum eigentlichen Thema philosophischen Fragens erhoben (Vgl. Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. In: Hermann Cohen: *Werke*. 5.1. Hg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Hildesheim 1984, S. 5 ff. [Ab hier werden die Texte Cohens, die bereits in der Werkausgabe erschienen sind, nur mit dem Titel vermerkt. Die Zuordnung der einzelnen Titel zur Werkausgabe findet sich in der Bibliographie]). An Cohens Formulierung des philosophischen Problems erinnert auch Benjamins Umschreibung der »philosophischen Geschichte« als »Geschichte des Ursprungs«, die er in der »Erkenntnis-kritischen Vorrede« vornimmt (GS I.1, S. 227). Bei Cohen heißt es entsprechend: »Denken ist Denken des Ursprungs« oder »Als Denken des Ursprungs erst wird das reine Denken wahrhaft« (Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 36). Dabei muß man sich vor Augen halten, welch großes Gewicht Benjamin auf die sprachliche Formulierung und die Wahl seiner Worte legte. Das heißt nun freilich nicht, daß er ungebrochen an Cohen anknüpft. Es handelt sich auch hier um ein *Umschreiben* der Begriffe und Problemstellungen Cohens.

Bei der Rekonstruktion von Benjamins Cohen-Rezeption gehe ich davon aus, daß sich Benjamin in weit intensiverem Maß der Kritik und der Philosophie der Aufklärung, die er »ehrliche Aufklärung« nennt, verpflichtet gefühlt hat, als gemeinhin angenommen wird. Man denke nur an Jürgen Habermas' Verdikt in seinem 1972 veröffentlichten Beitrag »Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins«. »Meine These ist,« schrieb Habermas damals, »daß Benjamin seine Intention, Aufklärung und Mystik zu vereinigen, nicht eingelöst hat, weil der Theologe in ihm sich nicht dazu verstehen konnte, die messianische Theorie der Erfahrung für den Historischen Materialismus dienstbar zu machen.«¹¹

Der Vorwurf der Mystik oder Theologie ist so alt wie der Streit um die Aufklärung selbst.¹² Immer verbirgt sich dahinter der Vorwurf des

Benjamins Zurechtweisung Cohens: »Die Kategorie des Ursprungs ist also nicht, wie Cohen meint, eine rein logische, sondern historische«, stellt nur ein Moment an der Oberfläche dieses viel tiefer gehenden Prozesses der Umschreibung dar (GS I.1, S. 226). In diesen Zusammenhang paßt auch, daß Benjamin in der ersten Manuskriptfassung des Trauerspielbuches, die er zwischen Mai / Juni bis September 1924 auf Capri schrieb, die in der Endfassung verschwundene Anmerkung notierte: »Verweis auf Cohens Einleitung zu »Kants Theorie der Erfahrung.« (GS I.3, S. 931).

11 Habermas, Jürgen: Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Walter Benjamin*. Hg. v. Unseld, Siegfried. Frankfurt a. M. 1972, S. 207. Daß Habermas, wie schon öfter festgestellt wurde, Benjamins Aussage falsch wiedergibt, sei, so Alexander Pivecka, bezeichnend (Pivecka, Alexander: *Die Künstliche Natur. Walter Benjamins Begriff der Technik*. Frankfurt a.M. 1993, S. 171). Im Original heißt es – genau wie Habermas es fordert –, der Historische Materialismus solle den buckligen Zwerg Theologie in den Dienst nehmen. Da es nichts an dem hier in Frage stehenden Problem ändert, werde ich nicht weiter darauf eingehen.

12 Die jüngste Verwerfung von Benjamin als Gegenaufklärer stammt von Jacques Derrida (Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Franz. 1990. Übers. v. Düttmann, Alexander Garcia. Frankfurt a.M. 1991, S. 122). Zugleich mit dieser Verwerfung schreibt Derrida freilich den Anspruch seines eigenen dekonstruktivistischen Ansatzes auf das Erbe der Aufklärung fest. Die Auseinandersetzung mit Derridas Kritik kann hier nicht geführt werden. Ich möchte jedoch auf den Aufsatz: »Benjamin vor dem Gesetz. Die »Kritik der Gewalt« in der Lektüre Derridas« von Bettine Menke verweisen. Sie zeigt darin, an welchen Stellen Derrida Benjamins Text *Zur Kritik der Gewalt* »falsch« übersetzt habe. Insbesondere weist Menke darauf hin, daß die »reine unmittelbare Gewalt« Benjamins sich jeder Verfügung entzieht, auch jeder Beurteilung. Die »reine unmittelbare Gewalt« ist entscheidend, aber nicht, wie Derrida suggeriert, entscheidbar. »Mit dem Begriff der *Entscheidbarkeit, decidability*, fügt Derrida eine Äquivokation ein: *decidability* »übersetzt« das »Entscheidende der reinen Gewalt« »falsch« (Menke, Bettine: Benjamin vor dem Gesetz. Die »Kritik der Gewalt« in der Lektüre Derridas. In: *Gewalt und Gerechtigkeit. Benjamin Derrida*. Hg. v. Haverkamp, Anselm. Frankfurt a.M. 1994, S. 225). Zwischen »entscheidend«

Dogmatismus. Ich werde, da sich im Mystikvorwurf eine grundsätzliche Ambivalenz der Kritischen Philosophie selbst spiegelt und wiederholt, auf die Kritik von Ernst Tugendhat an Jürgen Habermas etwas näher eingehen. Tugendhat spitzt die angedeutete Ambivalenz auf die Frage zu, wie, ja ob der Anspruch der Autoritätskritik, den Kant der Philosophie überantwortet hat, sich einlösen oder überhaupt zu Ende denken läßt. Er wirft zwar Habermas seinerseits vor, mystisch zu sein, liefert aber zugleich eine Begründung für seinen Vorwurf, die über die Diskussion mit Habermas hinausgeht und auf den Ursprung des Konfliktes Mystik und/oder Aufklärung hinweist. Tugendhats Unterscheidung von traditionalistischer und nicht-traditionalistischer Begründung erlaubt es, Benjamins »Problem der Philosophie« als Antwort auf das Problem der Kritischen Philosophie darzustellen. Dabei eröffnen sich unerwartete Koinzidenzen zwischen Benjamins philosophischem Verfahren und Tugendhats Position.

Tugendhat beschäftigt sich mit der Frage, welche Sicherheit sich das Denken geben kann, nachdem es sich als Kritik konstituiert hat. Das Vakuum, das mit dem Fall des Dogmatismus eröffnet wird, zeigt sich am drängendsten in der Ethik. Ist es möglich, wie Kant meinte, aus der Vernunft allein Regeln abzuleiten, die, eben weil und nur weil sie vernünftig sind, moralisches Handeln letztbestimmen und begründen? Läßt sich, mit anderen Worten, eine universal geltende Moral begründen?

Während Habermas glaubt, mit der Diskursethik diese Aufgabe gegenwartsgerecht gelöst zu haben, hält Tugendhat an der Unmöglichkeit der Letztbegründung der Moral fest. In ihrer Unmöglichkeit und in der gleichzeitigen Notwendigkeit, sich um die Suche nach Gründen und Motiven zu bemühen – wenn man überhaupt noch moralisch sein will –, sieht Tugendhat geradezu das Charakteristikum unserer Zeit. Unsere historische Situation, und damit meint er die letzten 200 Jahre, sei »dadurch bestimmt, daß wir eine Moral ins Auge fassen müssen, die nicht mehr transzendent begründet ist.«¹³

und »entscheidbar« besteht ein Unterschied, in dem die Differenz zwischen Benjamin und der Gegenaufklärung gründet. Denn er verbürgt die Unverfügbarkeit der Autorität. Dementsprechend heißt es bei Menke: »Anders als »rechte« Kritik, etwa die Carl Schmitts, verweigert Benjamins Konzept gerade die Apotheose der rechtsetzenden Gewalt, wird dieser die in ihr schon immer gemeinte »normale« Rechterhaltung abgelesen, gibt es bei ihm jenseits der demokratischen Institution auch keine sonstwie zu rechtfertigende oder »mystisch« zu fundierende staatliche Gewalt. Noch auch gibt es bei ihm den Souverän »Staat« als Heros der Entscheidung« (Menke: Benjamin vor dem Gesetz, S. 240).

¹³ Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M. 1993, S. 68.

Nun zeigt Tugendhat, daß jene Ethikkonzepte, die sich als aufgeklärt und rational verstehen und zugleich meinen, ihren moralischen Anspruch absolut begründet zu haben, zwar als nicht-traditionalistische Ethikentwürfe gelten, in der Form der Argumentation jedoch nach dem traditionalistischen Muster verfahren. Sie erwerben sich ihre Sicherheit, indem sie sich implizit auf eine nicht mehr hinterfragbare Autorität berufen. Das wäre zum Beispiel der Fall, wenn an die Stelle, die in den traditionellen Moralentwürfen Gott einnahm, die Vernunft tritt. Genau das sieht Tugendhat sowohl in Kants Behauptung einer absoluten Geltung des kategorischen Imperativs als auch in Habermas' Konzept von universal geltenden Diskursregeln gegeben, die die ideale Sprechsituation garantieren.

Immer dann, so wendet Tugendhat ein, wenn aus einem obersten Prinzip die Geltung moralischer Urteile abgeleitet wird, kann vermutet werden, daß strukturell eine Wiederholung des traditionalistischen Begründungsmusters vorliegt. Das ist z.B. der Fall, wenn die Vernunft zu einer, so Tugendhat, »Vernunft fettgedruckt« stilisiert wird. Dieses Verfahren stellt strukturell eine Substitution, oder wie Tugendhat sagt, eine »Naturalisierung Gottes« dar. Wenn aus der Autonomie, dem Vermögen der Vernunft zur Selbstgesetzgebung, ein universal gültiges und moralisch absolut verbindliches Gesetz abgeleitet wird, in dem die Vernunft unmittelbar den Willen und die Handlung bestimmen kann, werden nach Tugendhat die Grenzen der Vernunft überschritten. Er bezeichnet es als »Naturalisierung Gottes«, weil in diesem Verfahren der Vernunft gottähnliche Macht zugesprochen werde, die Vernunft als menschliches Vermögen jedoch, genauso wenig wie etwa die Natur, vergöttlicht werden dürfe – zumindest nicht ohne hinter den kritischen Anspruch der Aufklärung zurückzufallen.

Die Vernunft darf, so Tugendhat, nicht ihrerseits zur Stimme Gottes erhoben werden. Sie wäre sonst, so ist zu ergänzen, nicht Instrument der Kritik, sondern die säkularisierte Nachfolgerin des Vermittlers zwischen Gott und den Menschen. Das zu tun, unterstellt er aber Kant und Habermas, wenn er ihnen vorwirft, Gott zu naturalisieren und die Vernunft zu verabsolutieren:

Hier glaubte nun Kant, das Problem wie das Ei des Kolumbus lösen zu können, indem er vorschlug, die moralischen Urteile auf eine Prämisse zu begründen, die einfach die Idee des Begründetseins selbst darstellt, die Vernunft. Wenn man nur überhaupt vernünftig ist, so kann man seine Idee zusammenfassen, müsse man die Geltung der moralischen Urteile – bzw. derjenigen moralischen Urteile, die Kant für richtig hielt – anerkennen. Wir werden sehen, daß die Idee, die in abgewandelter Form auch von der heutigen Diskursethik vertreten wird, zwar genial, aber eine Täuschung ist.

Aus der Idee des Begründetseins als solcher kann, wenn man sich darunter überhaupt etwas vorstellen kann, überhaupt nichts Inhaltliches folgen. Außerdem werden wir noch sehen, daß nicht nur die Idee eines nicht mehr bedingten Begründetseins von oben, sondern auch die Idee, daß das moralische Sollen (oder Müssen) einen nicht bedingten Sinn hat – daß es irgendwie absolut über uns lastet, wie eine säkularisierte Stimme Gottes –, sinnwidrig ist. Gott zu naturalisieren – und Kants Idee einer nicht-relativen Vernunft lief ungefähr darauf hinaus –, ist nicht möglich.¹⁴

Ich kann an dieser Stelle nicht näher auf Tugendhats Nachweis seiner Kritik eingehen.¹⁵ Anknüpfen möchte ich jedoch an seine Feststellung, daß eine Position, um dem Maßstab der Kritik zu genügen, nicht auf traditionalistische Begründungsmuster zurückgreifen darf. Dabei ist ausschlaggebend nicht, daß ein Rückfall in die Theologie, sondern daß ein Rückfall in autoritäre Muster, bzw. in den Dogmatismus, verhindert werden soll. Die Aufklärung stellt in diesem Verständnis keinen letzten Halt mehr zur Verfügung, es sei denn im Zug eines Rückfalles in traditionalistische, vormoderne, versteckt autoritäre Argumentationsstrukturen.

Wo liegen nun aber die Koinzidenzen zwischen Tugendhats und Benjamins Positionen? Vorausgreifend kann jetzt schon festgehalten werden, daß Benjamin sich wie Tugendhat darüber im klaren war, daß mit dem Ersatz Gottes durch ein anderes Absolutes der historischen Situation nicht entsprochen wird. Ich möchte dazu ein Zitat anführen, das meist als Beispiel für Benjamins Mystizismus herhalten muß. In seinem berühmten Brief an Martin Buber vom Juli 1916 führt er seinen Begriff »sachlichen und zugleich hochpolitischen Stils und Schreibens« mit folgenden Worten ein:

Es ist eine weitverbreitete ja fast die allerorten als Selbstverständlichkeit herrschende Meinung daß das Schrifttum die sittliche Welt und das Handeln des Menschen beeinflussen können indem es Motive von Handlungen an die Hand gibt. Menschen durch Motive aller Art zu bestimmten Handlungen zu bewegen ist die Absicht des politischen Schrifttums. In diesem Sinne ist also die Sprache nur ein Mittel der mehr oder weniger suggestiven Verbreitung der Motive die in dem Innern der Seele den Handelnden bestimmen. (...) Jedes Handeln das in der expansiven Tendenz des Wort-

¹⁴ Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, S. 24.

¹⁵ Die Kritik an Kants Begründung der absoluten Geltung des kategorischen Imperativs führt Tugendhat in der sechsten und siebten Vorlesung der *Vorlesungen über Ethik*. Mit der Diskursethik hat er sich ebenfalls öfter kritisch auseinandergesetzt. So in dem Aufsatz »Sprache und Ethik«, der 1978 geschrieben und in dem Sammelband *Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a.M. 1992, S. 295–314) veröffentlicht wurde. Er wiederholt und ergänzt die dort entwickelte Argumentation in der 8. Vorlesung der *Vorlesungen über Ethik*.

an-Wort-Reihens liegt scheint mir fürchterlich und um so verheerender wo dieses ganze Verhältnis von Wort und Tat wie bei uns in immer steigendem Masse als ein Mechanismus zur Verwirklichung des richtigen Absolutums um sich greift.¹⁶

Motive von Handlungen an die Hand zu geben, ist hier gleichbedeutend damit, Handlungen zu begründen. Wie Tugendhat in seinen Überlegungen zu Ethik bezweifelt Benjamin, daß aus vernünftigen Argumenten Handlungen abgeleitet werden können. Vielleicht noch deutlicher, als in dem Brief an Buber, jedenfalls ganz eindeutig im Zusammenhang der kantischen Problematik, äußerte er sich bereits drei Jahre vorher, in einem Brief vom 4. 8. 1913 an seine Freundin Carla Seligson, wo er seinen kurz zuvor verfaßten Artikel *Der Moralunterricht* kommentiert:

Ich glaube, wir müssen immer darauf gefaßt sein, daß kein einzelner Mensch in Gegenwart und Zukunft in seiner Seele, da wo er frei ist, von unserm Willen beeinflusst und bezwungen wird. Wir haben dafür keine Gewähr; wir dürfen es auch nicht wünschen – denn das Gute geschieht nur aus Freiheit. Schließlich ist jede gute Tat nur das *Symbol* der Freiheit dessen, der sie wirkte. Taten, Reden, Zeitschriften ändern keines Menschen Willen, nur sein Verhalten, seine Einsicht u.s.f.¹⁷

Wenn Benjamin hier von Willen spricht und diesen Willen in Kontrast zur Freiheit setzt, so bewegt er sich bereits außerhalb der kantischen Terminologie, nach der der Wille – im Gegensatz zum Begehren – frei ist, weil und insofern er vernünftig ist. Zugleich insistiert er im Rahmen der kantischen Tradition – mit Kant gegen Kant – auf der Eigenständigkeit der Ethik gegenüber der Logik als Antidotum gegen Dogmatismus. Die Architektur des kantischen Systems aufrechtzuerhalten und dabei weder in Nietzsches Apotheose des Willens noch in die von Tugendhat diagnostizierte Vergöttlichung der Vernunft zu verfallen, ist die philosophische Herausforderung, der Benjamin in seinen frühen Schriften gerecht zu werden versucht. Im dritten Teil dieser Arbeit werde ich zeigen, daß er unter dem um die Jahrhundertwende inflationär gebrauchten Stichwort des *Dualismus* in einer spezifischen Umdeutung des Begriffs an diese Differenz anknüpft, die er im Brief an Carla Seligson noch etwas unbestimmt mit den Begriffen Wille einerseits und Einsicht bzw. Verhalten andererseits beschreibt.¹⁸ Sehr viel dezidierter

¹⁶ *Gesammelte Briefe* I, S. 325.

¹⁷ *Gesammelte Briefe* I, S. 163 f.

¹⁸ Diesen Zusammenhang streift auch Bettine Menke: Benjamin vor dem Gesetz, S. 229.

heißt es in einer 1918 entstandenen Notiz zur kantischen Ethik: »Frei kann das Individuum nur in Beziehung auf seine Handlungen gedacht werden«¹⁹ und nicht, so ist zu ergänzen, in bezug auf seine Denkkakte. Der Bereich der Handlungen, in dem der Begriff der Freiheit nun situiert wird, deckt sich mit der philosophischen Disziplin der Ethik.

Wie Benjamin hält auch Tugendhat an der Unterscheidung von Logik und Ethik fest. Um ihr auch begrifflich gerecht zu werden, führt er die Unterscheidung von Motiven und Gründen ein. Dabei sind Gründe »solche für die Wahrheit von Aussagen«. Dagegen sind Motive »Gründe anderer Art, es sind Gründe, die für eine Handlung oder allgemeiner eine Handlungsweise oder noch allgemeiner für die Übernahme eines moralischen Systems sprechen«.²⁰ Motive tragen, wie Tugendhat betont, keine Notwendigkeit in sich, anerkannt oder übernommen zu werden. Ihre Übernahme setzt einen Akt des Willens voraus. Der dargestellte Konflikt beruht also letztlich auf der Frage, wie man es mit dem Willen hält. Oder, bezogen auf die Architektur des Systems: Wie die Differenzierung von Ethik und Logik konkret eingelöst wird und wie weit der Einflußbereich der Vernunft eingeschätzt wird.

Kant hat das Wollen zum letzten Fundament der Ethik erhoben und damit das Denken der Moderne eingeleitet.²¹ Im Nachdruck, mit dem er wiederholt darauf hinweist, daß die praktische Vernunft nicht mit der theoretischen *zusammenfällt*, daß die Vernunft im Versuch, das Reich der Freiheit und jenes der Naturnotwendigkeit zu vermitteln, vielmehr an ihre »äußerste Grenze«²² gelangt, kommt die Entschlossenheit zum

19 GS VI, S. 55.

20 Vgl. Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, S. 29.

21 Voraussetzung dafür ist die Ablösung der Vorrangstellung der Metaphysik durch die der Ethik. So ist nicht mehr die Metaphysik, sondern die Ethik das Fundament der Religionsphilosophie. Die Ablösung des Primats der Metaphysik durch die Ethik ist der ausschlaggebende Schritt, mit dem Kant, so Christoph Schulte, die »Autonomiephilosophie« begründet habe: »Der Primat der Metaphysik vor der Ethik wird von Kant in sein Gegenteil umgekehrt und zeichnet darin einen der Grundzüge moderner, nachkantischer Philosophie überhaupt vor: einen im Zeichen humanen Interesses vertretenen, alle reine Theorie übergreifenden Primat des Praktischen. (Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München, 1988, 21991, S. 21)

22 Vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Hg. v. der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften (ab Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin). Berlin 1900, S. 455 ff. (Ab hier mit der Abkürzung AA. In Klammern sind die Seitenangaben des Originals beigelegt. A für die jeweils erste Auflage des zitierten Werkes, B für die zweite Auflage) (AB 113 ff.)

Ausdruck, die Autonomie des Willens zu berücksichtigen und ihm die Gesetze der Vernunft nicht autoritär zu verordnen. Nun zeigt sich jedoch in der Behandlung der Willensfreiheit eine jener tiefgreifenden, dem Projekt der Selbstkritik der Vernunft inhärenten Ambivalenzen. Auf der einen Seite inthronisiert sie die Vernunft als Instanz der Selbstgesetzgebung, auf der anderen Seite das Wollen als letztes Fundament der Ethik. Damit bereitet die Vernunft selbst den Ort, an dem das Irrationale, das Chaos, der Körper und die Unordnung einbrechen können. Denn eröffnet die Autonomie des Willens nicht auch die Wahl, amoralisch zu sein?

Kant war sich der Tragweite des Problems bewußt. Er hat sich die Frage nach der Amoralität selbst gestellt und in seiner 1793 erschienen Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft* zu beantworten versucht.²³ Wie erklärt Kant den »Hang zum Bösen«, nachdem er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) bewiesen hat, daß der reine Wille, wenn er sich bloß durch die Vernunft bestimmt, an sich gut ist?

Genauso wie die Freiheit notwendige Voraussetzung des guten Willens ist,²⁴ so kann, wie Kant betont, auch vom Bösen sinnvoll nur unter der Bedingung der Moralität, also der Freiheit gesprochen werden. Er distanziert sich damit von jenen Theorien, die das Böse in die physische Natur des Menschen verlegen. Wäre die Sinnlichkeit als solche der Ursprung des Bösen, so würde dies nicht nur die Freiheit, sondern die Autonomie im Sinne der Selbstgesetzgebung des Menschen empfindlich einschränken, ja negieren. »Gut« oder »böse« zu sein, läge dann ja nicht mehr in der Selbstverantwortung des Menschen.

Auf der anderen Seite kann das moralische Gesetz jedoch auch nicht der freien Willkür anheimgegeben werden. Denn damit würde es seinen Gesetzescharakter und seine Verbindlichkeit verlieren. Der kategorische Imperativ wäre nicht mehr das absolut verbindliche, für alle vernünftigen Wesen einschließlich der Menschen gültige moralische Gesetz, sondern nur noch eine Empfehlung im Namen der Moral.

Welche Lösung schlägt Kant vor? Er hält erstens am universalen Gesetzescharakter fest. Demnach drängt sich das moralische Gesetz auch dem »ärgsten Menschen« unwiderstehlich auf. Und auch dieser kann darauf nicht »gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des

23 Zur Geschichte der Veröffentlichung dieser Schrift und Kants Auseinandersetzung mit der Zensur vgl. Schulte: *radikal böse*, S. 13 ff.

24 Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, S. 447 f. (AB 99 ff.)

Gehorsams) Verzicht« tun.²⁵ Zweitens besteht der Hang zum Bösen nicht in einem Inhalt oder einer Substanz, sondern in der Subversion von Sinntrieb und moralischem Gesetz, also in der Form, in der die freie Willkür bestimmt wird:

Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eins neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seine oberste Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.²⁶

Damit stellt sich jedoch die Frage erneut, wie sich Freiheit und die Forderung nach Achtung des Gesetzes vereinen lassen. Um sie auf dieser neuen Stufe zu beantworten, unterscheidet Kant drüßens zwischen freier Willkür und Freiheit zum einen und freier Willkür und reinem Willen zum anderen. In Bezug auf den reinen Willen, von dem, wie Kant betont, nur für »vernünftige Wesen« zu sprechen ist, ist die Freiheit nicht Willkür, sondern dem Gesetz der Vernunft entsprechende Selbstgesetzgebung – Autonomie, in der Freiheit und Gesetz unter dem Dach der Vernunft auf geheimnisvolle Weise zusammenspielen. Und Kant räumt ein:

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe.²⁷

Kants Argumentation steht und fällt mit der Frage, ob der Perspektivwechsel vom Menschen zum »vernünftigen Wesen« als reinem Moralsubjekt zulässig und notwendig ist oder nicht. Tatsächlich entwickelt Kant die Moralität ganz unabhängig vom menschlichen

25 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, S. 36. (A 30/B 34)

26 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI, S. 36. (A 31/B 35)

27 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Begriffe*. AA 4, S. 450. (BA 105)

Individuum im Reiche der reinen Vernunft.²⁸ Und freimütig gibt er zu, daß jener Wille, »dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenhängen«, ein »heiliger, schlechterdings guter Wille« sei.²⁹ Einem heiligen Willen kann aber letztlich nur eine göttliche Vernunft entsprechen. Und so ist es nicht verwunderlich, daß Tugendhat bei Kants Unterscheidung von reinem Willen und Willkür interveniert. Der Struktur dieser Argumentation liege, so Tugendhat, das traditionalistische Argumentationsmuster zu Grunde. Die Abstraktion der Willkür vom vernünftigen Willen habe zur Folge, daß entgegen der Ankündigung nicht der unzensierte Wille, sondern nur der vernünftige Wille und in ihm die Vernunft das Fundament der Ethik Kants darstelle.³⁰ Kant hat demnach die weitreichendste Konsequenz aus seiner eigenen revolutionären Tat – der Erklärung des Willens anstelle einer transzendenten Autorität als Fundament der Ethik – nicht gezogen. Die Geschichte hat es für ihn getan. Sie hat das für Kant undenkbbare, eine »vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam *boshafte Vernunft*« als möglich erwiesen.³¹

28 Christoph Schulte meint, daß Kant erst am Problem des Bösen die Paradoxie seines Freiheitsbegriffes, in dem freies mit notwendig gutem Handeln zusammenfalle, bewußt geworden sei (Schulte: *radikal böse*, S. 63). Dabei entfalle, wie Schulte zu recht anmerkt, die für moralisches Handeln konstitutive Frage nach der Zurechenbarkeit bzw. persönlichen Verantwortlichkeit. Schulte faßt zusammen: »Erst durch seine Reflexion über das radikal Böse in der menschlichen Natur gezwungen, hat Kant das Problem einer moralischen Lebensweise überhaupt thematisiert und auf die Ebene einer Entscheidung über die moralische Gesinnung, nämlich zwischen moralisch-guter und moralisch-böser Gesinnung, gehoben.« (Schulte: *radikal böse*, S. 117)

29 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA 4, S. 439. (AA BA 87)

30 Vgl. Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, S. 70 f., S. 147.

31 In ihrer Lektüre von Robert Antelmes Buch *Das Menschengeschlecht* über das Leben im Konzentrationslager kommt Sarah Kofman zum Schluß, daß ein »Schreiben ohne Macht« auf die Einteilung des Menschen in Un- oder Übermenschliches verzichten und anerkennen muß, daß der Mensch eine Vielzahl von Kräften ist, von denen keine jemals mit Gewißheit siegen wird. Genau wie Tugendhat und Benjamin radikalisiert sie die Differenz zwischen Ethik und Logik. Sie entwendet aus dem Kontext der kantischen Philosophie den Begriff des Erhabenen und bezieht ihn »nietzscheanisch« auf das Leben als die radikale Alterität, um eine neue »Einheit« des Menschengeschlechtes zu stiften. So führt ihr Denken der radikalen Alterität in unvermuteter Weise zurück zu Kants »Erhabenem«, das sich allerdings nicht mehr auf die Achtung des moralischen Gesetzes bezieht, sondern auf die Achtung der paradoxen Beziehung, die jeder Mensch zum »unendlich Distanten« unterhält und es auf unableitbare Weise möglich macht, daß man sich dafür entscheidet, den anderen leben zu lassen, anstatt ihn zu töten. Kofman, Sarah: *Erstickte Worte*. Franz. 1987. Übers. v. Wagner, Birgit. Wien 1988 (vgl. Deuber-Mankowsky, Astrid: In unendlicher Distanz

Wie ein roter Faden zieht sich die beunruhigende Frage, die Kant mit der Einführung des Willens in die Ethik hinterlassen hat, durchs 19. Jahrhundert. Schon die Frühromantiker, nach ihnen Schopenhauer und Nietzsche, haben auf die Eigenmächtigkeit des Willens gepocht.

Mit diesen Autoren, die im ersten aufklärungsmüden Jahrzehnt dieses Jahrhunderts eine Konjunktur erlebten, fragt Benjamin: Was aber geschieht, wenn das Wollen nicht aufgeteilt wird in ein vernünftiges Wollen und eine unvernünftige Willkür? Anders als die Genannten wird Benjamin die Sorge Kants teilen und der Vernunft nicht den willkürlichen Willen gegenüberstellen. Es tritt durch das Wollen – so weit geht er mit den Romantikern und Nietzsche einig – ein »antilogisches« Moment³² auf, mit dem sich ein Denken, das sich nicht im Rückfall auf traditionalistische Muster beruhigen will, konfrontieren muß. Dieses »antilogische Moment« fügt sich weder »Gründen« noch »Motiven«. In der Folge wird eine säuberliche Trennung von Empirischem und Apriorischem, von Endlichem und Unendlichem, von Denken und Sein nicht mehr gelingen. Es ist die Erfahrung der Ohnmacht der Vernunft, die, wie Benjamin schreiben wird, die Romantik historisch ins Recht rückte. Im Gegensatz zu jenen, die anstelle Gottes den (unvernünftigen, triebhaften) Willen oder den Trieb als letzte Handlungsinstanz setzen, hält Benjamin an der Notwendigkeit einer ethischen Orientierung fest.³³

Das dem Willen inhärente »antilogische Moment« kontaminiert die Ethik mit Amoralischem und das Denken mit unfaßbar Körperlichem. Dennoch muß weiter moralisch gehandelt und rational begründet werden. Warum? Gibt es nicht philosophische Konzepte,

zu sich selbst. Sarah Kofmans Denken der radikalen Alterität. In: *Die Philosophie*. 15/97, S. 24-44).

32 Während seiner Zeit in Bern in den Jahren 1917/18 setzte sich Benjamin im Anschluß an die Beschäftigung mit Kant mit Fragen der Ethik und Anthropologie auseinander. Dabei schreibt er in einer Notiz, in der er sich mit der Subversion der Logik durch die Subjektivität, der »Ich-Form« des Urteils befaßt: »Subjektivität, so hätte die metaphysische These zur Auflösung jenes logischen Scheines (es handelt sich dabei um den Satz des »Kreters«, d.V.) zu lauten, ist nicht allogisch, sondern antilogisch« (GS VI, S. 59). Subjektivität in diesem starken Sinne wäre also weder rational noch irrational, sondern arational (Vgl. Putnam, Hilary: *Für eine Erneuerung der Philosophie*. Engl. 1995. Übers. v. Schulte, Joachim. Stuttgart 1997, S. 242).

33 Vgl. Schwing, Gregor: *Benjamin-Lacan. Vom Diskurs des Anderen*. Wien 1998, S. 97. Schwing weist darauf hin, daß sich diese ethische Orientierung durch Benjamins ganzes Werk ziehe: »So wäre an dieser Stelle die noch vorläufige These zu riskieren, daß der rote Faden, der sich trotz aller Umbrüche durch Benjamins Arbeit schlängelt, der einer gewissen ethischen Orientierung ist.«

die glauben, ohne moralische Urteile auskommen zu können, und sind sie nicht gerade heute wie etwa jenes der *Rationalen Wahl* äußerst aktuell? Ihnen hält Tugendhat entgegen, daß man sich die ganze Reichweite einer solchen Einstellung klarmachen müsse:

Wir würden ja dann, was wir jetzt als unmoralisch beurteilen, nur noch als Gefahr ansehen; wir würden unsere Mitmenschen nur noch als eine Art wilder (manchmal auch sanfter) Tiere ansehen. Sie wären keine Subjekte mehr, mit denen wir uns moralisch streiten könnten, sondern Objekte, vor denen wir uns gegebenenfalls zu hüten hätten.³⁴

Das ist eine zulässige Übersetzung des bekannten benjaminschen Diktums von der Moderne als Hölle. Diese drohende »grundlegende Veränderung der intersubjektiven Beziehungen«³⁵ ist auch für Tugendhat der Grund, der ihn an der Notwendigkeit moralischen Urteilens festhalten läßt.

Bei der Frage, welche Konsequenzen für die Philosophie daraus zu ziehen sind, enden freilich die Gemeinsamkeiten. Tugendhat votiert anstelle einer absoluten Grundlage für eine »schwache Vernunft« und ein »komplexes Gewebe von Gründen und Motiven«³⁶. Für den Sprachanalytiker fungiert die Reflexion auf die Sprachlichkeit aller Urteile als Korrektiv an der Tendenz zur Ontologisierung. Benjamin versuchte dagegen, in seinen frühen Texten auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Systemphilosophie eine philosophische Methode zu entwickeln, die nicht nur defensiv den Anspruch der Philosophie zurücknimmt, sondern den dargestellten Widerspruch offensiv in das Denken integriert. Für Benjamin ist die Reflexion auf die Sprachlichkeit zwar auch ein Korrektiv, zugleich jedoch ein Medium der Erfahrung. Sie bildet für ihn den Ort, an dem das Denken die Endlichkeit erreicht und – vom Zufall berührt wird.

34 Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, S. 22. An der gleichen Stelle fragt Tugendhat, ob es denn in unserer »Entscheidung« liege, ob wir moralisch urteilen wollen oder nicht. Er antwortet: »Im Prinzip ja«. Dadurch rückt er aus einem konsequenten Weiterdenken der Aufklärung – ähnlich wie Benjamin – in die »Nähe« jener Autoren, die sich in den zwanziger Jahren mit dem Ruf nach einer Entscheidung als »Gegenaufklärer« und autoritäre Denker einen Ruf gemacht haben. Selbstverständlich hat er mit ihnen nichts zu tun, weil er diese Situation der Entscheidung zwar anerkennt, aber nicht zum Gegenpol der Rationalität stilisiert.

35 Vgl. Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, S. 22: »Diese grundlegende Veränderung unserer intersubjektiven Beziehungen ist vielleicht der tiefste Punkt, auf den wir bei der Frage, was sich verändern würde, wenn wir nicht mehr moralisch urteilen, stoßen.«

36 Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, S. 28.

Benjamin hielt, so lange es ging, an dem systematischen Anspruch der Transzendentalphilosophie fest. Noch in der »Erkenntniskritischen Vorrede«, in der er sich endgültig von der Systemphilosophie verabschiedet, betont er die »diskontinuierliche Struktur«, die die systematische Dreiteilung Logik, Ethik und Ästhetik garantiere.³⁷ Das ist auffällig und wurde in der Benjamin-Rezeption eher mit Befremden als mit Verständnis bemerkt.³⁸ Die Treue gegenüber dem transzendentalphilosophischen Ansatz läßt sich allerdings erklären, wenn die Texte von Hermann Cohen vor dem Hintergrund des oben dargestellten Problems gelesen werden. Cohen hat wie Kant den Spagat versucht, mit Hilfe der Systemphilosophie eine rational begründete Ethik sicherzustellen und zugleich der Eigenmächtigkeit des Willens gerecht zu werden. Dabei hat er die Transzendentalphilosophie einem Veränderungsprozeß unterworfen, der ihre Grenzen nicht nur deutlich und erfahrbar machte, sondern den Begriff der Grenze selbst als einen Grundbegriff systematischen Philosophierens herausstellte. Helmut Holzhey hat betont, wie weit Cohen den systemphilosophischen Ansatz strapazierte, um die Rationalität der Ethik zu sichern:

Zur Erreichung dieses Ziels war Cohen in seinem zweiten Kantbuch (KBE) davon ausgegangen, daß die Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis, treibt man sie nur bis zur Heuristik voran, selbst auf die Grundbegriffe der Ethik, wie Freiheit und Zweck führt.³⁹

Cohen hat an dieser vermeintlichen Lösung des Problems nicht festgehalten. In seiner 1904 erschienenen *Ethik des reinen Willens* besinnt er sich auf die Differenz von Ethik und Logik. Die Logik hat nun nummehr methodischen Vorrang. Die Inhalte dagegen müssen aus der ethischen Frage selbst entwickelt werden. Als »Vollender« der Systemphilosophie, als Haupt des Marburger Neukantianismus und als Philosoph des Judentums bot sich Hermann Cohen in geradezu idealer Weise als Anknüpfungspunkt für den jungen Benjamin an.

³⁷ GS I.1, S. 213.

³⁸ Eine Ausnahme bilden die Arbeiten von Pierfrancesco Fiorato über die »tiefe ›Wahlverwandtschaft‹ von Benjamin und Cohen, die Fiorato »mit Bezug auf die grundsätzlichere Frage nach dem Philosophieverständnis überhaupt« und d.h. in Bezug auf die erkenntnistheoretischen und systematischen Fragen betrachtet. Vgl. Walter Benjamin als Leser von »Kants Theorie der Erfahrung«. In: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hg. v. Wiedebach, Hartwig u. Mosès, Stéphane. Hildesheim 1997, S. 72.

³⁹ Holzhey, Helmut: Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus. In: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Hg. v. ders. u. Orth, Ernst Wolfgang. Würzburg 1994, S. 144.

2. Benjamins Rezeption von Hermann Cohen: Geschichte eines Mißverständnisses?

Daß Benjamin eine besondere Beziehung zu Cohen besaß, wurde in der Rezeption seiner Schriften schon früh registriert. Meist beließen es die Interpreten jedoch bei kurzen Hinweisen; in der Regel begnügten sie sich mit der Feststellung der Inkompatibilität von Hermann Cohens kritischem, an den positiven Wissenschaften orientierten Idealismus und Benjamins sprachphilosophisch ausgerichteten Frühschriften. Eingehendere Beschäftigungen mit Benjamins Cohen-Rezeption konzentrierten sich auf einen herausgelösten Aspekt, so daß Cohen entweder nur als Neukantianer und Wissenschaftstheoretiker oder ausschließlich als jüdischer Religionsphilosoph in den Blick kam.

Die Frage, worin die Einheit zwischen Cohens religionsphilosophischem Spätwerk, seinem dreibändigen, zwischen 1902 und 1912 erschienenen System der Philosophie *Logik der reinen Erkenntnis, Ethik des reinen Willens, Ästhetik des reinen Gefühls* und seinen Kantschriften aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gründet, gehört zu den meist diskutierten Problemen der Cohen-Forschung. Cohens philosophisches Schaffen selbst verlief nicht glatt und kontinuierlich. Genau den Bruchstellen entlang, die etwa im Verhältnis von Religionsphilosophie zum dreibändigen System aufscheinen, oder in der Frage, wie die drei Glieder des Systems Logik, Ethik und Ästhetik genau zusammenhängen und auseinander hervorgehen,⁴⁰ verläuft aber die Linie von Benjamins wechselvoller Bezugnahme auf und die Auseinandersetzung mit Cohens Philosophie. Benjamins Interesse an Cohen setzt bei der Versicherung des Neukantianers an, daß kantische Philosophie, Kritischer Idealismus und Judentum nicht nur vereinbar sind, sondern zusammengehören. Das war Cohens philosophische Haltung in seiner Spätzeit in Berlin, die mit Benjamins philosophischen Anfängen im Studium zusammenfiel. Im Laufe der Auseinandersetzung und der Entwicklung seiner eigenen philosophischen Interessen, die ihrerseits durch Cohens Überzeugung von der Möglichkeit einer Verbindung von erkenntniskritischer Philosophie, Judentum und Religion geformt sind, findet Benjamin zu seinem eigenen Weg.

Die in der Benjamin-Forschung betriebene Spaltung von Cohen in den Religionsphilosophen einerseits und den Neukantianer andererseits

⁴⁰ Vgl. Holzhey, Helmut: *Cohen und Natort. Ursprung und Einheit. Die Geschichte der ›Marburger Schule‹ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Bd. 1. Basel und Stuttgart 1986, S. 312 ff.

kann als implizite Wiederholung und Festschreibung von Benjamins Ambivalenz gegenüber Cohen gedeutet werden. In der Benjamin-Forschung spiegelt sich mit anderen Worten die ambivalente Geschichte des Verhältnisses von Benjamin zu Cohen selbst. Bereits ein kurzer Überblick macht dies deutlich:

In ihrer Untersuchung *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins* aus dem Jahr 1973 betont Lieselotte Wiesenthal die Nähe zwischen Cohen und Benjamin. Zum Indiz wird ihr dafür eine bestimmte Form der kritischen Distanzierung Benjamins von Cohen:

Daß Benjamin sich gerade von Cohen absetzt, ist kein Zufall; denn wengleich Benjamins Ursprungsbegriff von dem Cohens abweicht, so bestehen doch Gemeinsamkeiten.⁴¹

Sie bezieht sich dabei auf jene Stelle in der »Erkenntniskritischen Vorrede« des Trauerspielbuches, an der Benjamin Cohen in selbstverständlicher Weise als Referenz voraussetzt und kommentiert: »Die Kategorie des Ursprungs ist also nicht, wie Cohen meint, eine rein logische, sondern historische.«⁴²

Gemeinsam ist den Ursprungsbegriffen Benjamins und Cohens nach Wiesenthal, daß er für beide eine *epistemologische* Kategorie ist.⁴³ Damit streift sie einen Sachverhalt, der in der Benjamin-Rezeption insgesamt wenig Beachtung fand. Er betrifft die Bemühungen des jungen Benjamin um einen klaren und deutlichen Begriff des philosophischen Denkens, die sich – soweit es das Frühwerk betrifft – auch an den Problemstellungen orientieren, die Hermann Cohen für die Philosophie formuliert hat. So verweist Wiesenthal anhand von einzelnen Begriffen in Benjamins Texten, wie jenem des *Inbegriffs*,⁴⁴ auf deren Herkunft aus neukantianischem Denken.

Einen nicht zu unterschätzenden Einfluß Hermann Cohens auf die frühen Schriften Benjamins betont auch der Literaturwissenschaftler Bernd Witte in seiner 1976 veröffentlichten Habilitationsschrift *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker*. Anders als Wiesenthal geht er jedoch nicht den wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Spuren nach, sondern sieht in Cohen ausschließlich den Religionsphilosophen. Dabei stellt er insbesondere in Benjamins Grund-

41 Wiesenthal, Lieselotte: *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*. Frankfurt a.M. 1973, S. 25.

42 GS I,1, S. 226.

43 Wiesenthal: *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, S. 25.

44 Wiesenthal: *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, S. 24 ff.

gedanken, philosophieren heiße, gegen den Mythos anzudenken, Parallelen zu Cohens religionsphilosophischen Schriften fest. Ohne auf Benjamins komplexe Beziehung zu Cohen näher einzugehen, spricht er kurzerhand von »Benjamins dualistischem, von Cohen beeinflussten Weltbild«.⁴⁵ Zugleich bezeichnet er Benjamins Rede vom »Ideal des Problems« als »kühne Metapher mit extrem niedriger Bildspannung«.⁴⁶ Als solche dient sie ihm als Beispiel für die »an die Grenze des Unverständlichen«⁴⁷ geratende Sprache Benjamins.

Witte berücksichtigt bei seiner Darstellung des Einflusses von Cohen auf Benjamin nicht, daß beide Konzepte aus erkenntniskritischen Fragestellungen hervorgegangen sind. Nur unter dieser Voraussetzung kann er schreiben, Benjamins Erneuerung der Metaphysik und »die Restauration theologischer Lehre in der Philosophie« hänge »unmittelbar mit seiner Rezeption von Hermann Cohens Religionsphilosophie«⁴⁸ zusammen. Ebenso wenig beachtet Witte, daß sowohl Cohens späte Hinwendung zu religionsphilosophischen Fragen als auch Benjamins Aufmerksamkeit auf die Sprachlichkeit aller Erkenntnisse die Schlußfolge eines Prozesses bzw. die Antwort auf die Beschäftigung mit den Problemen Kritischer Philosophie darstellen. Die guten Gründe, die beide haben, finden kein Gehör, sie gehen im Vorwurf des Irrationalismus und der Willkür unter.

Doch Witte ist nicht der einzige, der den Einfluß von Cohen nur unter dem religionsphilosophischen Aspekt betrachtet. So schreibt Uwe Steiner in seiner Untersuchung zum Frühwerk Benjamins *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst* (1989):

Benjamin hat sich mehrfach, zum Teil sehr intensiv mit Cohen befaßt. Diese Beschäftigung scheint jedoch eher zu einer ablehnenden Haltung geführt zu haben, als deren Summe die Auseinandersetzung des *Programms der kommenden Philosophie* mit dem Neukantianismus gelesen werden kann.⁴⁹

Die Nähe zwischen Cohen und Benjamin, die er dennoch postuliert, bezieht sich ausschließlich auf die messianische Umdeutung des Reinheitsbegriffes, wie sie Cohen gemäß einer Bemerkung von Karl

45 Witte, Bernd: *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*. Stuttgart 1976, S. 50.

46 Witte: *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker*, S. 88.

47 Witte: *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker*, S. 88.

48 Witte: *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker*, S. 10.

49 Vgl. Steiner, Uwe: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*. Würzburg 1989, S. 76 ff.

Löwith⁵⁰ in der 1919 posthum veröffentlichten *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* vornimmt.

Benjamin hat sich in seinen Frühschriften, zu denen ich die Texte bis zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels* zähle, in immer neuen Versuchen mit erkenntnistheoretischen Fragen und in der Folge mit dem Neukantianismus auseinandergesetzt. Da Hermann Cohens Philosophie im Reigen zeitgenössischer Ansätze für Rationalismus, Kritik und Aufklärung stand, scheint mir eine vorschnelle Konzentration auf die Religionsphilosophie und den Vergleich des Messianismus bei Cohen und Benjamin das eigentliche Problem zu verfehlen – die Frage, wie Benjamin die aus der Erkenntniskritik resultierenden Probleme aufgenommen, weitergeführt und gegen die Lösungsversuche von Cohen einerseits und Kant andererseits gewendet hat. Noch im Bruch mit der idealistischen Philosophie blieb Benjamin ihr verbunden, indem er, wie erwähnt, den Verzicht auf die Frage nach der Einheit der Wahrheit philosophisch festschrieb.

In dem Aufsatz »Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit« interpretiert Pierfrancesco Fiorato Benjamins »Programm einer kommenden Philosophie«, in dem dieser explizit eine Anknüpfung an Kant fordert, vor dem Hintergrund eines Vergleiches mit Cohens Kantlektüre. Dabei zeigt Fiorato, daß die Forderung nach einer Philosophie, die eine absolute Erfahrung kenne, nicht einen Rückfall hinter Kant, also in die dogmatische Metaphysik, nach sich ziehe, sondern Benjamins Projekt einer »Umprägung der Erfahrung zu Metaphysik« zu einer Radikalisierung der Zufälligkeitsproblematik führe. In Benjamins Erneuerung der Metaphysik gibt es keine abgeleitete Erfahrung und soll es auch keine Überschreitung der von Kant gesetzten Erkenntnisgrenzen geben. Da Fiorato jedoch davon ausgeht, daß die »autonome ureigene Sphäre der Erkenntnis« für Benjamin im Rahmen einer Sprachphilosophie dargestellt werde, die »von Anfang an die »theologische« Färbung einer Theorie der Offenbarung aufweist«,⁵¹ mündet auch

⁵⁰ Vgl. Löwith, Karl: Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie. In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Philos.-histor. Klasse. Jg. 1968, Abh. 7. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hg. v. Hans-Ludwig Ollig. Darmstadt 1987, S. 329. Löwith selbst bezieht sich auf Franz Rosenzweigs Ausführungen in der Einleitung zur Akademieausgabe von Cohens *Jüdischen Schriften*, S. XVIII (vgl. auch: *Auslegungen*. Hg. v. Silbermann, Alphonse. Bd.4: Hermann Cohen. Hg. v. Holzhey, Helmut. Frankfurt a.M. 1994, S. 115-161).

⁵¹ Fiorato, Pierfrancesco: Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens. In:

dieser Vergleich von Benjamin und Cohen in einem beiden gemeinsamen Messianismus.

Eine Folge und ein Ausdruck für die Ambivalenz, die die Beziehung von Benjamin zu Cohen prägte, ist die schwierige und verwirrende Quellenlage. Benjamin hat sich in der Zeitspanne von 1912 bis 1925 unterschiedlich intensiv, doch wiederholt mit Hermann Cohens Schriften beschäftigt. Diese Auseinandersetzung geschah im Rahmen einer Selbstverständigung über Probleme, die Benjamin von immer neuen Seiten her und unter verschiedenen Aspekten zu fassen versuchte. Die Texte, in denen sich Spuren einer Beschäftigung mit Cohen finden lassen, reichen von Notizen, Fragmenten, Briefstellen, Programmschriften, die zum größten Teil erst posthum veröffentlicht wurden, über den Essay »Goethes Wahlverwandtschaften« bis »Zur Kritik der Gewalt« und der Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In diesen Texten ist die cohensche Weiterführung der Transzendentalphilosophie von Kant in unterschiedlicher Weise präsent; um 1912 als Referenz, später, vor allem von 1917 bis 1918 als Konkurrenz, in »Zur Kritik der Gewalt«, in »Goethes Wahlverwandtschaften« und insbesondere im Trauerspielbuch schließlich als ein philosophischer Ansatz, der überwunden zu sein scheint. Trotz dieser wiederholten Beschäftigung mit Cohen hat sich Benjamin nirgendwo systematisch und endgültig mit dessen System befaßt, was sich, da die Auseinandersetzung mit Cohens Schriften selbst keine systematische, sondern eine problemorientierte war, ihm wohl gar nicht aufdrängte. Wir sehen uns mit verstreuten Äußerungen und Hinweisen konfrontiert, die oft nur indirekt, durch die Wahl bestimmter Begriffe wie *Ursprung*, *Unendliche Aufgabe*, *Hypothese* u.a. oder spezieller Problemstellungen wie jener nach dem Verhältnis von Einheit und System, auf den Neukantianer verweisen. Die Rekonstruktion des Verhältnisses von Benjamin und Cohen muß diesen Bedingungen methodisch Rechnung tragen. Ich werde also auch da nachfragen, wo Cohen nicht namentlich erwähnt wird, wo eine Denkfigur sich als Antwort auf ein Problem aufschlüsseln läßt, wo sich ein innerer Zusammenhang ausschließlich aufgrund von Indizien aufdrängt. Das setzt voraus, daß der zeitgeschichtliche Horizont so weit als möglich befragt und, wo für die Argumentation nötig, nachgezeichnet wird.

Zum Verständnis von Benjamins Kritik am Neukantianismus muß außerdem berücksichtigt werden, daß sprachphilosophische Interessen

Philosophisches Denken - Politisches Wirken. Hermann Cohen-Kolloquium 1992. Hg. v. Brandt, Reinhard u. Orlik, Franz. Hildesheim, Zürich, New York, S. 170.

von Anfang an die erkenntnistheoretischen Überlegungen begleiten, auch wenn sie erst im Trauerspielbuch ganz in die Erkenntniskritik integriert werden konnten. Das heißt, daß sich bestimmte Passagen in den sprachphilosophischen Texten auf der Folie erkenntnistheoretischer Fragestellungen und umgekehrt erkenntnistheoretische Überlegungen auf der Folie seiner sprachphilosophischen Texte erschließen lassen. Das gilt vor allem für die Texte, die zwischen 1916 und 1918 entstanden, also etwa für den Sprachaufsatz (November 1916) und »Über das Programm der kommenden Philosophie« (November 1917 bis März 1918). Diese Texte waren nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Sie stellen keine abgeschlossenen und ausgearbeiteten Theorien vor, sondern sind Stationen im Prozeß der Selbstverständigung eines Denkens über Probleme, von denen das zentrale die »nicht existente Frage nach der Einheit der Wahrheit« darstellt. So berührt sich das, was Benjamin im Sprachaufsatz als »magische Gemeinschaft«⁵² der menschlichen Sprache mit den Dingen beschreibt, mit dem philosophischen Problem, worin das Denken seinen Grund und seine Grenze findet. Im Unterschied zu Cohen versucht Benjamin, »Einheit«, »Unmittelbarkeit« und »Unendlichkeit« nicht als Erzeugnisse der Erkenntnis zu denken, sondern in einer Zuspitzung der erkenntnistheoretischen Perspektive, als in der sprachlichen Gegebenheit der Erkenntnis erfahrbar.⁵³ Der Gefahr einer Essentialisierung der Sprache entgeht Benjamin dadurch, daß er die Erfahrung der Unmittelbarkeit nicht an spezifische Sprachformen oder Inhalte bindet, sondern – in Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Bedenken vor einer Ontologisierung – an die Sprachlichkeit, die *Gegebenheit* der Sprache:

⁵² GS II.1, S. 147.

⁵³ Daß Benjamin auch seinen Sprachaufsatz in Auseinandersetzung mit Cohen geschrieben hat, geht aus folgender Stelle hervor, in der er sich auf den Begriff der »Hypothese« – Cohens Begriff der Idee – bezieht: »Die Ansicht, daß das geistige Wesen eines Dinges eben in seiner Sprache besteht – diese Ansicht als Hypothese verstanden, ist der große Abgrund, dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht, und über, gerade über ihm sich schwebend zu erhalten ist ihre Aufgabe«. Ebenso auf Cohen – in diesem Fall auf die 1902 erstmals und 1914 in der zweiten Auflage erschienene *Logik der reinen Erkenntnis* – verweist die zum zitierten Satz angefügte Fußnote: »Oder ist es vielmehr die Versuchung, die Hypothese an den Anfang zu setzen, die den Abgrund allen Philosophierens macht?« (GS II.1, S. 141). Zum Begriff des Schwebens in Cohens Religionsphilosophie und deren Verhältnis zur »inneren Sprachform« vgl. Holzhey, Helmut: Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen. In: *Hermann Cohens Philosophy of Religion*, S. 85-105.

Das Mediale, das ist die *Unmittelbarkeit* aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so ist das Urproblem der Sprache ihre Magie.⁵⁴

Ausgehend von dieser Doppelfunktion der Sprache, zugleich Medium und durch nichts anderes als diese Medialität zugleich erfahrbare Unendlichkeit, Grund und Grenze der Erkenntnis darzustellen, unterscheidet Benjamin das sprachliche Wesen vom geistigen Wesen, das, was nicht im Inhalt, der Erkenntnis oder der Mitteilung aufgeht, nämlich die Mittelbarkeit selbst, von dem, was erkannt und mitgeteilt wird. Das Problem der Philosophie, die Frage nach der Einheit entsteht nun aus der Fähigkeit der Menschen, die Dinge zu benennen. Denn darin sind sie zugleich Gott ähnlich und nicht ähnlich. Anders als die göttliche schafft die menschliche Benennung die Dinge nicht, indem sie sie benennt. Das erscheint nur dann als eine Binsenwahrheit, wenn man sie auf Dinge wie Lampe oder Baum anwendet.⁵⁵ Sie verliert jedoch den Schein der Banalität, wenn sie auf das philosophische Problem der Selbstbegrenzung des Denkens angewandt wird. Denn hier erscheint die Frage nach der Einheit unmittelbar verbunden mit der Frage nach der Art der Gegebenheit der Dinge. Die Frage nach der Einheit entscheidet letztlich über die Frage, ob die Gegebenheit der Erkenntnis, also ihr Ursprung vom Denken gestiftet ist oder eben nicht. Bezeichnet Benjamin deshalb die Frage nach der Einheit im Wahlverwandtschaftsessay als »nichtexistente Frage«, so heißt es in Analogie dazu im Sprachaufsatz in bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Sprache und der Totalität des Namens: »In der Paradoxie dieser Fragestellung liegt ihre Beantwortung«⁵⁶.

Winfried Menninghaus hat den Einfluß von J. G. Hamanns und Wilhelm von Humboldts sprachphilosophischen Reflexionen für die Entstehungsgeschichte von Benjamins Theorie der Sprachmagie dargestellt. Dabei hat er auch darauf hingewiesen, daß Benjamins sprachphilosophische Interessen, wie dieser selbst in einem Lebenslauf formulierte, bei Übungen geweckt worden seien, die Ernst Lewy in Berlin über Humboldts Schrift *Über den Sprachbau der Völker* gehalten hatte.⁵⁷ Ebenso hat Menninghaus die Bedeutung des humboldtschen Begriffs der »inneren Sprachform« und dessen Weiterführung durch

⁵⁴ GS II.1, S. 142 f.

⁵⁵ Vgl. Schwering: *Benjamin – Lacan*, S. 65 ff.

⁵⁶ GS II.1, S. 143.

⁵⁷ GS VI, S. 225. Vgl. Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt a.M., 1985, 21995, S. 11.

den Herausgeber der Schriften Humboldts, H. Steintal, für Benjamin nachgewiesen.⁵⁸ Unerwähnt bleibt in Menninghaus' Untersuchung jedoch, daß H. Steintal, dessen sprachphilosophische Überlegungen Ernst Lewy nach dessen Tod 1899 wachhielt und weiterzudenken versuchte, nicht nur der Lehrer von Hermann Cohen war, sondern daß Cohen im Vorbereitungskreis für die Gründung der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums zu dessen Mitarbeiter in Lehre und Forschung avancierte. Zudem publizierte Cohen zwischen 1866 und 1871 regelmäßig in der von Steintal und Moritz Lazarus herausgegebenen *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Die Beziehungen zwischen Steintal und Cohen sind bisher wenig erforscht und bearbeitet. Es ist das Verdienst von Dieter Adelman, auf die Bedeutung von Steintals Sprachtheorie für Hermann Cohens Philosophie aufmerksam gemacht zu haben und sie für eine neue Deutung von Cohens Verbindung von Judentum und Philosophie fruchtbar zu machen.⁵⁹

Für unsere Fragen bedeutsam ist, daß Benjamin die Verbindungen zwischen Lewy, mit dem er noch jahrelang befreundet blieb, Steintal und Cohen besser bekannt waren als der Nachwelt. Denn das heißt, daß er auch mit der Zusammenführung von sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen an eine Tradition anknüpfen konnte, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Steintal und Lazarus in Anknüpfung und Erweiterung der sprachphilosophischen Reflexionen Humboldts und unter Mitarbeit von Hermann Cohen begründet worden war. Es waren alles jüdische Wissenschaftler, die, wie Dieter Adelman zeigt, sehr bewußt die Philologie mit dem jüdischen Verständnis von Sprache als Organ des einzigen Gottes und zugleich als Organon der Realisierung der Idee der universellen Menschheit verbanden. Die Frage, wie Cohen selbst das Erbe Steintals mit der Frage der Begründung der Erkenntnis verbunden hat, muß an dieser Stelle freilich offen bleiben.

Daß bei Cohen die Sprachlichkeit der Erkenntnis für die wissenschaftliche Erkenntnis keine Rolle spielen durfte,⁶⁰ kam Benjamin erst

⁵⁸ Humboldt, Wilhelm von: *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt, mit einer allgemeinen Einleitung, der Abhandlung 'Der Styl' Humboldt's und mit Einführungen und Erklärungen des Herausgebers zu den einzelnen Schriften Humboldt's*. Hg. v. H. Steintal. Berlin 1883.

⁵⁹ Vgl. Adelman, Dieter: H. Steintal und Hermann Cohen. In: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, S. 1-35.

⁶⁰ Vgl. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 143. An dieser Stelle heißt es deutlich: »Das Urteil der Realität ist ein lehrreiches Beispiel von der Selbstständigkeit der Logik und ihrer Unbekümmertheit um den sprachlichen Ausdruck«.

in der Zeit in Bern, zwischen 1917 und 1918, als er sich intensiv mit erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigte, mit allen Dimensionen für seine eigene Position zum Bewußtsein. Bis dahin hatte er es nicht vermocht, die Orientierung an der transzendentalen Methodik mit seinen Studien zur Bedeutung der Sprache zu vermitteln. Das ist für unseren Zusammenhang doppelt wichtig. Denn es tangiert nicht nur seine Rezeption des Neukantianismus, sondern auch seinen Umgang mit der Geschlechterdifferenz, die nur in den sprachphilosophischen Texten thematisiert und in ihrer Funktion reflektiert wird.

Benjamins Verhältnis zu Cohen gleicht insgesamt einer Absetzbewegung, die ihren Rhythmus in Konfrontationen findet. Einen Eindruck davon vermittelt Gershom Scholems Erinnerung, Benjamin habe im Sommer 1918 von manchen Sätzen von *Kants Theorie der Erfahrung* behauptet, sie seien »negative Meisterstücke kleinster Wälzer«, und das ganze Buch »ein philosophisches Wespennest«⁶¹ genannt.

Mein methodisches Vorgehen orientiert sich an dem Versuch, den Denkweg, den Benjamin in seinen frühen Schriften gegangen ist, entlang dieser Absetzbewegung, die zugleich eine Absetzbewegung von der »großen Denkbewegung des Deutschen Idealismus«⁶² darstellt, zu rekonstruieren.

⁶¹ Scholem, Gershom: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. 1975. Frankfurt a. M. 31990, S. 79.

⁶² Im Herbst 1929 hatte Benjamin einen Artikel *Juden in der deutschen Kultur*, 1. In den *Geisteswissenschaften*, 2. in der *Dichtung* für die von Jakob Klatzkin herausgegebene *Encyclopaedia Judaica* geschrieben. In diesem Artikel, der von Nachum Goldmann und Benno Jacob allerdings stark gekürzt und umgearbeitet worden war und schließlich die Namen aller drei Mitwirkenden trug, wird Hermann Cohens Leistung als »historische Vollendung einer großen Denkbewegung, des deutschen Idealismus«, gekennzeichnet (GS II.2, S. 809, vgl. GS II.3, S. 1520 f.). Tatsächlich hatte sich Cohen, in deutlicher Distanzierung zu Hegels Idealismus, als Vertreter des »kritischen Idealismus« verstanden. Vgl. Holzhey, Helmut: Hermann Cohen: der Philosoph in Auseinandersetzung mit den politischen und gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit. In: *Philosophisches Denken – politisches Wirken*, S. 23 ff.

3. Erwartungen an das Haupt der Marburger Schule

a. Münchner Gespräche mit dem »Universalgenie« Felix Noeggerath

Der junge Benjamin hatte hohe Erwartungen an Hermann Cohen. Anders ließe sich weder der zeitliche Aufwand noch die Intensität erklären, mit denen er sich seit seiner Zeit in München vom Wintersemester 1915 bis zum Sommer 1918 kontinuierlich mit Cohen und Kant beschäftigte. Sein Freund Gershom Scholem bestätigt es in seinen Erinnerungen direkt.⁶³ Indirekt geht es aus Benjamins Briefen aus München vor allem an Fritz Radt hervor, den Bruder seiner damaligen Verlobten Grete Radt. In diesen ist wiederholt von wichtigen und intensiven Gesprächen mit einem »Universalgenie« namens Felix Noeggerath die Rede. Über mythologische Probleme, über den Begriff des historischen Daseins und »von diesem Zentrum aus über alle uns wesentlichen Probleme«⁶⁴ hätten sie vor allem gesprochen. Zwar erwähnt Benjamin, daß Noeggerath seine philosophische Bildung in Marburg erhalten hatte, doch wird erst aus den im Anschluß an die Münchener Zeit entstandenen Notizen zu erkenntnistheoretischen Problemen und zur Moral, die im VI. Band der Gesammelten Werke veröffentlicht wurden,⁶⁵ ersichtlich, welche grundlegende Rolle die kantische Philosophie und deren Weiterführung durch Cohen in diesen Gesprächen gespielt haben. Definitiv zeigt freilich erst der Vergleich der im Sommer 1916 abgeschlossenen, unveröffentlichten Dissertation Noeggeraths mit den Notizen von Benjamin, wie zentral systemphilosophische und erkenntnistheoretische Probleme im Mittelpunkt der Münchener Gespräche standen.

Benjamin hatte Felix Noeggerath zu Beginn des Wintersemesters 1915 im Seminar des Phänomenologen Moritz Geiger kennengelernt und traf ihn wieder in der Veranstaltung des Amerikanisten Walter Lehmann. Noeggerath war damals dreißig Jahre alt und hatte bereits zwölf Jahre intensiven Studiums der Philosophie, Indologie, der indogermanischen Sprachwissenschaft und der Religionsgeschichte hinter sich. Zu den Stationen seiner Studienaufenthalte gehörten neben Berlin und Jena insbesondere Marburg, wo er mehrere Semester verbrachte und, so Scholem in seinem Aufsatz »Walter Benjamin und Felix Noeggerath«, »unter den

63 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 78.

64 *Gesammelte Briefe* I, S. 301.

65 GS VI, S. 7ff.

starken Einfluß des Neukantianismus der »Marburger Schule« von Hermann Cohen und Paul Natorp geriet.«⁶⁶ Benjamin hatte also in Noeggerath einen sieben Jahre älteren, vielseitig gebildeten, an Sprachen, Mythologie und erkenntnistheoretischen Problemen interessierten Gesprächspartner vor sich, der kurz vor der Abfassung seiner Dissertation stand. Mit einigem Recht mochte er ihn das »Universalgenie« nennen. Ja mehr noch, wie er selbst war Noeggerath an einem philosophischen System interessiert, das nicht gegen die kantische Metaphysikkritik verstoßen, aber gleichwohl Erfahrungen – wie das Lesen aus dem Kaffeesatz⁶⁷ – zu deuten erlauben sollte, die nicht unter das philosophische Experiment subsumierbar waren. Beide standen der Lebensphilosophie à la Bergson ablehnend gegenüber und verdächtigten sie des Intellektualismus (Noeggerath) oder des Ästhetizismus (Benjamin). Und beide waren sich schließlich darin einig, daß ihr Unternehmen nur in Anschluß an Kant und in Erweiterung und einer Reformulierung der transzendentalen Methode Cohens bestehen könne. Benjamin berichtet in seinen Briefen an Fritz Radt von langen und regelmäßigen Gesprächen mit Noeggerath, die beiden haben einen in der Zeit vom November 1915 bis März 1916 intensiven und wohl für beide folgenreichen Gedankenaustausch gepflegt.

Nun drängt sich die Frage auf, warum die Beziehung zu Noeggerath in der Benjamin-Forschung bisher kaum wahrgenommen wurde. Zwar brachen die Verbindungen zwischen den beiden auf Grund zeit-historischer Umstände nach Benjamins Umzug in die Schweiz ab und es dauerte zehn Jahre, bis sie sich wieder persönlich sahen. Doch waren sie sich ungeachtet dieser langen Zeit schnell wieder vertraut –

66 Scholem, Gershom: Walter Benjamin und Felix Noeggerath. In: ders.: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Frankfurt a.M. 1983, S. 92.

67 Scholem hatte sich aus den Gesprächen mit Benjamin in Bern im Sommer 1918 folgenden Satz notiert: »Eine Philosophie, die nicht die Möglichkeit der Weissagung aus dem Kaffeesatz einbezieht und explizieren kann, kann keine wahre sein.« Diesem Satz hat Benjamin nun allerdings, wie Scholem nebenbei bemerkt, die Einschränkung hinzugefügt: »Solche Wahrsagung sei vielleicht wie im Judentum verwerflich, aber sie müsse aus dem Zusammenhang der Dinge als möglich erkannt werden.« Es ist also nicht so, daß Benjamin dem Wahrsagen aus dem Kaffeesatz Wahrheit zuspräche, sondern sie als eine mögliche Erfahrung und damit als Gegenstand der Philosophie anerkannt haben möchte. (Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 77.) Auf die Verwerflichkeit des Wahrsagens kommt er im Anhang zu *Über den Begriff der Geschichte* zurück, wo es heißt: »Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen.« (GS I.2, S. 704)

so vertraut, daß sich Benjamin 1931 an gemeinsamen Plänen einer Auswanderung nach Ibiza beteiligte. Noch im gleichen Jahr vermieteten sie ihre Wohnungen, um mit der Miete das Leben in Ibiza zu finanzieren – wobei sie einem Betrüger aufsaßen und das erhoffte Geld nie bekamen. Von April 1932 an wohnte Benjamin mehrere Monate zusammen mit Noeggerath und seiner Familie in dessen Haus auf Ibiza. Nach einem Aufenthalt in Paris kehrte er im November nach Berlin zurück, bat jedoch, wie aus einem Brief Noeggeraths vom März 1933 hervorgeht, seinen Freund nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten im Winter 1933 erneut um Aufnahme.⁶⁸ Ungefähr Anfang April kam er auf Ibiza an, um erneut – diesmal jedoch weniger harmonisch – bei den Noeggeraths zu leben.

Trotz des für den jungen Benjamin offensichtlich wichtigen Gedankenaustausches in der Münchener Zeit und der langjährigen und zeitweise intensiven Beziehung gibt es außer dem erwähnten Aufsatz von Gershom Scholem, in dem er den unsteten Lebenslauf von Noeggerath rekonstruiert, keine weiteren Untersuchungen über den Einfluß der Münchener Gespräche auf Benjamins Denken. Des öfteren hat Scholem auf Benjamins »Geheimniskrämerei« hingewiesen, die er einmal prägnant folgendermaßen beschrieb: »Er nannte ungenannte Namen von Freunden und Bekannten, wenn er es vermeiden konnte. Wenn seine Lebensumstände erwähnt wurden, so war das häufig mit Dringen auf absolute Geheimhaltung verbunden, die nur zu einem sehr geringen Teil sinnvoll war.«⁶⁹ Ein Grund, weshalb wir so wenig über die Beziehung zu Noeggerath wissen, besteht also, worauf Scholem in seinem Aufsatz selbst hinweist, ganz einfach darin, daß Benjamin seinem Freund und wichtigsten Biographen nur wenig über die Bedeutung und den Inhalt der Gespräche mit Noeggerath erzählt hatte.⁷⁰ Hinzu kommt, daß die Briefe an Fritz Radt, in denen Benjamin die Intensität der Beziehung zu Noeggerath durchscheinen läßt, erst 1979 in den Besitz von Scholem gelangten. Ihre Entdeckung bildete denn

68 Der Brief, den Noeggerath aus Ibiza an Jean Selz nach Paris schrieb, trägt das Datum 24.3.1933. Ein Typoskript-Durchschlag befindet sich in der Sammlung Scholem. The Jewish-National & University Library. Jerusalem. Arc. 1598. Die Benjamin betreffende Stelle lautet: »Quant au présent, chaque lettre qui vient de là nous apporte une nouvelle tristesse. La dernière était une lettre de notre ami Benjamin qui n'ose presque plus sortir de sa maison – et il a bien des raisons pour trouver dangereux une telle aventure – et qui me prie de lui offrir un refuge ici.«

69 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 35.

70 Scholem: *Walter Benjamin und Felix Noeggerath*, S. 78.

auch den Anlaß für Scholem, die Recherchen für den Aufsatz »Walter Benjamin und Felix Noeggerath« zu unternehmen.

Ein weiterer Grund mag sein, daß Noeggerath zu seinen Lebzeiten selbst nur einen einzigen Aufsatz veröffentlichte. Er trägt den Titel »Über das Unzeitgemäße in der abstrakten Kunst« und erschien 1951 im *Merkur* Nr. 45. Noeggerath knüpft darin an Gedanken an, die ihn bereits 1915 beschäftigten. Noch 35 Jahre nach seinen Gesprächen mit Benjamin drehen sich seine philosophischen Bemühungen um den Versuch, die kantische Vernunftkritik um einen tieferen bzw. höheren Erfahrungsbegriff zu erweitern. Seine dort vorgetragene Kritik an der Verwendung des Begriffs »abstrakte Kunst« gründet in der Sorge, daß mit der Verlagerung des Kunstwerks in die Sphäre der Abstraktion genau auf diese Erfahrung Verzicht geleistet werde. Ohne sich auch nur mit einem Wort auf Heidegger und den Existentialismus zu beziehen, sondern ganz im Sinne der Überlegungen, die schon seine Dissertation und seine Diskussionen mit Benjamin prägten, endet der Aufsatz mit dem Satz:

Und es eröffnet sich hier die Möglichkeit einer Metaphysik des Endlichen, deren Keime in der Geschichte der Menschheit sich überall nachweisen ließen, deren deutlichster Ausdruck aber die gegenständliche Kunst ist, die sich auf die unbezweifelbare Autorität der menschlichen Geschichte verläßt.⁷¹

Sein Dissertationsmanuskript hatte Noeggerath im Oktober 1916, also ein knappes halbes Jahr, nachdem Benjamin München verlassen hatte, an der Universität Erlangen eingereicht. Er promovierte am 19.12.1916 mit summa cum laude bei dem Philosophen Paul Hensel. Die Dissertation wurde trotz verschiedener Anläufe von Noeggerath nie gedruckt.⁷² Selbst Benjamin, der sich um ein Exemplar bemühte, erhielt im Frühsommer 1917 nicht mehr als einen kleinen Teil des Manuskriptes zu lesen, den er in einem Brief an Scholem als »höchst bedeutend« bezeichnete.⁷³ Noch heute muß, wer die Dissertationsschrift lesen will, sich ans Archiv der Erlanger Universität wenden oder das Exemplar im Benjamin-Archiv des Scholem-Nachlasses in Jerusalem besorgen. Das ist um so bedauerlicher, als diese Schrift nicht nur durch die Nähe, sondern ebenso sehr durch die Differenzen zu Benjamin ein neues Licht auf dessen Kritik des klassischen Symbolbegriffs und seine »Rettung« der Allegorie im Trauerspielbuch wirft.

71 Noeggerath, Felix: Über das Unzeitgemäße der abstrakten Kunst. In: *Merkur*. 5/1951, S. 1019.

72 Vgl. Scholem: *Walter Benjamin und Felix Noeggerath*. S. 100.

73 *Gesammelte Briefe* I, S. 364.

Liest man Noeggeraths Auseinandersetzung mit Kant, so fallen die Parallelen zu Problemen, die Benjamin bis zum Trauerspielbuch begleitet haben, sofort ins Auge. Die Dissertation trägt den Titel *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie* und will ein *Beitrag zur Kritik des Antirationalismus* sein. Antirationalismus ist für Noeggerath das Pendant zum Intellektualismus, und diesen beschreibt er in der Einleitung seiner Arbeit folgendermaßen:

Ich verstehe dabei unter diesem letzteren nicht sowohl den einfachen Gegensatz zum Voluntarismus, als vielmehr jede philosophische Methode, die bewußt als Anlage oder unbewußt als Konsequenz die Nivellierung der verschiedenen Gegenstandsbereiche auf ein Prinzip oder auf einen Typus anstrebt. Panlogismus und psychologische Auffassung der Erkenntnis- und der Gegenstandstheorie überhaupt sind etwa seine allgemeinsten Erscheinungsformen.⁷⁴

Im »schärfsten Gegensatz« dazu gehe der Rationalismus auf Differenzierungen der Gegenstandsbereiche aus. Um dieser Differenzierung willen muß, so Noeggerath, am System festgehalten werden, denn durch die Dreiteilung in Logik, Ethik und Ästhetik verhindert das System die Gleichschaltung der Gegenstände der Erkenntnis und weist die Erkenntnis zugleich auf ihre Grenzen hin. Gerade in diesem Punkt: in der Referenz auf das System, um der Falle des Panlogismus, des Intellektualismus oder, in benjaminscher Terminologie, des Ästhetizismus zu entgehen, besteht die größte Einigkeit zwischen Noeggerath und Benjamin. Es ist dies auch zugleich der Punkt, der beide an Cohen verweist. Denn Cohen hat mit seinem dreibändigen System gerade diesen Spagat versucht: Sowohl gegen den Panlogismus, der sich etwa im Anspruch der Wissenschaften auf die vollkommene Erklärbarkeit der Welt äußert, als auch gegen den Dogmatismus der Kirchen oder des Irrationalismus durch die Differenzierung und Unterscheidung der Gegenstände Logik, Ethik und Ästhetik das Denken in seiner Potenz, aber auch in seinen Grenzen philosophisch zu begründen. Was sowohl Benjamin als auch Noeggerath an Cohen bindet, ist die Formulierung des philosophischen Problems von der Frage ausgehend, wie weit Philosophie Erfahrung zu begründen und zu sichern vermag, und zwar so, daß »die Erkenntnis eine Funktion des Problems ist (nicht umgekehrt)«.⁷⁵

74 Noeggerath: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik des Antirationalismus*. Mit zwei Exkursen: »Über den Urteilscharakter der Metageometrie« und »Über den Platonischen Begriff des metazy«. Phil. Diss. Erlangen 1916. Typoskript. Sammlung Scholem. The Jewish National & University Library, Jerusalem. Arc. 1598, S. I.

75 Noeggerath: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*, S. 102.

Nun sind diese systemphilosophischen Fragen keineswegs so weit entfernt von den »existentiellen« Fragen, wie es scheinen könnte. Sie führen, wenn auch über einen kleinen Umweg, zurück zur Geschichte der Erwartungen Benjamins an Cohen und von da aus zu Benjamins Kritik am klassischen Symbolbegriff. Dieser kleine Umweg leitet über zur Verbindung von Judentum und Kritischer Philosophie und geht aus von systemphilosophischen Differenzen zwischen Noeggerath und Benjamin. Denn diese sind ebenso auffällig wie die große Nähe.

Noeggerath hat seiner Dissertation zwei Motti vorangestellt, die beide auch zu Benjamins Habilitationsschrift passen würden.⁷⁶ Das eine stammt von Goethe, das andere von Kant und lautet: »Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen läßt.«⁷⁷ Benjamin und Noeggerath sind sich mit Kant und Cohen darin einig, daß das Projekt der Selbstkritik der Vernunft, mit der das Projekt der Aufklärung steht und fällt, nur aufrechterhalten werden kann, wenn die Vernunft nicht über ihre Grenzen hinauschießt. Die Uneinigkeit beginnt allerdings da, wo die Grenzen bestimmt und vor allem die Konsequenzen aus dem Faktum der Grenzen gezogen werden.

Nach Kant und Cohen versucht Noeggerath ein weiteres Mal, die Möglichkeit der Erkenntnis von »atheoretischen Gebilden«, unter die er Ethik und Ästhetik zählt, zu begründen, ohne gegen den Grundsatz der Diskontinuität des Systems zu verstoßen. Anders als für Kant und für Cohen sind für ihn »atheoretische« Gebilde allerdings erstens »überhaupt erkenntnisjenseitige und alogische Gebilde« und »zweitens

76 Benjamin hat der »Erkenntniskritischen Vorrede« seinerseits folgendes Motto aus Goethes *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* vorangestellt: »Da im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innere, dieser das Äußere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgend eine Art von Ganzheit erwarten. Und zwar haben wir diese nicht im Allgemeinen, im Überschwänglichen zu suchen, sondern, wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen.« (GS I,1, S. 207) Die seiner Frau gewidmete Arbeit sei, so fügte er der Widmung hinzu, »1916 entworfen« und »1925 verfaßt« worden. Angesichts der Nähe zwischen den in der Habilitation verhandelten und den mit Noeggerath diskutierten Fragen darf wohl vermutet werden, daß das Jahr 1916 nicht nur auf das Jahr der Heirat, sondern zugleich die Gespräche in München anspielt.

77 Kant: Vorrede zur II. Auflage. In: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Raymund Schmidt. Leipzig 1924, B VIII.

solche, die zwar dem Erkenntnisgebiet angehören, aber nicht die Form von Urteilen haben.«⁷⁸

Mit Cohen kritisiert er Kants Konstruktion eines Dinges an sich, ja, er behauptet, daß »der Kampf gegen jede Transcendenz eines endlich und absolut gegebenen Dinges an sich in gegenständlicher Absicht«⁷⁹ in den Vordergrund treten müsse, um die Philosophie vor der Gefahr der Psychologisierung und vor dem skeptischen Intellektualismus zu bewahren. In dieser kritischen Absicht knüpft er an Cohens transzendente Methode an, der er freilich ihre Bindung an ein Faktum der Wissenschaften vorwirft. Denn anders als Cohen geht es Noeggerath gerade darum, die Erkenntnis atheoretischer Gebilde zu begründen. Die Transzendente Methode Cohens muß deshalb nach Noeggerath von ihrer Fixierung auf die Wissenschaftlichkeit des Gegenstandes gelöst und erweitert werden. Um diese Erweiterung einzuleiten, führt er folgende zwei Bedeutungen der Idee ein, die hautnah und zugleich himmelweit entfernt sind von Benjamins Konzeption der Ideen in der »Erkenntniskritischen Vorrede«:

Erstens die Idee als Form, wie sie auftritt oder ihre Analogie hat in der Copula, im Gleichheitszeichen gegenüber den Gliedern als der Materie der Synthesis. In diesem Sinn sind auch die Kategorien Ideen (zweiten Grades) und ist etwa die absolute Kausalität Idee (ersten Grades). Zweitens, über diese einheitsgebende Funktion hinaus, ist sie das jeder solchen Zerlegung vorausgesetzte Einheitliche selbst, und enthält »in sich« nicht »unter sich« d.h. ist darstellbar durch Subjekt und Prädikat. Und so ist sie wohl eine mögliche rationale Deutung von Kantens »reiner Anschauung«.⁸⁰

Als »einheitsstiftende Funktion« und »rationale Deutung von »Kantens reiner Anschauung« dient die Idee in Noeggeraths Erweiterung des Systems als Grundlage für die mögliche Erkenntnis von atheoretischen Gebilden. Sie sichert zugleich die Unterschiedlichkeit der Gegenstände (Logik, Ethik und Ästhetik) und die Einheit von Rationalität und Irrationalität.

Noeggerath folgert: »Die Zerlegung oder, wie wir jetzt richtiger sagen werden, die Darstellung der Idee ist also die eigentliche Aufgabe der Erkenntnis«,⁸¹ und nimmt damit eine Formulierung vorweg, die fast wörtlich in der »Erkenntniskritischen Vorrede« wiederauftaucht. Aber eben nur fast. Denn unmittelbar nach der Feststellung, daß die Dar-

78 Noeggerath: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*, S. 46.

79 Noeggerath: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*, S. 30.

80 Noeggerath: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*, S. 61.

81 Noeggerath: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*, S. 63.

stellung der Ideen die Aufgabe des philosophischen Traktates sei, folgt bei Benjamin die Einschränkung:

Die Wahrheit, vergegenwärtigt im Reigen der dargestellten Ideen, entgeht jeder wie immer gearteten Projektion in den Erkenntnisbereich. Erkenntnis ist ein Haben. Ihr Gegenstand selbst bestimmt sich dadurch, daß er im Bewußtsein und sei es transzendental – innegehabt werden muß. Ihm bleibt der Besitzcharakter.⁸²

Für Benjamin ist die Darstellung der Ideen in erkenntniskritischer Perspektive gerade nicht mehr Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine Aufgabe, die sich aus der Kritik der Erkenntnis ergibt und in der Darstellung selbst erschöpft, die er als »Umweg« kennzeichnet. Im Unterschied zu Noeggerath hält er – konsequenter als Kant selbst – an der kantischen Differenzierung von Verstandesbegriffen und Ideen, von Erkenntnis und Spekulation fest. Und zwar, wie zu zeigen sein wird, durchaus in spekulationskritischer Absicht. So wehrt er sich auch explizit gegen jeden Versuch, die kantische Begrenzung des Geltungsbereiches der Erkenntnis über einen Kurzschluß von Anschauung und Idee zu umgehen, mittels dessen nicht nur Noeggerath, sondern schon lange vor ihm die Vertreter des deutschen Idealismus Kant zu überwinden dachten. Kategorisch hält Benjamin fest: »Das Sein der Ideen kann als Gegenstand einer Anschauung überhaupt nicht gedacht werden, auch nicht der intellektuellen.«⁸³

Noeggerath vollendet seine Abhandlung mit dem an Cohens *Logik der Erkenntnis* angelehnten und zugleich über diese hinausgehenden Schluß:

Das Problem ist eine bloße Frage, die die Erkenntnis »beantwortet«, d.h. deren »Möglichkeit« sie als »Wirklichkeit« vollzieht – unter der Leitung der hypothetischen Relation und der absoluten Kausalität als Copula.⁸⁴

In Gegensatz dazu – ja geradezu als Antwort darauf – wird Benjamin in seinem Essay über Goethes *Wahlverwandtschaften* festhalten:

Die Ganzheit der Philosophie, ihr System, ist von höherer Mächtigkeit als der Inbegriff ihrer sämtlichen Probleme es fordern kann, weil die Einheit in der Lösung ihrer aller nicht erfragbar ist. (...) Daraus folgt, daß es keine Frage gibt, welche die Einheit der Philosophie erfragend umspannt. Den Begriff dieser nichtexistenten Frage, welche die Einheit der Philosophie erfragt, bezeichnet in der Philosophie das Ideal des Problems.⁸⁵

82 GS I,1, S. 209.

83 GS I,1, S. 115 f.

84 Noeggerath: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*, S. 102.

85 GS I,1, S. 172.

Vor dem Hintergrund von Noeggeraths Dissertation erscheinen nicht nur das »Genie«, sondern auch der berühmte jüdische Philosoph, auf den sich die gemeinsamen Gespräche ganz offensichtlich und immer wieder bezogen haben müssen, als die geheimen Gesprächspartner, auf die Benjamin in seiner ihm eigenen esoterischen Weise antwortet.

Wie hat Benjamin selbst die Differenzen zum »Genie« wahrgenommen und gedeutet? Schon im ersten Brief an Radt, in dem er von der Begegnung mit dem »Universalgenie« berichtet, hat er darauf hingewiesen: »Er ist natürlich Christ.«⁸⁶ Er schreibt dies, nachdem er wenige Tage zuvor in einem von den Herausgebern mit »ca. November 1915« datierten Brief an Martin Buber auf dessen Einladung, einen Aufsatz für die Zeitschrift *Der Jude* zu schreiben, einleitend beteuerte: »das Problem des jüdischen Geistes ist einer der größten und beharrlichsten Gegenstände meines Denkens.«⁸⁷ Und noch ein Jahr später bezieht er die Differenz, die zwischen ihm und Noeggerath bei aller Nähe unüberwindbar sei, auf das Jüdische:

Ich habe es aufs tiefste empfinden müssen daß bei so tiefreichender Gleichheit des Bildes, das zwei Menschen von der Wahrheit in sich tragen, auch für ihre Gemeinschaft in jedem Sinne und auch in dem der Entdeckung dieser Wahrheit, innige Verwandtschaft unerläßlich ist, weil es sonst über gegenseitige freimütige Mitteilung und Achtung gar nicht hinaus kommen kann. Das wäre auch das höchste das ich mir, soweit es noch nicht erreicht ist, von meiner Beziehung zum Genie versprechen kann; denn in jedem andern Punkte als diesem äußersten Berührungspunkte in der *Intuition* die bei beiden nicht aus verschiedenen, nein wahrscheinlich aus entgegengesetzten Quellen fließt, werden die Arbeitsmethoden disparat; so daß man nur miteinander sprechen, nicht durchaus in Gemeinschaft mit einander wird arbeiten können. Dies glaube ich was meine Beziehung zum Genie angeht bereits als sicher annehmen zu dürfen; Deutscher und Jude stehen sich gleich den verwandten Extremen gegenüber, wie ich es ihm selbst einmal sagte.⁸⁸

Mit welcher Sicherheit, auf welcher Grundlage behauptet Benjamin, Noeggerath sei *natürlich* Christ? Tatsächlich bezeichnete sich der Betreffende selbst in dem seiner Dissertation beiliegenden Lebenslauf als »freireligiös«⁸⁹; in seinem Abiturzeugnis taucht er als »deutsch-katholisch« auf, was, so Scholem, damals gleichbedeutend mit »freireligiös« gewesen sei. Was meint Benjamin, wenn er sich selbst

86 *Gesammelte Briefe* I, S. 291.

87 *Gesammelte Briefe* I, S. 283.

88 *Gesammelte Briefe* I, S. 390.

89 Scholem: Walter Benjamin und Felix Noeggerath, S. 91.

in diesem – philosophischen – Zusammenhang als Jude bezeichnet, was mit der *Intuition*, die sie beide trennt?

Als überraschend treffsicher erweist sich Benjamins Verweis auf die verschiedenen Intuitionen, wenn man zu der Dissertation Noeggeraths seinen in den fünfziger Jahren entstandenen Entwurf zu einer Symboltheorie hinzuzieht: Dort zeigt sich deutlich, wie tief das noeggerathsche Denken und seine Ideenlehre in einer christlich-katholischen Denktradition gründet. So beruft er sich – immer noch im Bemühen, die Erkenntnis »atheoretischer Gebilde« zu begründen – zur Erläuterung seines Symbolbegriffs auf die Transsubstantiationslehre: »Die Philosophie verdankt nun«, so heißt es in einem Manuskript mit dem Titel *Das Symbol. Ein Beitrag zur Metaphysik des Glaubens*, »der scholastischen Metaphysik des 13. Jahrhunderts einen Begriff, der zunächst der Erhellung eines der wichtigsten Anliegen der katholischen Glaubenslehre, des Meßwunders, dient. Es scheint aber, als ob sich das Denkschema, das ihm zugrundeliegt, auch anderwärts, also außerhalb der theologischen Sphäre bewähren wolle, da es sich als wertvolles Mittel zur Darstellung gewisser Formen erweist, deren paradoxaler Charakter sonst jeder den Verstand befriedigenden Deutung trotzt. Wir meinen die Lehre von der Transsubstantiation.«⁹⁰

Nicht, daß Noeggerath nun plötzlich zum katholischen Glauben konvertiert wäre. Was er mit dem Ausflug ins 13. Jahrhundert bezweckt, ist vielmehr immer noch eine Erweiterung des Erkenntnisbegriffs auf parapsychologische Phänomene wie eben das berühmte Lesen aus dem Kaffeesatz. Und genau dazu will er die Lehre von der Verwandlung von Wein in das Blut und von Brot in den Leib Christi auf die Erkenntnistheorie übertragen: »Es scheint aber«, so fährt er fort, »als ob sich das Denkschema, das ihm zugrundeliegt, auch anderwärts, also außerhalb der theologischen Sphäre bewähren wolle, da es sich als wertvolles Mittel zur Darstellung gewisser Formen erweist, deren paradoxaler Charakter sonst jeder den Verstand befriedigenden Deutung trotzt.«⁹¹

Fragen wir nun nach dem Motiv, das Noeggerath von den Gesprächen in München an bis zu seinem Tod – außerhalb aller akademischen Zusammenhänge, Lorbeeren und Sicherheiten – an dem Versuch einer Erweiterung der Erkenntnis nachdenken ließ, kommen

90 Noeggerath, Felix: *Das Symbol. Ein Beitrag zur Metaphysik des Glaubens*. Typoskript. Sammlung Scholem, The Jewish-National & University Library, Jerusalem. Arc. 1598, S. 5

91 Noeggerath: *Das Symbol*, S. 5.

wir Benjamins Unterscheidung von christlich-deutscher und jüdischer Intuition und der daraus folgenden disparaten Arbeitsmethoden⁹² noch etwas näher. Bereits in seiner Dissertation wurde deutlich, worum es Noeggerath vermittelt über die erkenntnistheoretische Problematik letztlich ging: um eine Philosophie der Immanenz, die auf dem Boden der Rationalität mythische Erfahrung begründen können soll. So endet die Dissertation mit dem Satz:

Sein (des Rationalismus, d.V.) »Humor« liegt in der einfachen Sachlichkeit, wie er Negationen zu Positionen höherer Ordnung umbildet und fruchtbar macht; wie er das Bedingungslose zum Unbedingten, das Endlose zum Unendlichen umbiegt, wie er das Objekt zum Gegenstand umwertet. Im Prinzip der *Immanenz* wird ihm gerade das zum Hebel, woran jeder Intellektualismus resignieren muß.⁹³

Dieser Satz aber hätte Benjamin gut als Folie für die polemische Kennzeichnung des Systembegriffs dienen können, der, wie es in der »Erkenntnistheoretischen Vorrede« heißt, »die Wahrheit in einem zwischen Erkenntnissen gezogenen Spinnennetz einzufangen sucht«.⁹⁴

Was aber ist nun aus Benjamins Perspektive das Christliche daran? Es liegt in der Überstrapazierung des Begriffs der Erkenntnis, die ihr Vorbild in einem am göttlichen Logos orientierten Vernunftbegriff hat, der den Erkennenden selbst in den Status göttlichen Wissens erhebt und ihn der Endlichkeit des Wissens entledigt.⁹⁵

Im Gegensatz zu Noeggerath halten sowohl Benjamin als auch Cohen an Kants Diktum fest, daß ohne Transzendenz keine Kritik (und ohne Kritik keine Transzendenz) zu haben ist. Es bildet den Hintergrund von Benjamins Kritik am klassischen Symbolbegriff und das Motiv für die Rettung der Allegorie. Während die Übertragung des Symbols aus dem theologischen Bereich in den der Kunst, wie er in der Habilitationsschrift ausführt, die »schränkenlose Immanenz der sittlichen Welt in der des Schönen« begründet und damit die »Apotheose des Daseins im nicht nur sittlich vollendeten Individuum«⁹⁶ vorbereitet, bleibt die Allegorie dem Dinglichen, dem

92 *Gesammelte Briefe* I, S. 390.

93 Noeggerath: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*, S. 108.

94 GS I, S. 207.

95 Vgl. Deuber-Mankowsky: Hoffnung statt Erlösung; oder warum die Ordnung des Profanen nicht am Gottesreich aufgebaut werden kann. Benjamins Theologisch-politisches Fragment gelesen als Antwort auf Blochs *Geist der Utopie*. Unveröff. Vortrag, gehalten auf der Konferenz »Jewish Modernity and Political Theology« in Elmau, 5.-9. 7. 1998.

96 GS I, S. 337.

Endlichen treu und eröffnet in ihrem Scheitern den Raum für die Hoffnung.

So hat also die benjaminsche Differenz zwischen christlicher und jüdischer Intuition zu tun mit der Frage, ob Aufklärung und Autonomie eine Philosophie der Immanenz oder der Transzendenz verlangen.⁹⁷ Sie führt zur Frage des Gesetzes, genauer zum Gesetz in jener Form, die dem alttestamentlichen Bilderverbot zugrundeliegt und nach Hermann Cohen besagt, daß der Mensch nicht Gott sein wollen dürfe. Cohen verbindet die philosophische Methode der Erkenntnistheorie mit der religiösen und kulturellen Tradition des Judentums. Während das Christentum im Dogma der Menschwerdung Gottes der Vermischung von Gott und Welt, mithin der Säkularisierung der Religion, Vorschub leistete, habe, so Cohen, das Judentum strikt festgehalten an der Differenz zwischen Gott und Welt, die einen Zusammenfall von Religion und Vernunft und von Logik und Ethik verhindere und somit die Säkularisierung der Religion in einem absoluten, sprich göttlichen Wissen per Gesetz verunmögliche.

Den Zusammenhang zwischen Gesetz, Vergottung, Bilderverbot und Erkenntnistheorie hat Hermann Cohen in den einleitenden Sätzen zum XVI. Kapitel »Das Gesetz« seiner posthum veröffentlichten *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* deutlich gemacht:

Die Korrelation von Gott und Mensch ist die Norm des Monotheismus. Auch in der Unsterblichkeit hat sich dieser Grundgedanke als leitend erwiesen. Die Unsterblichkeit soll den Menschen zur höchsten, zur unendlichen Entwicklung bringen, und zwar als Menschen. Der Polytheismus dagegen versteht außerhalb der Platonischen Philosophie die Unsterblichkeit nur als Vergottung. Der Mensch will Gott werden. Das ist die Sehnsucht des antiken Menschen. Mit dieser Vergottung ist die antike Welt auch dem Christentum gewonnen worden. Dahingegen hält der Monotheismus in allen Begriffen die Scheidewand aufrecht zwischen Gott und Mensch.⁹⁸

97 Vgl. Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*. Engl. 1989. Übers. v. Flickinger, Brigitte. Göttingen, 1994, 21996. In seinen Überlegungen, wie eine kritische Philosophie der Immanenz zu begründen sei, kommt Yovel zum Schluß, daß es eine kritische Philosophie ohne den »Horizont« der Transzendenz nicht geben kann: »Kritische Vernunft kann also die Perspektive der Transzendenz weder abschaffen, noch ihr konkreten Inhalt und Substanz geben. Transzendenz schwebt ihr als Fragezeichen über der Immanenz, eine Möglichkeit, die für uns immer leer bleiben wird.« (S. 467)

98 Cohen, Hermann: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 1919. Frankfurt a.M. 21929. Nachdruck. Wiesbaden 31995, S. 393.

Das jüdische Gesetz verbietet mithin die Vergottung des Menschen und sichert genau darin die Position der Kritik. Dies gilt contra verso: Die Erkenntniskritik sichert die Aufrechterhaltung des Gesetzes. Just diese Verbindung von jüdischem Gesetz, das eine Vergottung des Menschen verbietet, und einer Erkenntniskritik, die den Zusammenfall von Wissen und Religion, von Wissen und »Übersinnlichem« verwirft, wird Benjamin von Hermann Cohen übernehmen. In der Verbindung von Erkenntniskritik und jüdischem Bilderverbot ist sowohl die Unterschiedlichkeit, die Benjamins Intuition von jener des christlichen Freundes trennte, als auch die Disparatheit der Arbeitsmethoden begründet.

Dies wiederum führt zurück zu den Erwartungen des jungen Benjamin an den großen Philosophen. Denn als Cohen 1912 von Marburg nach Berlin zog, um dort an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums zu lehren, beschäftigte er sich genau mit diesen Fragen: der Kritik am Pantheismus, der Frage nach dem Individuum und einer jüdischen, die Kritische Philosophie ergänzenden und begründenden Religionsphilosophie.

*b. Ein großer Philosoph
und eine große menschliche und jüdische Figur*

Cohen war 1912, nach seiner Emeritierung in Marburg, siebzigjährig – umgeben von der Aura eines streitbaren, vom Judentum als Ursprungsreligion ausgehenden deutschen Philosophen – als Haupt einer der wichtigsten akademischen philosophischen Schulen nach Berlin gezogen. Zu Ehren seines 70. Geburtstag am 4. 7. 1912 hatte Siegfried Brünn, Mitglied des Kuratoriums der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, 100.000 Mark zur Gründung eines Hermann-Cohen-Lehrstuhls für Religionsphilosophie gestiftet.⁹⁹ Damit wurde die Lehranstalt zum Ort für Cohens weiteres Wirken. Der Philosoph, der Zeit seines Lebens den Antisemitismus öffentlich angeklagt und sich zugleich für eine deutsch-jüdische Verbindung eingesetzt hatte, genoss sowohl in der orthodoxen Gemeinde als auch bei den nicht zionistisch eingestellten liberalen Juden hohes Ansehen.¹⁰⁰ Der deutsch-jüdische Philosophieprofessor stand mit seiner Person für die Möglichkeit, Deutschtum und Judentum auf der einen und – für den zwanzigjährigen Benjamin, der sich in der Zeit vom Sommer 1912 bis über das

99 Vgl. Wiedebach, Hartwig: Einleitung. 1. Biographischer Kontext. In: Cohen, Hermann. *Kleinere Schriften V, 1913–1915*, S. IX. In: Cohen, Hermann: *Werke*.

100 Vgl. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Band 1, S. 33. Wiedebach, Hartwig: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*. Hildesheim 1997, S. 18 ff.

Jahresende hinaus intensiv mit seinem Verhältnis zum Zionismus beschäftigte, noch wichtiger – Judentum, Religiosität und Kritische Philosophie auf der anderen Seite zu vereinen.

Als Cohen nach Berlin zog, hatte Benjamin das erste Semester Philosophiestudium in Freiburg hinter sich, wo er in den Seminaren von Heinrich Rickert mit der Kantlektüre begonnen hatte. Er war seit seinem fast zweijährigen Aufenthalt im Landerziehungsheim Haubinda von 1905 bis 1906 seinem damaligen Lehrer Gustav Wyneken und dessen »Freier Schulgemeinde Wickersdorf«, besonders der Idee und Vorstellung von der »Jugend«, treu verbunden und hatte in Freiburg bereits Kontakt zu den dort im Sinne Wynekens wirkenden Studenten aufgenommen.¹⁰¹

Gleichzeitig war ihm in der Person von Kurt Tuchler¹⁰² während eines Aufenthaltes im August in Stolpmünde der Zionismus als Alternative zu seinem Engagement in der Jugendbewegung im Sinne Wynekens begegnet. Doch hatte Benjamin diese Begegnung nicht, wie die Nähe zu Wyneken, von sich aus gesucht. »Hier zum ersten Male«, schrieb er am 12.8.1912 aus Stolpmünde an seinen Jugendfreund Herbert Belmore, »ist Zionismus und zionistisches Wirken als Möglichkeit und damit vielleicht einmal als Verpflichtung mir entgegengetreten.«¹⁰³

Ganz so unvermittelt und überraschend, wie diese Formulierung suggeriert, erfolgte die Konfrontation mit Fragen des Zionismus und des Judentums freilich nicht. Bereits ein Jahr zuvor hatte der Soziologe Werner Sombart mit der Veröffentlichung des Buches *Die Juden und das Wirtschaftsleben*¹⁰⁴, in dem er das »Judenproblem« zum »größten Problem der Menschheit« erklärte, eine unüberhörbare Debatte über das Verhältnis Juden und Deutsche ausgelöst. Seinem Buch folgte eine ganze Reihe von Veröffentlichungen zum gleichen Thema. Nur ein halbes Jahr später gab Arthur Landsberger den Band *Judentaufen*¹⁰⁵ heraus, eine Sammlung von neunundzwanzig Stellungnahmen namhafter Professoren und Schriftsteller zum »Judenproblem«. Zu den

101 Vgl. Brodersen, Momme: *Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin, Leben und Werk*. Bühl-Moos 1990, S. 33 ff.

102 Kurt Tuchler gehörte zu den Mitbegründern des 1912 ins Leben gerufenen jüdischen Wanderbundes »Blau-Weiß«.

103 *Gesammelte Briefe I*, S. 59. Die Auseinandersetzung mit dem Zionismus wird im dritten Kapitel dieser Arbeit eingehend behandelt.

104 Sombart, Werner: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Berlin 1911.

105 *Judentaufen*. Hg. v. Landsberger, Arthur. München 1912, Berlin 14 1912.

Autoren gehören unter anderen Werner Sombart selbst, Cohens Weggefährte Paul Natorp, Fritz Staudinger, Ferdinand Tönnies, Heinrich Mann, Frank Wedekind und Friedrich Naumann. Sie waren von Landsberger gefragt worden, welche Folgen sie erstens im Falle der Assimilation aller Juden vermuteten, welches zweitens die Folgen wären, wenn sich die zionistische Idee verwirklichen würde, und welche Konflikte zu befürchten seien, wenn sich die Juden weder assimilierten noch im Sinne des Zionismus in einen eigenen Staat zurückzögen. Wie alle gebildeten deutsch-jüdischen Bürger verfolgte auch Benjamin diese Debatten, die sich vor dem Hintergrund der Pogrome im Zarenreich und der darauffolgenden Massenflucht russischer Juden und der erst 1906 zu einem Ende gekommenen Dreyfus-Affäre in Frankreich abspielten. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Diskussionen, die der Aufsatz *Deutsch-jüdischer Parnass* von Moritz Goldstein im ersten Märzheft 1912 der nationaldeutschen Zeitschrift *Der Kunstwart* ausgelöst hatte, befaßte er sich während des Wintersemesters 1912/13 eingehend mit seinem Verhältnis zum Zionismus.¹⁰⁶

Um das Charisma des alten Cohen angemessen würdigen zu können, muß zunächst die geläufige Vorstellung vom Neukantianismus als akademischer Schulphilosophie relativiert werden. Hermann Cohen pflegte, wie mehrere seiner Schüler und Zuhörer berichten, eine sehr lebendige philosophische Rede, die nichts Verstaubtes und bloß Kathedermäßiges hatte. Diese Rede ließ es wohl für seine Zuhörer, insbesondere für Benjamin,¹⁰⁷ der sich erst mehrere Jahre später systematisch mit dem Hauptwerk des Marburger Neukantianismus, Cohens *Kants Theorie der Erfahrung*, beschäftigen sollte, wohl nicht erahnen, in welchem Ausmaß Cohen es sich versagte, diese spezifische Lust an der philosophischen Sprache in seinen philosophischen Schriften zu reflektieren bzw. in seine Philosophie einfließen zu lassen.

Die Erinnerung von Franz Rosenzweig an eine Vorlesung im November 1913 legt beredtes Zeugnis für den Eindruck ab, den Cohens

106 Gary Smith hat als erster darauf hingewiesen, daß sich Benjamin schon um 1912 intensiv mit dem Zionismus auseinandergesetzt hat. Vgl. Puttnies, Hans u. Smith, Gary: *Benjaminiana. Eine biographische Recherche*. Gießen 1991, insbesondere S. 37 ff und Smith, Gary: »Das Jüdische versteht sich von selbst«. Walter Benjamins frühe Auseinandersetzung mit dem Judentum. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. LXV / 1991, S. 318-334.

107 Daß Benjamin Vorlesungen oder Vorträge von Cohen gehört hat, überliefert Scholem (vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 78). Von Benjamin selbst existiert meines Wissens kein direktes Zeugnis.

Vortrag auf seine jungen, mit der akademischen Philosophie unzufriedenen Zuhörer machte:

Gewohnt, auf philosophischen Kathedern kluge Leute zu finden, feinsinnige, scharfsinnige, hochsinnige, tiefsinnige und wie alle die sinnigen Worte heißen mögen, mit denen man den Denker zu loben meint, fand ich einen Philosophen. Statt Seiltänzern, die auf dem gespannten Draht des Gedankens mehr oder weniger kühn, mehr oder weniger geschickt, mehr oder weniger zierlich ihre Sprünge ausführten, sah ich einen Menschen. Die verzweifelte Inhaltlosigkeit oder Inhaltsgleichgültigkeit, unter der mir fast alles Philosophieren auf Kathedern der Gegenwart zu leiden schien – diese Gleichgültigkeit, die einem stets die Frage abpreßte, warum in aller Welt dieser Mann, der da vor einem stand, gerade durchaus philosophierte und nicht sonst etwas tat – hier war nichts davon zu merken. Hier schwieg die Frage still, hier hatte man das Gefühl: dieser Mensch muß philosophieren.

Rosenzweigs Worte machen deutlich, daß Hermann Cohen von seinen Zuhörern nicht als weltfremder Systemphilosoph, sondern als ein Philosophierender wahrgenommen wurde, der sich den Nöten und Problemen des Individuums, seiner Gebrechlichkeit und Verzweiflung zuwandte:

Er war ja vielleicht der einzige in seiner ganzen Generation und selbst noch der nächstfolgenden, der die ewigen Grundfragen der Menschheit, die Fragen, die um Tod und Leben kreisen, nicht mit scheinwissenschaftlicher Vornehmheit beiseite schob, oder in schwächliches Gefühls- und Geistgekräusel einwickelte, sondern sie in großem und reinem Sinn ergriff. So kann es auch unmöglich ein Zufall gewesen sein, daß er, wiederum als einziger unter denen, die in diesen Jahrzehnten überhaupt noch der Philosophie selbständige wissenschaftliche Kraft zutrauen, das System nicht bloß zu geben versprach, sondern wirklich gab. Eben daß er dem Wesentlichen nicht auswich, ließ ihn auch dem Wesentlichsten, der Frage nach dem Ganzen, nicht ausweichen.¹⁰⁸

Ebenso plastisch, fast als ob der Eindruck Cohens noch Jahrzehnte später die Worte zu färben vermochte, beschreibt ihn Gershom Scholem in seinem autobiographischen Buch *Von Berlin nach Jerusalem*:

Wohl aber habe ich einen großen Philosophen, der zugleich eine große menschliche und jüdische Figur war, in Berlin gehört, zwar nicht mehr seine Vorlesungen über Religionsphilosophie, die er mit über siebenzig Jahren an der Lehranstalt (später Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums in der Artilleriestraße hielt, aber doch einige seiner Vorträge aus dem Themenkreis seiner im Entstehen begriffenen *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Das geschah im Rahmen der öffentlichen »Montagsvorlesungen« dieses Institutes, die eine große Zuhörerschaft anlockten. Hermann Cohen, von dem ich spreche, das Haupt der Marburger Schule im Neu-

108 Rosenzweig, Franz: *Kleinere Schriften*. Berlin 1937, S. 291 f.

kantianismus, war eine ehrfurchtgebietende Figur, ob man nun mit seinen Ansichten übereinstimmte oder nicht. Ungewöhnlich klein, aber mit einem außer jeder Proportion dazu stehenden großen Kopf, war er nach gewöhnlichen Begriffen häßlich. An ihm habe ich zum ersten Mal begreifen gelernt, welche Schönheit in einem häßlichen Kopf zum Ausdruck kommen kann. In seinem hohen Alter sprach er mit einer leidenschaftlichen Fistelstimme. Eigentlich ragte er nur mit seiner Stirn über das Rednerpult hinaus; nur wenn er von Zeit zu Zeit gewisse Begriffe zum Guten oder Bösen hervorstieß, wie etwa »Prophetismus« oder den ihm besonders verhassten »Pantheismus«, erschien plötzlich für die Dauer eines Satzes der ungeheure Kopf über dem Pult und strahlte Leidenschaft aus, ein denkwürdiger Anblick.¹⁰⁹

Die Leidenschaft des alten Cohen, seine Emphase, sein Glaube an die Wahrhaftigkeit, an die Menschheit und sein Vertrauen in die Potenz des philosophischen Denkens entsprach dem Aufbruchgefühl der Jugend vor dem Ersten Weltkrieg. Sein Vortrag war expressiv und nicht philisterhaft, er war dazu angetan, einen jungen Studenten in dem Glauben zu wiegen, hier würden seine Fragen an die Welt philosophisch berücksichtigt.¹¹⁰

Die hohen Erwartungen, mit denen die beiden Freunde nach dem Zeugnis von Scholem 1918 in Bern das Studium von *Kants Theorie der Erfahrung* begannen,¹¹¹ gründen, soweit es Benjamin betrifft, in Cohens Zusammenführung von Judentum und Philosophie in seiner Berliner Zeit. Ich möchte, bevor ich auf die häufig zitierten Erwartungen und die von Scholem fast emphatisch beschriebene Enttäuschung von der Lektüre näher eingehe,¹¹² zuerst das Buch, das zum grundlegenden Werk der Marburger Schule avancierte, und die in ihm entwickelte Erfahrungstheorie vorstellen. Es führt mitten in die Frage nach dem »Problem der Philosophie«.

109 Scholem, Gershom: *Von Berlin nach Jerusalem*. Erweiterte Fassung. Frankfurt a.M. 1994, S. 73.

110 Derrida hat Rosenzweigs Erinnerung an dessen »überraschtes Hingerissensein« von Cohens Vortrag mit den begeisterten Beschreibungen jener verglichen, die als junge Menschen unmittelbar nach den Kriegsjahren Heideggers Lehre begegnet sind. (Interpretations at War. Kant, der Jude, der Deutsche. Franz. 1990. Übers. v. Weber, Elisabeth. In: *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*. Hg. v. Weber, Elisabeth u. Tholen, Georg Christoph. Wien 1997, S. 77 ff.)

111 Scholem, *Geschichte einer Freundschaft*, S. 78.

112 Scholem, *Geschichte einer Freundschaft*, S. 78.

4. Zufall und System: Zum Studium von Hermann Cohens »Kants Theorie der Erfahrung«

Kants Theorie der Erfahrung war 1871 das erste Mal, 1885 in einer überarbeiteten und stark erweiterten Fassung zum zweiten Mal und 1918 schließlich, als die zweite Auflage bereits seit zehn Jahren vergriffen war, zum dritten Mal veröffentlicht worden. Es war diese dritte, gegenüber der zweiten nur leicht veränderte Fassung, die Benjamin und Scholem gemeinsam lasen.¹¹³

Cohen hatte in seinem ersten Kantbuch die Kant-Interpretation und Kant-Kritik entwickelt, die in der Folge zur Grundlage des Marburger Neukantianismus wurde. Die Erfahrung, so lautete seine provokante Hauptthese, muß von der Philosophie, vom Denken selbst erzeugt werden. Zwar meint Cohen damit die mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und nicht die Erfahrung im gewöhnlichen Sinn. Dennoch bleibt seine Zuspitzung des kantischen Erfahrungsbegriffs höchst überraschend, droht sie doch auf einen Zusammenfall von Erfahrung und deren apriorischen Möglichkeitsbedingungen hinauszulaufen. Das wäre der Fall, wenn Erfahrung selbst apriorisch werden würde.

Ausgangspunkt von Cohens Umdeutung des Erfahrungsbegriffes ist seine Unzufriedenheit mit der kantischen Unterscheidung von Verstand und Anschauung. Daß Erkenntnis in zwei verschiedenen Vermögen gründen soll, stellt in seinen Augen einen metaphysischen Rest dar, der zur Auflösung der Philosophie in die Lehre von den Erkenntnisvermögen und damit in die Psychologie führt. Cohens Befürchtung hatte ganz reale Gründe, war doch die Philosophie um 1870 durch das Erstarken der Naturwissenschaften einerseits und die Etablierung der Psychologie andererseits in arge Legitimationsnot geraten.¹¹⁴ Unerträglich schien, daß es, wie die zeitgenössische Diskussion suggerierte,

113 Die im Band VI der *Gesammelten Schriften* veröffentlichten Notizen und Fragmente deuten jedoch, ebenso wie der 1917 entstandene Text »Über das Programm der kommenden Philosophie« darauf hin, daß Benjamin das Buch schon vorher, zumindest auszugsweise, bekannt, war. Auf jeden Fall war er bereits vor der gemeinsamen Lektüre mit Cohens Weiterführung des kantischen Systems vertraut.

114 Zur zeitgenössischen Kant-Interpretation und zur Stellung Cohens innerhalb der Kant-Bewegung vgl. Geert Edels Einleitung in die Werkausgabe von *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 8 ff.

ausgerechnet der Begründer der Kritischen Philosophie selbst gewesen sein sollte, der in der *Kritik der reinen Vernunft* mit dem Konzept der zwei verschiedenen Quellen der Erkenntnis den Grund für die Auflösung der Philosophie in Psychologie gelegt hätte. Also galt es, in einer neuen Deutung diese Interpretation von Kants Erkenntnistheorie zu verunmöglichen und den Nachdruck auf das Denken selbst zu legen. Die Rettung der Philosophie und die Rettung der Integrität des Denkens vor der Vereinnahmung durch die Physiologie und die Psychologie nötigten Cohen, die Erkenntnis aus der Abhängigkeit von der Sinnlichkeit zu emanzipieren. Das ist die Folie, vor der die Logik lesbar wird, die Cohen zu seiner eigenwilligen Umdeutung von Kants Erfahrungstheorie führte.

Das Denken soll sich, so Cohen, auf kein gegebenes »Ding« beziehen müssen, das nicht als von ihm selbst erzeugt gedacht werden kann. Dementsprechend deutet er die Anschauung um. Sie ist nicht mehr als eigenes Vermögen der Erkenntnis zu verstehen, sondern, wie Cohen in *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883) schreibt, als »Bezogenheit des Bewußtseins als auf ein Gegebenes«. ¹¹⁵ Die Differenz zwischen Anschauung und Verstand definiert er entsprechend als eine Differenz, die nicht auf die Herkunft der Daten, sondern nur auf ein unterschiedliches Bezogensein verweist. Sie leitet sich nicht mehr aus der Unterschiedlichkeit der Vermögen selbst her. Anschauung sei, so Cohen, als Anschauen zu denken, sie sei »lediglich ein Erkenntnis-mittel« und damit das »Element einer Methode«. ¹¹⁶

Nun gewinnt Kant jedoch das entscheidende Kriterium für die Erfahrung aus der Unterschiedlichkeit der beiden Erkenntnisvermögen. Anspruch auf Gründung in der Erfahrung können nach Kant nur jene Erkenntnisse erheben, die sich auf in Raum und Zeit gegebene Gegenstände beziehen. Und nur diese Erkenntnisse, die in Erfahrung gründen, können erkenntnistheoretisch gesicherten Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Der Begriff der Erfahrung dient Kant also zur Absteckung des Bereiches, in dem die Erkenntnis wissenschaftliche Gültigkeit beanspruchen kann. Der Begriff der Erfahrung bildet in der *Kritik der reinen Vernunft* den Dreh- und Angelpunkt der

¹¹⁵ Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*. § 25, S. 18.

¹¹⁶ Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*. § 25, S. 18. Zu Cohens Radikalisierung dieser Position in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F.A. Langes »Geschichte des Materialismus* und in der *Logik der reinen Erkenntnis* vgl. Holzhey, Helmut: Einführung. In: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F.A. Langes »Geschichte des Materialismus*, S. 9.

Kritischen Philosophie, gerade weil er die Grundlage abgibt für die Unterscheidung von Verstandes- und Vernunftkenntnissen. Das aber kann Erfahrung nur solange, als sie selbst die Vermittlung zwischen Apriorität und Aposteriorität allererst ermöglicht. Als *apriorisch* verstandene Erfahrung kann sie diese Vermittlung nicht mehr leisten.

Wenn der Geltungsbereich der Erkenntnis nicht mehr auf die in Raum und Zeit gegebenen Gegenstände eingegrenzt wird, stellt sich also die Frage, worin die Vernunft ihre Grenze findet. ¹¹⁷ Cohen löst dieses Problem vorerst, indem er auf die positiven Wissenschaften verweist. Das Gegebene ist nicht mehr der in Raum und Zeit gegebene, »erfahrbare« Gegenstand; als Gegebenes sollen nach Cohen vielmehr die Daten der Wissenschaften betrachtet werden. Daraus leitet sich die Aufgabe der Philosophie her, diese als Erzeugnisse des Denkens auszuweisen und sie dadurch auf ihre Geltungsbedingungen hin zu prüfen.

Die Ausrichtung der Philosophie auf die Wissenschaften wurde Cohen von der nachkommenden Generation von Philosophieprofessoren, insbesondere von Martin Heidegger, als wissenschaftstheoretische Beschränkung und Einengung der akademischen Philosophie Deutschlands vorgehalten. Das damals gezeichnete Bild prägte die Vorstellung und die Rezeption des Neukantianismus als überwundener akademischer und beschränkter Schulphilosophie trotz der mannigfaltigen Bemühungen bis in die jüngste Gegenwart, Cohen und seiner Schule gerecht zu werden. ¹¹⁸ So ging in der Polemik gegen die Anbindung der Philosophie an die Wissenschaften auch die Frage nach der Motivation unter, die Cohen neben der Einbindung in die zeitgeschichtlichen philosophischen Zusammenhänge geleitet haben könnte. Diese Frage aber führt direkt zu jenem Ethos der Aufklärung und der Kritik, das als Motiv das Lebenswerk von Cohen durchzieht und das auch auf die Orientierung an den Wissenschaften ein anderes, milderes Licht wirft.

Die Annahme einer gegebenen *Substanz* kommt für Cohen einem Rückfall in die dogmatische Metaphysik gleich. ¹¹⁹ Immer wieder

¹¹⁷ Die Grenzen zu kennen und anzuerkennen, macht das Kernstück der Kritischen Philosophie aus. So definiert Kant in der *Transzendentalen Methodenlehre* Philosophie geradezu dadurch, daß sie ihre Grenzen kennt: »wiewohl eben darin Philosophie besteht, seine Grenzen zu kennen.« Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 727 / B 755.

¹¹⁸ Vgl. Schmid, Peter A.: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995. Insbesondere die Einleitung, S. 1 ff.

¹¹⁹ Dieser Vorwurf trifft auch jene Kant-Interpreten, die die Erkenntnis als psychischen Vorgang verstehen und von der Anschauung als einem vom Verstand getrennten Erkenntnisvermögen ausgehen.

betont er, daß dem Denken auf keinen Fall ein Absolutes, sei es das Ding an sich, das Ich, das Individuum, das Selbst, eine erste Substanz oder die Materie als Ursprung vorangestellt werden dürfe. Es widerspräche dem Prinzip der Selbstgesetzgebung des Denkens. Man kann, um auf Tugendhats Unterscheidung von traditionalistischer und nicht traditionalistischer Begründungsweise zurückzukommen, auch sagen, daß Cohen Kants Erfahrungstheorie, in der die Empfindung, neben dem Verstand, eine Quelle der Erkenntnis darstellt, deswegen nicht akzeptieren kann, weil sie in seinen Augen auf einem traditionalistischen Argumentationsmuster beruht. In Cohens Verwerfung der Sinnlichkeit wirkt sich also die ethische Verpflichtung der Selbstbestimmung auf die Logik aus. So unterscheidet sich die Erkenntnis-kritik von der Erkenntnistheorie nicht nur darin, daß sie an der Erkenntnis als *wissenschaftlichem* und nicht als *psychischem* Vorgang interessiert ist, sondern insbesondere dadurch, daß sie die Sinnlichkeit, statt sie als Verbindung zu einer »Außenwelt« zu betrachten, als Funktionseinheit in den Prozeß der Erkenntnis integriert. Erkenntniskritik sichert damit die Selbständigkeit des Denkens.¹²⁰ Der (auch implizite) Bezug auf eine dem Denken vorausgehende Substanz stellt für Cohen einen Rückfall in die Abhängigkeit des Denkens von äußeren *Autoritäten* dar. Cohen radikalisiert also das autoritätskritische Moment der Aufklärung.¹²¹

120 So betont Cohen in *Kants Theorie der Erfahrung*, daß Platon sich »insbesondere durch seine ethischen Interessen« bewogen sah, »die Eigenartigkeit und unvermischbare Selbständigkeit des Denkens zu behaupten und durchzuführen.« (*Kants Theorie der Erfahrung*, S. 18) Die Entdeckung der Selbständigkeit des Denkens wiederum macht die philosophische Leistung aus, die Plato zum Urheber der Erkenntniskritik qualifiziert: »Wenn wir daher in Platon den Urheber der Erkenntniskritik erblicken, so ist dies zu allernächst in dem Sinne zu verstehen, daß er die Frage nach dem *Verhältnis von Sinnlichkeit und Denken* in das richtige Geleise bringt.« (S. 19)

121 Daß die Kritik an Kants Erfahrungsbegriff im Sinne der Autonomie des Denkens ethisch motiviert ist, zeigt sich auch in der *Ethik des reinen Willens*. Cohen führt in ihr die Autonomie als Gegensatz zur Heteronomie, also der Fremdbestimmung, ein und begründet von da aus, warum das wissenschaftliche Bewußtsein nicht an die Sinnlichkeit als die in Raum und Zeit gegebene Gegenständlichkeit gebunden werden dürfe: »Die Autonomie tritt so zunächst in *Gegensatz zur Heteronomie*. Und fremd wird ihr alles, was nicht der Aufgabe des Selbst dient, und unzweifelhaft dieser förderlich ist. Als Heteronomie gibt sich daher vor allem die *Sinnlichkeit* zu erkennen, wofern sie als eine ursprüngliche Kompetenz des wissenschaftlichen Bewußtseins angenommen wird. Das kann sie nicht sein; denn sie steht in Abhängigkeit von den äußeren Dingen, auf deren Dasein und deren Reize sie sich beruft. Sie kann es aber auch für den Willen nicht sein.« Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 326.

Mit seiner Kritik an Kants Konstruktion des Dinges an sich¹²² zielt er jedoch nicht, wie etwa Hegel, auf eine Verabsolutierung der Vernunft. Das Denken setzt sich bei Cohen nicht selbst als Autorität; das Denken generiert sich auch nicht in einer geordneten Bewegung als Urheber seiner selbst. Vielmehr gilt es nach Cohen, die Erzeugnisse des Denkens in einer als unendlich gedachten Aufgabe immer neu zu verflüssigen, sie mittels der transzendentalen Methode in ein *Problem* zu verwandeln, ihre Möglichkeitsbedingungen darzustellen und sie so als gültige Erkenntnis auf ein *Faktum* zurückzubeziehen.¹²³ Anders als Hegel hält Cohen an Kants Konzept der Philosophie als Kritik fest. Das betrifft die Verpflichtung, die Differenz zwischen Sein und Sollen aufrechtzuerhalten, ebenso wie die Konzeption der Philosophie als Erkenntniskritik. Als *Erkenntniskritik* kann die Philosophie ihren Gegenstand jedoch per definitionem nicht selbst hervorbringen, sondern muß auf ein Gegebenes, oder in der Terminologie Cohens, auf ein *Faktum* zurückgreifen.

Wie aber diesen Widerspruch lösen, nach dem das Denken zugleich seinen Gegenstand selbst erzeugen, sich dabei aber nicht absolut setzen darf? In beiden Fällen würde bei einem Verstoß das Metaphysikverdikt der Kritischen Philosophie verletzt und die Abgrenzung zur Dogmatik fraglich. Erinnern wir uns an die Ambivalenz im Umgang Kants mit der Willensfreiheit. Ähnlich wie dort, verbirgt sich auch in Kants Theorie der Erkenntnis und seiner Theorie der Erfahrung ein unlösbar scheinender Konflikt. Diesen Konflikt hat Cohen in seinem Buch zugespitzt und ans Tageslicht gebracht. Daß es letztlich die Radikalisierung des autoritätskritischen Habitus war, die zur Bindung der Philosophie an die positiven Wissenschaften führte, macht vielleicht die besondere Tragik dieses philosophischen Konzepts aus.¹²⁴

122 Zur Umdeutung und Aufnahme des Dinges an sich in die veränderte Erfahrungstheorie vgl. das in der zweiten Auflage hinzugefügte 13. Kapitel »Das Ding an sich und die Ideen« (*Kants Theorie der Erfahrung*, S. 638 ff.).

123 Vgl. Holzhey: *Ursprung und Einheit*. Bd.1, S. 227.

124 Die »lichte« Seite der cohenschen Radikalisierung der Metaphysikkritik zeigt sich deutlich in seiner Kritik an der Vermischung von Natur und Geschichte. Die Ablehnung dieser Vermischung stellt im Bereich der Ethik das Analogon zur Verwerfung der Sinnlichkeit im Bereich der Erkenntnistheorie dar. Nach Cohen resultiert die Vorstellung der Naturrechte genauso wie der reaktionäre Nationalismus aus dieser unzulässigen Vermischung von Natur und Geschichte. Zu den Naturrechten heißt es in der *Ethik des reinen Willens*: »Man denkt das Gesetz danach zumeist als Grundgesetz, als die *Verfassung* des Reiches der Sitten; mithin als das Analogon zum Grundgesetz der Natur, und somit zur Natur selbst. Dadurch aber taucht wiederum die Zweideutigkeit auf, die in dem *Naturnaturrecht* liegt, und die das Gesetz daher als ein

Doch wie sieht nun sein Lösungsvorschlag für den dargestellten Konflikt aus? Daß die Erklärung der wissenschaftlichen Erfahrung als *Faktum* nicht die endgültige Antwort auf die philosophische Frage nach der Erfahrung sein kann, war auch Cohen klar. Die Erfahrung in der Erkenntnis aufgehen zu lassen, hieße ja, die Erfahrung als »vor aller Erfahrung gegebene« zu statuieren. Daran ändert auch die Arbeitsteilung nichts, nach der die Wissenschaften die Erkenntnisdaten zu liefern und die Erkenntnistheorie sie auf die Geltungsbedingungen hin zurückzuführen hat. Zudem verlangt diese Arbeitsteilung selbst eine Begründung. Cohen muß also die Frage beantworten, warum die Erfahrung, wenn sie schon von der Erkenntnis erzeugt ist, nicht aus dem Denken abgeleitet werden kann. Er hat sich mit seiner Umdeutung der Erfahrungstheorie in eine geradezu unheimliche Nähe zur Dogmatik begeben.

Er geht auf dieses Problem im Schlußteil der zweiten Fassung seines Buches ein. Wie klar er den dargestellten Konflikt vor sich sah, zeigt, daß er seine Auflösung mit einer Bemerkung zur Differenz von Dogmatik und Kritik einleitet:

Es gibt eine Stelle, vielleicht die einzige, in welcher der Charakter dieser Beziehung aller Erkenntnisse auf die Möglichkeit der Erfahrung als das einzige Problem des transzendentalen Philosophierens in einer Nacktheit dargestellt wird, an welcher der Unterschied zwischen Kritik und Dogmatik unausgleichbar wird. Die Vernunft errichte »durch Verstandesbegriffe zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung«. ¹²⁵

Gesetz in meinen Gliedern erscheinen läßt.« (S. 262) Der Nationalismus seinerseits ist, so Cohen, als Produkt der Zusammenführung von Volk und Geist zum »Volksgeist« zu betrachten, den er in der Folge mit angemessener Ironie kommentiert: »Ist das Volk an und für sich Geist; und hat es Geist? Worin unterscheidet sich dieser Volksgeist alsdann von den mythischen Begriffen des Genius und der Penaten?« (S. 251)

Wie radikal Cohen das Prinzip der Selbstgesetzgebung denkt, zeigt die Zuspitzung in dem Satz: »Die Heteronomie kann daher auch geradezu als Götzendienst vor der Natur bezeichnet werden.« (*Ethik des reinen Willens*, S. 329) Die Heteronomie ist also der Grund für die Naturalisierung der Geschichte, worin, wie wir sehen werden, auch Cohens Begriff des Mythos gründet.

An dieser Stelle sei nur noch angemerkt, wie aktuell Cohen in der dargestellten Perspektive erscheint, wenn man an den theoretischen Aufwand denkt, mit dem konstruktivistische Theoretikerinnen wie Judith Butler heute noch den metaphysischen Glauben an die Natur aus der Kultur bzw. dem Diskurs zu vertreiben suchen.

¹²⁵ Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 636.

Daß Cohen die Differenz zwischen Dogmatik und Kritik an der Behandlung der *Zufälligkeit* festmacht, ist nicht überraschend, stellt doch die Erfahrung des Zufalls den Skandal und die eigentliche Kränkung des Denkens dar. In gewisser Weise kann das ganze Projekt der Kritischen Philosophie als Antwort auf die Zufälligkeit des Denkens ausgelegt werden. ¹²⁶ Der Zufall ist absolut grenzsetzend. ¹²⁷ Er bedroht die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis nicht nur, weil er als Heteronomie erscheint, sondern auch, weil er die Abhängigkeit der Erkenntnis von der Hinfälligkeit des Erkenntnissubjekts bedeutet.

Kant hat versucht, dieser Zufälligkeit des Denkens gerecht zu werden, indem er den Geltungsbereich der Erkenntnis auf den Bereich der in Raum und Zeit gegebenen und somit *erfahrbaren* Gegenstände begrenzte. Fragen, die sich außerhalb dieses Erfahrungsfeldes bewegen, insbesondere die Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, nach dem Anfang der Welt und nach der Existenz Gottes haben zwar als Fragen durchaus ihre Berechtigung, übersteigen, wie Kant zeigt, jedoch die Kompetenz der Erkenntnis und müssen deshalb für immer unbeantwortet bleiben. Freilich mußte Kant, um den Zufall im Bereich der Erfahrung selbst mit absoluter Sicherheit auszuschließen, auf die Konstruktion des »Dinges an sich« zurückgreifen.

Worin findet nun Cohen die Grenze, nachdem er Kants buchstäblich genommenes, grenzsetzendes »Ding an sich« als metaphysischen Rest verworfen hat? Er legt – in einer wunderlichen Umdrehung des hegelschen Satzes von der Notwendigkeit der Freiheit – die Notwendigkeit als Faktum aus und bezeichnet in einem zweiten Schritt die Gegebenheit dieses Faktums selbst als zufällig. So wird das Faktum der Notwendigkeit selbst zum Zufälligen:

Für die mögliche Erfahrung freilich ist diese Beziehung notwendig; aber diese selbst ist »etwas ganz Zufälliges«. Und nur, indem wir von diesem »ganz Zufälligen« als einem Solchen, nämlich von dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft ausgehen, können wir eine Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Bestandteile desselben, wie auch von ihrem Leistungswerte für die Konstitution dieses Zufälligen gewinnen. ¹²⁸

¹²⁶ Vgl. Holzhey, Helmut: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel, Stuttgart 1970, S. 319.

¹²⁷ Zur Zufälligkeit der Erkenntnis bei Kant vgl. Schmid: *Ethik als Hermeneutik*, S. 115–121.

¹²⁸ Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 636.

Zwar ist bei Cohen die Notwendigkeit selbst zufällig, doch reicht die Zufälligkeit auch bei ihm nicht in die Erfahrung hinein. Während Kant das »Ding an sich« voraussetzen muß, um die Erfahrung bzw. die Verstandeserkenntnis als Erkenntnis der Erscheinungen zu begreifen, ist bei Cohen die Erfahrung notwendig, weil er sie allen empirischen Charakters entkleidet hat. »Zufällig« ist nur die Existenz des Faktums.¹²⁹ »Zufällig« bleibt die Erfahrung als Ganzes betrachtet. Oder, wie Cohen sagt, die Zufälligkeit wird erkennbar, wenn die Erfahrung selbst zum Gegenstand der Erkenntnis wird.

Anders als bei Kant erwächst die Notwendigkeit zur Selbstbescheidung des Denkens Cohen nicht aus einer Erfahrung, die dem Denken selbst zugestoßen ist.¹³⁰ So integriert er – ähnlich wie die Erfahrung selbst – auch den Zufall in das Denken. Nicht der Zufall ist es, der dem Denken eine Grenze setzt;¹³¹ das Denken setzt sich im Zufall vielmehr selbst seine Grenze und bringt dabei den *Grenzbegriff*¹³² hervor. Dieser aus der Erfahrung gewonnene Begriff wiederum verweist auf ein Unbedingtes, das Cohen mit dem Ding an sich und der Idee gleichsetzt. »Es gebiert also«, heißt es entsprechend, »die Erfahrung selbst, indem sie als »etwas ganz Zufälliges« erkannt wird, aus sich selbst den Gedanken des Unbedingten.«¹³³

Als Ausdruck des Grenzbegriffs erscheinen neben dem Unbedingten das »Ding an sich«, die transzendente Idee und die systematische Einheit (in Abhebung von der synthetischen). Sie alle verdanken sich der Erhebung der Erfahrung selbst zum Gegenstand des Denkens und dienen – als Grenzbegriffe – der Begrenzung der Erfahrung und dementsprechend als Abgrenzung des philosophischen Unternehmens von der Dogmatik. Wie aber ist es möglich, daß sie, wie Cohen versichert, auch den Übergang von der Erkenntniskritik zum System der Philosophie, also zur Ethik und zur Ästhetik gewährleisten können?

Spätestens in der Ethik dürfte der Begriff der Erfahrung nichts mehr zu suchen haben, da er sich ausschließlich auf die mathematische und naturwissenschaftliche Erkenntnis bezieht, während die Ethik den Willen zum Thema hat. Oder läßt sich der Übergang nur denken, wenn der Begriff der Erfahrung unzulässig ausgeweitet wird? Reicht die

Erfahrung nicht allein dadurch, daß sie als Problem die Erkenntnis zur Zufälligkeit führte und noch im Begriff der von ihr selbst hervorbrachten Grenze im »ganz Zufälligen«¹³⁴ präsent ist, über die Grenze der mathematischen und naturwissenschaftlichen Daten hinaus, in das Denken und das System und damit in die Ethik hinein?

Cohen bleibt bei der Beantwortung dieser Frage im Unbestimmten. Zwar schreibt er selbst, daß wir mit dieser Frage »vor einem Wendepunkte in dem Begriffe der Erfahrung«¹³⁵ stehen und räumt ein, daß »die Erfahrung nunmehr systematisch«¹³⁶ werde. Nur glaubt er, den drohenden Widerspruch und damit den Konflikt aufheben zu können, indem er den Grenzbegriff als *Aufgabe* entfaltet. Als *unendliche Aufgabe* sichert der Grenzbegriff zugleich die Kontinuität und Unabschließbarkeit der Erkenntnis. Cohen versucht, den Zufall, der, wie die Erfahrung, immer zugleich Heteronomie und Kontingenz – also Endlichkeit – meint, in der Unendlichkeit der Aufgabe aufzuheben, ohne ihn zugleich, wie Hegel, zu überwinden. Doch verschwindet in der Unendlichkeit der Aufgabe nicht genau das Skandalon der Heteronomie und der Kontingenz? Wenn wir Cohens Gedankengang rekonstruieren, so fällt auf, daß er die Bedenken wegen der Ausweitung des Erfahrungsbegriffes von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis auf die systematische Erfahrung mit dem Hinweis auf die unendliche Aufgabe entkräftet hatte. Doch setzt er dabei im Begriff der Erfahrung, aus dem er den Grenzbegriff gewinnt, nicht die Aufgabe ihrerseits voraus? Und verwischt er nicht genau in diesem Zug die Bedeutung der Grenze? – Wischt er damit die Momente der Heteronomie und der Kontingenz nicht vom Tisch?

Wir werden dieser Geste in der Behandlung des Problems und der Frage nach der Einheit wiederbegegnen. An dieser Stelle möchte ich die noch unaufgelöste Unbestimmtheit in der Verwendungsweise der Begriffe Erfahrung und Zufall¹³⁷ als einen Ausdruck jener tief in Cohens Philosophie wirkenden Unentschiedenheit deuten, in der sein Wissen um die Konflikträchtigkeit kritischen Philosophierens mit dem Bedürfnis nach Harmonie ringt.

129 Vgl. Schmid: *Ethik als Hermeneutik*, S. 115-120.

130 Zum Begriff Denkerfahrung vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 279.

131 Vgl. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 637.

132 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 645.

133 Dagegen heißt es bei Kant: »Die Grenzen der Erscheinung können nicht erscheinen.« AA 17, S. 583. Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 263.

134 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 646.

135 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 647.

136 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 651.

137 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 647.

5. Scholems und Benjamins unterschiedliche Erwartungen an Cohen

Am 4. Mai 1918 traf der einundzwanzigjährige Gershom Scholem in Bern ein, um in der vom Krieg verschonten Stadt ein intensives und stürmisches Jahr mit seinem bewunderten Freund, dessen Frau Dora Kellner-Benjamin und ihrem im April geborenen Sohn Stefan zu verleben. Schon eine Woche nach Scholems Ankunft schlug Benjamin vor, gemeinsam ein philosophisches Werk zu studieren. Man einigte sich auf das Standardwerk der Marburger Schule, weil, wie Scholem sich erinnert, Benjamin »damals besonders an Kant interessiert war«. ¹³⁸ In vielen Stunden – im Juli täglich zwei – analysierten die beiden in der Folge Cohens Erstlingswerk. Seit vier Wochen, schrieb Scholem am 23. Juni an Aharon Heller, sei die Beschäftigung mit Cohen »der rote Faden und wesentlichste Teil seiner philosophischen Lektüre und Arbeit«. ¹³⁹ Diese intensive Lektüre wurde bis Mitte August fortgesetzt – dauerte also insgesamt über drei Monate – und wurde dann, wie Scholem berichtet, aus Enttäuschung abgebrochen.

Wie sind die Berichte über die Enttäuschung von Cohens Kantbuch zu interpretieren? Welche Rückschlüsse können daraus für das Verhältnis von Benjamin zu Cohen gezogen werden? Die Zeugnisse von der sprichwörtlich gewordenen Enttäuschung stammen alle aus Scholems Feder. Von Benjamin gibt es keinen Bericht über die gemeinsame Lektüererfahrung. Sein Kommentar ist in die vielen Notizen aus jener Zeit und in die Neuformulierung des Konzepts von philosophischer Kritik etwa in »Goethes Wahlverwandtschaften« oder der »Erkenntniskritischen Vorrede« eingeflossen. Dessen ungeachtet wurde Scholems Erinnerung an die gemeinsame Lektüre in der Benjamin-Forschung meist kommentarlos auf Benjamin übertragen. ¹⁴⁰ Dabei wurde zum einen jedoch versäumt, die so leidenschaftlich formulierte Empörung Scholems auf die Intensität der Auseinandersetzung mit den cohenschen Thesen zu beziehen und in ein angemessenes Verhältnis zu setzen. Und dies, obschon Scholem die nötige Relativierung seiner Aussagen in einem Brief an Ludwig Strauß vom November 1918

¹³⁸ Scholem, *Geschichte einer Freundschaft*, S. 76.

¹³⁹ Scholem, *Briefe*. Band I. 1914–1947. Hg. v. Shedletzky, Itta. München 1994, S. 163.

¹⁴⁰ Darauf macht auch Pierfrancesco Fiorato aufmerksam. Vgl. Fiorato: Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit, S. 164.

bereits selbst unternommen hatte. Mit klaren Worten wehrt er sich dort gegen das Mißverständnis, als habe sich durch seine vehemente Ablehnung von Cohens Kantinterpretation seine Stellung zum Neukantianer völlig geändert. Unter Anspielung auf seine Kritik an der zionistischen Jugendbewegung – die in Hermann Cohen nur den Feind habe sehen und deshalb nicht um seinen Tod habe trauern können ¹⁴¹ – heißt es an Strauß:

Die Sätze des *Abschied* über Cohen müssen Ihnen doch auch gesagt haben daß es mit meiner Wandlung nicht so bedenklich sein kann, denn sie sind ja auch erst während der Lektüre und mit voller Überlegung geschrieben worden. Ich beschäftige mich zudem auch jetzt noch andauernd mit Cohenschen Arbeiten (der spätesten Zeit) und weiß mich wirklich frei von Überhitzung und Unbescheidenheit diesem Mann gegenüber. ¹⁴²

Zugleich wird bei der Übertragung von Scholems Enttäuschung auf Benjamin verdeckt, daß gerade in bezug auf die Texte von Hermann Cohen die unterschiedlichen Erkenntnisinteressen der beiden Freunde zum Tragen kommen. Die gemeinsame Zeit war von beiden und besonders von Scholem mit »überspannten Erwartungen« ¹⁴³ herbeigeseht worden, so daß Spannungen und schwere Belastungen der

¹⁴¹ Scholem hatte diese Kritik in einem mit »Abschied« betitelten offenen Brief an den Herausgeber von *Jerubbaal. Eine Zeitschrift für die jüdische Jugend* geschrieben. Die Stelle über Cohen, auf die Scholem, wie er mehrfach betont, »absoluten Wert« legte, lautet: »So sehr ist diese Jugend ohne Sicht auf die Geschichte, die sich nicht innerhalb des Chimärischen vollzieht, daß der Tod Hermann Cohens sie nicht zur Klage fähig gefunden, gleich wie sein Dasein ihre Ehrfurcht nicht erweckt hat. Die Koinzidenz von Jugend und Alter in der Lehre, im Judentum der metaphysische Ort seiner Bewegung, ist, wo sie sich in großen Menschen darstellt, der strahlende Ursprung seiner Ehrfurcht. Am Grabe Hermann Cohens klagte das Judentum, die jüdische Jugendbewegung aber wußte nur, daß er ein ›Feind‹ ist.« (Scholem: *Briefe*, S. 465) Der mehrere Seiten umfassende Brief, in dem Scholem den Aktivismus der zionistischen Jugendbewegung kritisiert, trägt deutlich die Züge von Benjamins Denken. Die beiden Freunde haben ihn in langen Gesprächen gemeinsam diskutiert. Es gab sogar den Plan, ihn gemeinsam zu unterschreiben, was allerdings durch Benjamins Einwand hinfällig wurde, daß man anstelle vom Schweigen zu reden, zu schweigen habe. Siegfried Bernfeld, an den der Brief adressiert war, war der ehemalige Mit-herausgeber des *Anfangs*. Er war im Laufe des 1. Weltkriegs vom Anhänger der Jugendkulturbewegung um Wyneken zu einem führenden Mitglied der zionistischen Jugendbewegung geworden und hatte die Zeitschrift *Jerubbaal* gegründet. Scholems Brief stellt die Antwort auf Bernfelds Einladung zur Mitarbeit dar. Sie wurde unverändert veröffentlicht (Scholem: *Briefe*. Bd I, S. 461 ff.).

¹⁴² Scholem: *Briefe*. Bd I, S. 180.

¹⁴³ Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 69.

kongenialen Beziehung nicht ausbleiben konnten. Dabei spielte nicht nur eine Rolle, daß Scholem sich gezwungen sah, sein idealisiertes Bild des älteren Freundes zu korrigieren. Als ebenso schmerzlich erwies sich, daß die angenommene Harmonie und Einheit der Ansichten und des Denkens nicht so vollkommen war wie gewünscht.

Nun stand Cohen nicht nur im Spannungsfeld von Kritischer Philosophie, Hinwendung zur Religionsphilosophie und dem Aufkommen der Existenzphilosophie,¹⁴⁴ sondern ebenso sehr am Kreuzungspunkt von Zionismus, sogenannter Assimilation und Tradition. Daß der fünf Jahre jüngere Scholem sich bereits als Schüler für das Judentum und den Zionismus entschieden hatte und damit ein öffentliches Bekenntnis verband, ist bekannt. Daß jedoch auch Benjamin schon 1912, also fast drei Jahre, bevor er Scholem begegnet war, Rechenschaft über sein Verhältnis zu Judentum und Zionismus abgelegt hat, war bis zur Entdeckung der fünf Briefe, die er zwischen September 1912 und Februar 1913 an den Zionisten Ludwig Strauß geschrieben hatte, nicht einmal Scholem selbst bekannt.¹⁴⁵ Im Gegensatz zu Scholem hat Benjamin die Treue zu dem für ihn gültigen Judentum gerade nicht von einem öffentlichen Bekenntnis abhängig gemacht; er hat es im Gegensatz explizit von einem solchen gelöst. Da Cohen in dieser Verständigung Benjamins über sein Jüdischsein und

144 So interpretiert Helmut Holzhey Cohens Forderung eines Überganges innerhalb der Ethik zur Religion als »Konsequenz eines neuen Respektes vor dem *Individuum*, wie es nur die Religion kennt.« Holzhey: Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus, S. 153.

145 Die Briefe wurden erst Anfang der siebziger Jahre entdeckt. Frau Margot Cohn, die den Nachlaß von Ludwig Strauß verwaltet und heute das Scholem-Archiv an der Jerusalemer Universität Givat Ram betreut, erzählte mir von der Überraschung Scholems, als sie ihn von der Entdeckung dieser Briefe unterrichtete. Daß aber Scholem weder von diesen Briefen an den beiden Freunden bestens bekannten Strauß, noch, wie er in der *Geschichte einer Freundschaft* (S. 12) erwähnt, bis zu seinen Recherchen für die Ausgabe der zweibändigen Briefausgabe in den sechziger Jahren überhaupt von der intensiven Auseinandersetzung Benjamins mit dem Zionismus in den Jahren von 1912 bis 1914 wußte, belegt aufs Neue, wie sparsam Benjamin mit Informationen über sein eigenes Leben selbst gegenüber dem guten Freund war. Bis zur Herausgabe der Briefe war Scholem, wie er am 21.3.1963 an Benjamins Jugendfreund Fritz H. Strauß schrieb, nur sehr spärlich über Benjamins intellektuelle Entwicklung in den Jahren 1912-1915 unterrichtet: »Da ich Walter Benjamin«, so begründet er sein Anliegen in dem Brief an Fritz Strauß, der in der Handschriften- und Archivabteilung der Jewish National & University Library in Jerusalem liegt, »erst in dem Moment kennenlernte, als er sich von allen seinen Freunden zurückzog (1915) so bin ich mit den Umständen seiner Wirksamkeit in der freideutschen Jugend und Studentenschaft nur sehr unvollkommen bekannt.«

die Verbindung von Judentum und Kritik eine zentrale Rolle spielte, läßt sich sowohl die Dimension der Erwartung als auch der Jahre später erfolgten Distanzierung nur im Zusammenhang mit dieser im Sommer und Herbst 1912 erfolgten Beschäftigung mit dem Zionismus ganz ausmessen.¹⁴⁶ Im Gegensatz zu Scholem bestand für Benjamin gerade in Cohens Distanzierung sowohl vom national-politischen Zionismus als auch vom lebensphilosophisch inspirierten Erlebnis-mythos des buberschen Kultur-Zionismus ein großer Teil seiner Attraktion. In Anknüpfung an Cohen setzte Benjamin auf die Verbindung von Judentum und Philosophie, um Kants Konzept einer Kritischen Philosophie als ethisch motivierte Erkenntniskritik zu realisieren.

»Wir beide,« so leitet Scholem seine Erinnerungen an die Lektüreerfahrungen mit Cohens Kantbuch ein, »die zu verschiedenen Zeiten noch Vorlesungen oder Einzelvorträge Cohens in seiner Berliner Alterszeit gehört hatten und von Hochachtung, ja Ehrfurcht für die Gestalt Cohens erfüllt waren, gingen mit großen Erwartungen und der Bereitschaft zur kritischen Auseinandersetzung an diese Lektüre heran.«¹⁴⁷ Am 1. November 1918 erläutert Scholem in seinem Brief an den gemeinsamen Bekannten Ludwig Strauß seine Enttäuschung mit folgenden Worten:

Meine völlige und hier freilich absolute Verwerfung (die aufs genaueste zu begründen ich mich getraue) betrifft *nicht* die Gestalt und das Dasein Cohens die meine unbedingte Ehrfurcht solange bezeugen werden als ich eine Idee von Judentum und messianischem Dasein haben werde, und nicht das *System* Cohens dessen innersten Fehl(er) aufzudecken mir zwar nötig scheint das aber als die einzige, kanonische, philosophische *Endgestalt* der Aufklärung (die alle Ideen die zu ihrer Überwindung führen, auch demgemäß schon selbst besitzt von der einen entscheidenden – die zu benennen hier zwecklos ist – abgesehen) eine legitime Konstellation der Historie darstellt, sondern sie betrifft die Cohensche Kantinterpretation.¹⁴⁸

Was läßt sich nun davon auf Benjamin übertragen und worin unterscheidet sich Scholem von ihm? Mir scheinen, um diese schwierige Frage wenigstens annähernd zu beantworten, zwei Momente wichtig, die freilich miteinander verflochten sind: Zum einen war Scholems Interesse, anders als das Benjamins, an Cohen nicht primär erkenntnistheoretisch motiviert. Scholem suchte in Cohen in erster Linie

146 Vgl. Kap. III/1, S. 292 ff.

147 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 78.

148 Scholem: *Briefe*. Bd. I, S. 180.

für diesen Aufsatz: Hier redet er einmal nicht in der Sprache seiner Unsinn-Broschüren, sondern als nur oder in erster Linie Jude, und er redet schön.¹⁵⁴

Zwar betont Scholem, er habe in der Zeit in Bern »außerordentlich viel« und »vornehmlich philosophisch«¹⁵⁵ gelernt, und tatsächlich gelangte seine Wende vom buberschen Erlebnis zu erkenntnistheoretischen Fragestellungen in jener Zeit zu einem Höhepunkt – und doch bildete die Frage nach der Reichweite der Erkenntnis nie den Kern seines Nachdenkens. Während Benjamin die lebensphilosophisch inspirierte bubersche Erlebnismystik schon 1912 in seinem dritten Brief an Ludwig Strauß ablehnte und durch den Begriff der »Erfahrung« ersetzte,¹⁵⁶ war Scholem zum Zeitpunkt ihrer Bekanntschaft im Sommer 1915 noch ein treuer Anhänger Bubers. Mehr und mehr ließ er sich jedoch von Benjamins Kritik überzeugen und in den Gedankenkreis erkenntnistheoretischer Fragen hineinziehen. Am 28.10.1915 schrieb er folgende bemerkenswert genaue Beobachtung über die Entwicklung seines Denkens unter dem Einfluß Benjamins ins Tagebuch:

Ich bin ein Vierteljahr mit Benjamin in persönlichem Verkehr gewesen, und es ist unzweifelhaft, daß diese Bekanntschaft geistigen Einfluß auf mich übt und üben wird, im Sinne einer der Erkenntnis mehr zugewandten Seite, was schon dieser Sommer gezeigt hat. Ich habe die Erkenntnis vor noch gar nicht so langer Zeit genauso verdammt wie die Julie Schächter noch heute. Aber der Umschlag ist jetzt sehr schnell und mir ganz unbewußt – ohne Reflexionen meinerseits, daß ich etwa in geistigem Zwiespalt mit mir selbst gelegen hätte über diesen Punkt – vor sich gegangen. Ich habe es fertigbekommen – weiß ich noch –, an die Möglichkeit eines Wegganges des Gerhard Scholem vom Zionismus zu denken, was noch vor einem Jahr ein unmöglicher Gedanke gewesen wäre.¹⁵⁷

Gershom Scholem ist vom Zionismus – selbstverständlich – nicht weggegangen. Er ist dem Zionismus und seinem philosophischen Freund treu geblieben. Er hat die Treue zu Benjamin und zum Zionismus miteinander verbunden, indem er die in den gemeinsamen Gesprächen über Philosophie, System, Kritik und Judentum angestellten Überlegungen in die Terminologie des Zionismus zu übersetzen

154 Scholem: *Tagebücher*. 1. Halbband, S. 332. Zur ebenfalls 1916, unmittelbar auf die Veröffentlichung des Aufsatzes erfolgten Kontroverse zwischen Cohen und Buber vgl. Wiedebach: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, S. 24 ff.

155 Scholem: *Briefe*. Bd I, S. 169.

156 *Gesammelte Briefe* I, S. 75. Vgl. auch Kap. III/1, S. 292 ff.

157 Scholem: *Tagebücher*. 1. Halbband, S. 176.

suchte. Denn je mehr sich Scholem von Buber entfernte, desto deutlicher taten ihm die »Abgründe«¹⁵⁸ seines Zionismus sich auf, desto deutlicher wurde, wie vage die Idee des von ihm vertretenen Zionismus war. In dieser Situation suchte Scholem, das Vakuum, in das er bei dem Versuch stieß, einen Referenten für seine Idee des Zionismus zu finden, mit den philosophischen Gedanken aus dem mit Benjamin geteilten Gedankenkosmos zu füllen.

Wie man sich diese Übersetzungsleistung von der philosophischen in die zionistische Terminologie vorzustellen hat, beschreibt Scholem sehr schön am Beispiel seiner Rezeption von Benjamins Aufsatz »Das Leben der Studenten«:

Ich habe bisher geglaubt, den Aufsatz von Benjamin »Das Leben der Studenten« recht gut verstanden zu haben, aber erst gestern abend glaube ich, ihn wirklich schöpferisch begriffen zu haben: als ich aus meiner eigenen Gedankenreihe schließlich auf die Ganzheit kam und entdeckte, daß das ja nichts anderes ist als die »Totalität« des Leistenden bei Benjamin. Jetzt habe ich diesen Aufsatz vollkommen in meine Sprache übersetzt: Problem und Lösung, indem ich ihn neu gedacht habe, noch einmal (zum wievielten Male wohl? Denn auch Benjamin ist ja nicht der erste) gedacht habe in meinen Sprachformen und in meinem Geiste in Zions Geiste.¹⁵⁹

Ähnlich wie im Falle des Aufsatzes »Das Leben der Studenten« versuchte Scholem, auch die Diskussionen in Bern für den Geist Zions fruchtbar zu machen. Dabei entging ihm jedoch, daß sowohl Cohen als auch Benjamin die Frage des Jüdischen als ethische Frage begriffen und als solche unauflösbar verschränkt mit der Frage nach dem Geltungsbereich und der Potenz der Erkenntnis. Deutlichster Ausdruck dafür ist, daß Scholem, wenn er in seinem Brief an Ludwig Strauß vom System spricht, dem die absolute Verwerfung nicht gelte und das eine legitime Konstellation der Historie darstelle, nicht, wie Benjamin, den Bau des Systems, sondern die 1915 erschienene Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* meinte. Diese Schrift studierte er parallel zur gemeinsamen Lektüre des Kantbuches in Bern, und zwar, wie er an seine Freundin und spätere Frau Escha Burchhardt schrieb, für sich alleine.¹⁶⁰ Und was ihn an diesem Buch, das er als das leichte-

158 Dem oben zitierten Abschnitt folgt unmittelbar der Satz: »Die Gründe und Abgründe meines Zionismus sind übrigens durchaus noch nicht so klar, wie es scheinen möchte, es fehlt noch beinahe alles, um die Sache einigermaßen befriedigend erledigen zu können.« (Scholem: *Tagebücher*. 1. Halbband, S. 176)

159 Scholem: *Tagebücher*. 1. Halbband, S. 321.

160 Scholem: *Briefe*. Bd. I, S. 167.

ste von Cohen bezeichnet, am meisten interessiert, ist die Frage, wo im System nun eigentlich die Religion stehe.¹⁶¹

Die Differenzen in den Erkenntnisinteressen der Freunde spiegeln sich noch deutlich in Scholems 1937 geschriebenem Brief an Salman Schocken, in dem er die »wahren Absichten« seines Kabbalastudiums offenlegt. In diesem Brief betont Scholem, daß die Absicht, nicht die Geschichte, sondern eine *Metaphysik* der Kabbala zu schreiben, »dem Eindruck der Armseligkeit dessen« entsprungen sei, »was man gern Philosophie des Judentums nennt.« Denn:

An den drei einzigen Autoren, die ich kannte, an Saadja, Maimonides und Hermann Cohen empörte mich, wie sie ihre Hauptaufgabe darin fanden, Antithesen gegen den Mythos und den Pantheismus aufzustellen, sie zu »widerlegen«, während es sich doch hätte darum handeln müssen, sie zu einer höheren Ordnung aufzuheben. Es gehört ja nichts dazu zu zeigen, daß Mythos und Pantheismus »falsch« sind – viel wichtiger schien mir die Bemerkung, die mir zuerst ein frommer Jude machte, daß dennoch etwas dran ist.¹⁶²

Nun war es auch Benjamins Absicht, einen »höheren Erfahrungsbegriff« zu begründen, jedoch nicht, um ihn um das zu bereichern, was an Mythos und Pantheismus »dennoch dran ist«. Vielmehr gewinnt er diesen »höheren Erfahrungsbegriff«, indem er die Pantheismuskritik Cohens radikalisiert und gegen dessen eigene Systemphilosophie kehrt. So konstatiert Benjamin, wenn er, wie Scholem an mehreren Stellen berichtet, das Kantbuch Cohens mit der Bemerkung kommentierte, da könne er »auch gleich katholisch werden«¹⁶³, nicht zuwenig, sondern zuviel Pantheismus bei Cohen. Hinter dem Vorwurf der »transzendenten Konfusion«¹⁶⁴ verbirgt sich eine detaillierte Kritik an Cohens Überspringen des Abgrundes der Zufälligkeit.

Wie Cohen versuchte Benjamin, das Jüdische in die Philosophie einzuschreiben. Eine Stelle aus einem Brief vom 22.10.1917 an Scholem zeigt, wie sehr für ihn die kantische Philosophie mit Lehre und das heißt mit der Frage des Jüdischen verbunden war:

Ohne bisher dafür irgend welche Beweise in der Hand zu haben bin ich des festen Glaubens daß es sich im Sinne der Philosophie und damit der Lehre, zu der diese gehört, wenn sie sie nicht etwa sogar ausmacht, nie und nimmer um eine Erschütterung, einen Sturz des Kantischen Systems handeln kann sondern vielmehr um seine

161 Scholem: *Briefe*. Bd. I, S. 167.

162 Scholem: *Briefe*. Bd. I, S. 471.

163 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 79.

164 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 79.

granitne Festlegung und universale Ausbildung. Die tiefste Typik des Denkens der Lehre ist mir bisher immer in seinen Worten und Gedanken aufgegangen, und wie unermeßlich viel vom Kantischen Buchstaben auch mag fallen müssen diese Typik seines Systems die innerhalb der Philosophie nur mit der Platos meines Wissens verglichen werden kann muß erhalten bleiben.¹⁶⁵

Mit ganz ähnlichen Worten hatte Cohens Schüler und engster Mitarbeiter Paul Natorp in den *Kant-Studien*, die Cohen zum siebzigsten Geburtstag als »Festheft« gewidmet waren, das Verhältnis des Begründers der Marburger Schule zu Kants Lehre umrissen. Das Heft war im Sommer 1912 erschienen, als Benjamin das Studium der kantischen Schriften begonnen und sein erstes Semester in Freiburg abgeschlossen hatte. Die Passage soll hier zitiert werden, da aus ihr nicht nur die Ähnlichkeit des Wortgebrauchs ins Auge springt, sondern die Freiheit im Weiterdenken von Kants System geradezu als Charakteristikum der Marburger Schule dargelegt wird:

Richtig ist, daß *Hermann Cohen* in seinen drei der Interpretation Kants gewidmeten Grundwerken unablässig darauf gedrungen hat: es gelte erst einmal den buchstäblichen Sinn der Kantischen Sätze klarzustellen und aus ihren eigenen, urkundlich feststehenden Prinzipalgedanken zu verstehen, bevor man es unternehmen dürfe, über Kant hinauszugehen. (...) Cohens eigener Systembau aber, von dem die drei mächtigsten Pfeiler nun bereits stehen, hat ja jede Meinung von etwas wie einem starren Kantianismus der Marburger Schule wohl gründlich entwurzelt. Ohne diese sachlich vollkommen freie Stellung gegen den Buchstaben der Kantischen Lehre und auch gegen die Cohensche Lesung dieses Buchstabens wäre es weder mir, noch der ganzen Schaar der jüngeren Schüler, die sich unserer Schule beirechnen, möglich gewesen in jene Arbeitsgemeinschaft mit unserem verehrten Führer einzutreten.¹⁶⁶

Wenn man Benjamins bewußte und oft nur in Andeutungen versteckte Bezugnahme auf andere Texte und Traditionen berücksichtigt, kann diese wiederholende Rede von der Treue gegenüber dem kantischen Buchstaben, beziehungsweise der Freiheit gegenüber den Buchstaben der kantischen Lehre, nicht einfach als unbedeutend abgetan werden. Insbesondere, da es sich dabei nicht um schnell hingeworfene Worte handelt, sondern um Formulierungen, mit denen sich das Programm für den Umgang mit Kants Texten verband, das Cohen bereits in der Vorrede zur ersten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* entworfen hat.

165 *Gesammelte Briefe* I, S. 389.

166 Natorp, Paul: Kant und die Marburger Schule. In: *Kant-Studien* 17/1912, S. 193 ff. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hg. v. Flach, Werner u. Holzhey, Helmut. Gerstenberg 1979, S. 197–221.

Mit dem Anspruch, die Erkenntnis- und Erfahrungstheorie Kants in einer Zeit zu rekonstruieren, in der mehr über Kants Philosophie disputiert als Kant selbst gelesen wurde, mit dem Anspruch also, wie es bei Natorp heißt, »den buchstäblichen Sinn der Kantischen Lehre klarzustellen«, war Cohen 1871 auf die Bühne der philosophischen Diskussion getreten. Doch nicht um seiner selbst willen soll der kantische Buchstabe wiederhergestellt werden, sondern im systematischen Interesse der Erkenntnistheorie, das wiederum auf den historischen Ort des Fragenden verweist. So daß Cohen zugleich mit dem Anspruch auf philologische Genauigkeit die Freiheit gegenüber der Lehre Kants einfordert und schließlich konstatiert:

Man kann kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verraten, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt. Das Verständnis einer Kritik über Kant erheischt deshalb das Verständnis der Philosophie des Kritikers, welche als der geheime Urheber nicht bloß jener Kritik, sondern eben so sehr jener scheinbar objectiv-historischen Auffassung im Auge zu behalten ist.¹⁶⁷

Diese Sätze sind Benjamins eigener geschichtsphilosophischer Haltung so verwandt, daß es fast als folgerichtig erscheint, in einem handschriftlichen Entwurf zur »Erkenntniskritischen Vorrede«, wo es um die Frage des Verhältnisses zur philosophischen Tradition geht, die in Klammern gesetzte Notiz zu finden: »(Verweis auf Cohens Einleitung zu »Kants Theorie der Erfahrung«)¹⁶⁸.

Schließlich bildet auch die Zusammenführung von Kant und Plato einen festen Bestandteil der Marburger Kant-Interpretation. Von Benjamin selbst wissen wir aus einem 1928 verfaßten Lebenslauf, daß er sich »im besonderen und in immer wiederholter Lektüre ... mit Platon und Kant, daran anschließend mit der Philosophie der Marburger Schule beschäftigt« hat.¹⁶⁹ So bezieht er sich sowohl in dem Manuskript »Schicksal und Charakter«, in dem Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt«, in »Goethes Wahlverwandtschaften« als auch in der »Erkenntniskritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch explizit auf Cohen. Alle drei Texte thematisieren auf unterschiedliche Weise das Konzept der Kritischen Philosophie in Bezug auf das Rechtssystem, das Selbstverständnis des Individuums bzw. die Reichweite der Erkenntnis. Noch in dem 1934 entstandenen Essay »Franz Kafka« zitiert Benjamin Hermann Cohen.¹⁷⁰

167 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung. Vorrede* zur ersten Auflage, S. XI f.

168 GS I,3, S. 93f.

169 GS VI, S. 216.

170 GS II,2, S. 412.

Seine Ablehnung von Cohens Kantbuch muß aus dieser sach- und problemorientierten Nähe gedeutet und relativiert werden.

Als Benjamin Hermann Cohen in Berlin an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums hören konnte, beschäftigte sich der Siebzigjährige vor allem mit religionsphilosophischen Fragen. Es war sein später Versuch, der individuellen Erfahrung der je eigenen Gebrechlichkeit, die in seinem bis dahin veröffentlichten dreibändigen System nur wenig Beachtung gefunden hatte, philosophisch gerecht zu werden.¹⁷¹ In dieser Hinwendung zum Individuum gründet letztlich die Begeisterung Rosenzweigs für Cohens Philosophie; sie stellt die heimliche Verbindung zu einem Denken dar, das später als existentialistisches bezeichnet werden sollte. Die Erweiterung des Systems, die Cohen in seiner Spätzeit unternahm, dürfte auch Benjamins Erwartungshaltung bezüglich der früheren erkenntniskritischen Schriften, insbesondere die Erwartung an *Kants Theorie der Erfahrung* geprägt haben.

So dürfte es ironischerweise auch Cohen selbst gewesen sein, der den jungen Benjamin darin bestärkt hat, in Anlehnung an Kant die, wie er in »Über das Programm der kommenden Philosophie« schreiben wird, »erkenntnistheoretische Fundierung eines höheren Erfahrungsbegriffes« vorzunehmen. Damit ist wohlgerne ein Erfahrungsbegriff gemeint, der die »Frage nach der Dignität einer Erfahrung die vergänglich«¹⁷² ist, zu stellen und zu lösen imstande sein muß, also genau jene, der sich Cohen im Rahmen seiner Religionsphilosophie stellte.

Eine vergängliche Erfahrung ist nun aber das Gegenteil der Erfahrung, auf die die Wissenschaften – und mit ihnen Cohen in seiner Kant-Kritik – abzielen. Pierfrancesco Fiorato vermutet hinter Benjamins Rezeption des Neukantianers ein grundsätzliches Mißverständnis. Man könne, so äußert er sich, das »Gefühl nicht unterdrücken, daß die Geschichte seiner Beschäftigung mit der cohenschen Philosophie eigentlich nur die Geschichte eines Mißverständnisses

171 Vgl. Holzhey: Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus, S. 153: »Mit der »Korrelation von Gott und Mensch« ist allerdings eine neue Grenze der Ethik angesprochen, die Grenze zur Religion. Im Zentrum einer Reflexion auf diese Grenze steht nicht nur der Gottesbegriff, sondern – für den Leser der *Ethik des reinen Willens* überraschend – der Begriff des Menschen.« In seiner Dissertation *Ethik als Hermeneutik* hat Peter A. Schmid gezeigt, daß die Hinwendung zur Kontingenzerfahrung des Individuums schon in der *Ethik des reinen Willens* ablesbar ist (Schmid: *Ethik als Hermeneutik*).

172 GS II, 1, S. 158.

sei.¹⁷³ Ich würde vorschlagen, es als ein Mißverständnis zu betrachten, das seinen Grund nicht nur in Benjamins Cohen-Verständnis, sondern auch in der dargestellten Unentschiedenheit von Cohens Philosophie selbst hat.¹⁷⁴

Anders als Scholem¹⁷⁵ war Benjamin Cohens Kritik an Kants Begriff der Erfahrung und die entsprechende Umdeutung durchaus bekannt. Es stellt sich also die Frage, ob es auf der Seite von Benjamin überhaupt angemessen ist, von *Enttäuschung* zu reden und wenn, worauf sich diese Enttäuschung bezieht.¹⁷⁶ In seinem Manuskript »Über das Programm der kommenden Philosophie«, das er im November 1917 verfaßt hat und das den Freunden in Bern als eine der Grundlagen in ihren Diskussionen über Cohen diente, geht er explizit auf die neukantianische »Reduktion aller Erfahrung auf die wissenschaftliche«¹⁷⁷ ein. So stellt er den Neukantianismus in der Programmschrift als Philosophie vor, die in die von ihm geforderte und »als sachgemäß betrachtete« Richtung der Weiterentwicklung der kantischen geht:

Es ist nämlich nicht zu bezweifeln daß die Reduktion aller Erfahrung auf die wissenschaftliche, wie sehr sie in mancher Hinsicht die Ausbildung des historischen Kant ist, in dieser Ausschließlichkeit bei Kant nicht gemeint ist. Es bestand sicherlich bei Kant eine Tendenz gegen die Zerfällung und Aufteilung der Erfahrung in die einzelnen Wissenschaftsgebiete und wenn ihr auch die spätere Erkenntnistheorie den Rekurs auf die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne, wie er bei Kant vorliegt, wird abschneiden müssen, so ist doch andererseits im Interesse der Kontinuität der Erfahrung ihre Darstellung als das System der Wissenschaften wie sie der Neukantianis-

173 Fiorato: Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit, S. 163.

174 Für Peter A. Schmid wird dieses eigentümliche Schwanken in Cohens Verhältnis zum Problem der Endlichkeit zum Ausgangspunkt für seine Interpretation der *Ethik des reinen Willens* als Hermeneutik. So liest er das, was ich – im Hinblick auf die Rezeption von Benjamin – als Unentschiedenheit zu beschreiben versuche, als Hinweis dafür, daß Cohen den Abgrund der Zufälligkeit *nicht leichtfertig* überschritten hat: »Er (Cohen, d.V.) flüchtet sich nicht in eine absolute Wahrheit, sondern hält sein Denken in einem ständigen Bezug auf die latente Gefahr der Begrenztheit und Unvollkommenheit. Die Überwindung des Abgrundes ist insofern eine Überwindung, die sich ihrer Abgründigkeit ständig bewußt bleibt. Der Abgrund kann nicht vollständig bedeckt werden. Jeder Überbau bleibt ein schwankendes und unsicheres Unternehmen.« (Schmid: *Ethik als Hermeneutik*, S. 170)

175 In seinen Erinnerungen weist Scholem explizit darauf hin, daß für ihn der Unterschied zwischen »diesem Kant-Werk« und Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* »sehr überraschend« gewesen sei. Das läßt darauf schließen, das er sich vor dem gemeinsamen Studium mit Benjamin für die Thematik nicht sehr interessiert hat (Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 79).

176 Vgl. Fiorato: Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit, S. 164.

177 GS II.1, S. 164.

mus gibt noch mangelhaft und es muß in der Metaphysik die Möglichkeit gefunden werden ein reines systematisches Erfahrungskontinuum zu bilden; ja ihre eigentliche Bedeutung scheint hierin zu suchen zu sein.¹⁷⁸

Benjamin ist die Kritik Cohens an Kant und dessen Erfahrungstheorie also nicht nur bekannt, er schließt sich ihr auch an. Die für Kants Erkenntnistheorie konstitutive Unterscheidung von Anschauung und Verstand deutet Benjamin selbst in Anlehnung an Cohen als »primitive Elemente einer unfruchtbaren Metaphysik«¹⁷⁹. Zwar lehnt er dessen Uminterpretation von Kant – nämlich die Darstellung der Erfahrung als System der Wissenschaften – als »noch mangelhaft« ab, folgt Cohen jedoch in der Auffassung, daß sich die Aufgabe der Philosophie in der Nachfolge Kants aus der Frage ergibt: Wie kann die Forderung nach Autonomie des Denkens in Einklang gebracht werden mit dem Projekt der Philosophie als Kritik?

Die Frage klingt im ersten Moment vielleicht absurd. Die Emanzipation des Denkens aus den autoritären Strukturen der Dogmatik hängt mit dem Konzept der Kritik untrennbar zusammen. Nachträglich zu fragen, wie sie zu vereinen sind, scheint dementsprechend unsinnig – und ergibt sich doch schlüssig aus dem Konzept der Selbstkritik der Vernunft selbst.

Ich fasse Cohens Zuspitzung, die die Frage offenbar macht, und seine Lösungsversion noch einmal in aller Kürze zusammen. Sie wird ein Verständnis von Benjamins Anknüpfung erleichtern. Wir haben gesehen, daß es die zeitgenössische Verwandlung der Erkenntnistheorie in Erkenntnispsychologie war, die Cohen dazu veranlaßte, auf den buchstäblichen Sinn des kantischen Systems zurückzugehen, um es in aller Freiheit neu zu deuten. Um nicht in Erkenntnispsychologie zu enden und um nicht in die Dogmatik zurückzufallen, muß, so lautete Cohens Schlußfolgerung, die Erfahrung vom Denken selbst erzeugt werden. Kant definierte Gegebensein als »auf Erfahrung bezogen sein«. Für Cohen dagegen stellt Kants Lehre von den zwei Stämmen der Erkenntnis einen dogmatischen Rest dar. Erkenntnis und Erfahrung müssen als Erzeugen begriffen werden. Dem drohenden Zusammenfall von Erfahrung und Denken versucht Cohen vorzubeugen, indem er gegeben in *aufgegeben* verwandelt und das »Ding an sich« als Grenzbegriff deutet, der – positiv formuliert – Aufgabe sei. Das Denken ist sich also in der Erfahrung selbst aufgegeben.

178 GS II.1, S. 164.

179 GS II.1, S. 160.

Im Unterschied zur Dogmatik leitet die Kritik die Erfahrung nicht aus dem Denken ab. Sie macht, so Cohens Abgrenzung von der Dogmatik, nur Aussagen über mögliche Erfahrung, nicht aber über die Notwendigkeit der Möglichkeit der Erfahrung selbst. Der Zufall bleibt in der Kritik erhalten. Die Wirklichkeit der möglichen Erfahrung muß, daran hält Cohen fest, als Faktum hingenommen werden. Einerseits. – Andererseits verwandelt er das Faktum, wie zuvor die Erfahrung, in die unendliche Aufgabe. Und wie im Falle der Erfahrung bzw. des Gegebenseins verliert der Zufall im Prozeß der Umdeutung des Faktums in die unendliche Aufgabe seine Abgründigkeit. Durch die Verlängerung in die Unendlichkeit verliert der Begriff der Erfahrung die in Kants »Gegeben« noch vorhandene Bedeutung der Heteronomie, die aus dem Affiziertwerden durch ein »Außen« resultiert. Im gleichen Prozeß wird auch der Begriff des Zufalls »gereinigt«. Er wird befreit von dem Moment der Kontingenz qua Vergänglichkeit. Zufällig heißt nun immer: noch nicht notwendig.

Die »Reinigung« der Erfahrung ist unmittelbar verbunden mit der »Reinigung« des Zufalls. In Cohens eigenen Worten:

Indem die Erfahrung nunmehr systematisch wird, eröffnet sich die Aussicht wenigstens, daß jene zufällige, jene hypothetische Notwendigkeit in einem Unbedingten abgeschlossen werde: wenn es nur gelingt, diesen Gedanken eines Unbedingten in einer systematischen Idee fruchtbar zu machen.¹⁸⁰

Den Gedanken des Unbedingten findet Cohen im Ding an sich, verstanden als Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Inbegriff heißt aber zugleich Aufgabe. Den Übergang vom Inbegriff zur Aufgabe nimmt er über die wissenschaftlichen Erkenntnisse, also über die Erfahrung vor. Da jeder Begriff als Antwort auf eine Frage verstanden werden muß, enthält jeder Begriff nicht nur das, »was ermittelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt.«¹⁸¹ So weist jeder Begriff als Frage über sich hinaus. Alle Begriffe zusammen bilden den Grenzbegriff der unendlichen Aufgabe, die wiederum die Aussicht eröffnet, »daß jene zufällige hypothetische Notwendigkeit in einem Unbedingten abgeschlossen werde.«¹⁸²

Cohen, so können wir nun festhalten, vermittelt die Forderung nach Autonomie des Denkens mit dem Anspruch der Kritik durch den Umweg der Aufgabe. Dabei verlieren die Kontingenz und die Hetero-

180 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 651.

181 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 660.

182 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 651.

nomie den Charakter des Endgültigen. Dem Zufall wird Aussicht auf Notwendigkeit zuteil, die Erfahrung als alleiniges Produkt der Erkenntnis behandelt. Zwar ist die Aufgabe selbst unendlich, doch überspringt Cohen gerade durch diese Verschiebung in die Unendlichkeit die Differenz zwischen Erfahrung und Erkenntnis. Spätestens an dieser Stelle drängt sich der Verdacht auf, daß Cohen das Problem, statt es zu lösen, weggedeutet hat. Wenn dem so ist, läßt sich aber die Hinwendung zur individuellen Erfahrung der Gebrechlichkeit in seiner Spätzeit als *Rückkehr* zu den vormals abgespaltenen Momenten der Heteronomie und der Kontingenz auslegen.¹⁸³

Nun spitzt Benjamin seine Kritik am kantischen Erfahrungsbegriff auf das Versäumnis der *vergänglichen* Erfahrung zu:

Das Problem der Kantischen wie jeder großen Erkenntnistheorie hat zwei Seiten und nur der einen Seite hat er eine gültige Erklärung zu geben vermocht. Es war erstens die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis, die bleibend ist; und es war zweitens die Frage nach der Dignität einer Erfahrung die vergänglich war.¹⁸⁴

Damit berührt er freilich genau jenen heiklen Bereich, den Cohen in seiner Kant-Interpretation mit Vorsicht und größter Sorgfalt umgangen hat. Und genau darauf dürfte sich Benjamins Enttäuschung bezogen haben. Nicht zuwenig Pantheismus, wie Scholem Cohen vorwirft, sondern die Verschonung der Vernunft vor dem Abgrund der Zufälligkeit und damit ein zuviel an Pantheismus ist der Grund für Benjamins Enttäuschung. Sein Bonmot, da könne er ja genauso gut katholisch werden, erhält seinen tieferen Sinn vor Tugendhats Interpretation, daß eine vor der Endlichkeit verschonte Vernunft eine säkularisierte Stimme Gottes darstelle und damit zur Stellvertreterin des Vermittlers zwischen Gott und den Menschen werde. Dann wäre er von Cohen enttäuscht, weil er sich im Kantbuch als zu wenig jüdisch erwiesen hätte?

Benjamin geht es ebenso wie Cohen um eine Weiterführung der Kritischen Philosophie und nicht um eine naive Rekonstitution der Metaphysik. Wenn er dennoch von der Notwendigkeit überzeugt ist, daß auf die »Metaphysik« Bezug genommen werden muß, so, weil nur

183 Ganz in diese Richtung geht Schmidts Beobachtung: »Der Abgrund, der »uns« angähnt, gähnt im eigentlichen Sinn Cohen als Philosophen an. Seine Angst vor dem Abgrund läßt ihn eine Konstruktion suchen, die diese Kluft überbrücken kann. So ist denn sein Konzept im tiefsten Grund abhängig von einer subjektiven, metaphysischen Erfahrung, die nicht »alle« teilen müssen.« (Schmid: *Ethik als Hermeneutik*, S. 168)

184 Benjamin: Über das Programm der kommenden Philosophie. GS II.1, S. 158.

in diesem Bezug zur »Metaphysik« garantiert ist, daß die »Kontinuität« der Erfahrung bewahrt bleibt, ohne daß ihre Abgründigkeit oder, wie Cohen selbst formuliert, »der Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit«¹⁸⁵ übersprungen wird. Ohne daß, anders gesagt, die der Erfahrung immanenten Momente der Heteronomie und Kontingenz überschrieben werden. Aber auch, ohne auf der anderen Seite der Dogmatik zu verfallen.

6. Metaphysik und vergängliche Erfahrung

Welchen Weg schlägt Benjamin angesichts des dargestellten Problems nun vor, welchen schlägt er ein? Das Problem ist aporetisch, und Benjamins Strategie besteht darin, diese Aporie freizulegen. Sie will erfahren sein. Benjamin zieht daraus die Konsequenz, daß die hier geforderte Methode nur der Umweg sein könne.¹⁸⁶

Ich werde Benjamins Strategie des Umwegs unter Bezugnahme auf ein Fragment, das als Vorstudie zu »Über das Programm der kommenden Philosophie« entstanden ist und von den Herausgebern des VI. Bandes der *Gesammelten Schriften* auf das Jahr 1917 datiert wird, als Umgang mit dem »Problem der Philosophie« interpretieren.

In diesem Fragment mit dem Titel »Über die Wahrnehmung. 1. Erfahrung und Erkenntnis« führt Benjamin in den Bund von Erfahrung und Erkenntnis die Metaphysik als dritte ein. Im Gegensatz zu Cohen, der die Metaphysik für überwindbar hielt, geht er davon aus, daß das Verhältnis von Erfahrung und Erkenntnis notwendig auf die metaphysische Frage verweist. Jede Erkenntnistheorie hat sich, wie es in »Über das Programm der kommenden Philosophie« heißt, zwei Fragen zu stellen: Jener nach der Gewißheit der Erkenntnis und jener nach der Dignität einer Erfahrung, die vergänglich sei. Anders als in der vor-kantischen Philosophie stellt sich die Frage der Metaphysik nun jedoch nicht mehr im Zusammenhang mit der Gewißheit der Erkenntnis, sondern, paradox genug, in der philosophischen Sicherung der Erfahrung der Vergänglichkeit. Es geht für die Kritik jetzt also darum, sich der Erfahrung der Zufälligkeit zu stellen. Nur wenn die Zufälligkeit als metaphysische Erfahrung in die Erkenntnistheorie hineinreicht, kann ein Rückfall, so die Schlußfolgerung Benjamins, in die Dogmatik (oder

185 Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, S. 259. Vgl. auch Schmid: *Ethik als Hermeneutik*, S. 2.

186 GS I,1, S. 208.

mit Tugendhat in den Traditionalismus) verhindert und vermieden werden, daß das Denken oder die Vernunft sich absolut setzt.

Benjamin betont sowohl im Fragment »Erfahrung und Erkenntnis« als auch in »Über das Programm der kommenden Philosophie« die Leistung Kants, die Philosophie der Forderung nach Rechtfertigung ihrer Erkenntnisse unterstellt zu haben. Wie für Cohen ist auch für Benjamin Philosophie in erster Linie Erkenntniskritik. Er ist sich also bewußt, daß die Fundierung eines »höheren Erfahrungsbegriffs« nicht mit dem Rückfall in die Dogmatik bezahlt werden darf.

Im Fragment unterscheidet Benjamin drei Metaphysikbegriffe. Alle drei bestimmt er hinsichtlich des in ihnen wirkenden Verhältnisses von Erkenntnis und Erfahrung. Die erste Bedeutung von Metaphysik übernimmt er direkt von Kant. Die Rede ist von jener »Metaphysik der Natur«, die Kant in seiner Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als »System der reinen (spekulativen) Vernunft« ankündigt. Gemeint ist die materiale Ausformulierung des Systems, wie er sie in der *Metaphysik der Sitten* als Ergänzung und systematische Ausführung der *Kritik der praktischen Vernunft* geliefert hat.

Nun lauert jedoch, wie bereits Cohens Beschäftigung mit der Frage gezeigt hat, die Gefahr der Dogmatik auch in Kants Definition der Metaphysik als System der Vernunft. Denn, so Benjamin, »diese Bedeutung der Metaphysik könnte nun leicht zu ihrem gänzlichen Zusammenfallen mit dem Begriff der Erfahrung führen und nichts fürchtete Kant so sehr wie diesen Abgrund«¹⁸⁷. Warum? Weil Erkenntnis und Erfahrung dann identisch wären und die Unterscheidung von ausweisbarer Verstandes- bzw. Naturerkenntnis und Vernunft-erkenntnis ebenso wenig mehr durchführbar wäre wie die Unterscheidung von Logik und Ethik. Das Unternehmen der Erkenntniskritik wäre gescheitert, der Rückfall in die dogmatische Metaphysik perfekt. Um den Zusammenfall von Metaphysik und Erfahrung zu verhindern, hat Kant, wie Benjamin herausstellt, die Verstandeserkenntnis mit den Anschauungsformen von Raum und Zeit verknüpft:

Er suchte ihn zunächst im Interesse der Gewißheit der Naturerkenntnis und vor allem im Interesse der Integrität der Ethik zu vermeiden indem er alle Naturerkenntnis und also auch die Metaphysik der Natur nicht nur auf Raum und Zeit als auf Ordnungsbegriffe in ihr bezog sondern diese zu toto coelo von den Kategorien unterschiednen Bestimmungen machte. So war von vornherein ein einheitliches erkenntnistheoretisches Zentrum vermieden dessen allzu mächtige Gravitationskraft alle Erfahrung in sich hätte hineinreißen können...¹⁸⁸

187 GS VI, S. 34.

188 GS VI, S. 34.

Kants Gegensatz zur Metaphysik besteht, so Benjamin, »auf dieser Abhängigkeitserklärung der Geltung der Kategorien«¹⁸⁹ von den reinen Anschauungsformen. Für diese Absicherung hat Kant jedoch einen hohen Preis bezahlt. Indem er auf ein einheitliches erkenntnistheoretisches Zentrum verzichtete, hat er, wie Benjamin einräumt, »die Kontinuität von Erkenntnis und Erfahrung zer(r)issen«.¹⁹⁰ Eine Folge davon ist die einseitige kantische Reduzierung der Erfahrung auf die wissenschaftliche. Der Preis ist also genau der Ausschluß der vergänglichen Erfahrung aus der Philosophie.

Die zweite Verwendungsweise des Metaphysikbegriffs bezieht sich auf die leeren Phantasieflüge der Vernunft, die sich aus der schrankenlosen Ausweitung der Verstandeserkenntnis ergeben. Kant beschreibt sie in der »Transzendentalen Dialektik« mit viel Engagement als Blendwerk und Illusion. Sie bildet den »Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten«, die, so Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, »Metaphysik« heißt.¹⁹¹ Benjamin folgt Kant in der Definition dieses zweiten Begriffs der Metaphysik und folgt Kant auch in deren Kennzeichnung als »schwärmerischem Vernunftgebrauch«.

Davon unterscheidet Benjamin dann jedoch und nun von Kant abweichend, den dritten Metaphysikbegriff: den Begriff der »Spekulativen Erkenntnis im prägnanten Sinn des Wortes«¹⁹². Gemeint ist damit die vorkantische, also vorkritische Philosophie, in der die Welt aus einem obersten Prinzip deduziert wurde. Dieser Metaphysikbegriff sucht, im Gegensatz zu dem Kants, die innigste Verbindung von Erfahrung und Erkenntnis. Was Benjamin an diesem Metaphysikbegriff interessiert, ist die »Fülle« des mit ihm verbundenen Erfahrungsbegriffs, in dem Erfahrung noch nicht in wissenschaftliche und »vulgäre« unterteilt war. Wieder ist es die vergängliche Erfahrung, um deren Rückbindung in die Philosophie es geht – nicht um hinter Kant zurückzufallen, sondern um die Erkenntniskritik im Hinblick auf die Problematik der Zufälligkeit zu radikalieren.

Im Unterschied zum Begründer der Kritischen Philosophie blickt Benjamin auf eine über hundertjährige Geschichte dieser Philosophie zurück, in der sich die Überwindung der Dogmatik als viel schwieriger denn gedacht herausgestellt hat. Mit wieviel Optimismus hatte Kant in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* angekündigt: »und ich

189 GS VI, S. 34.

190 GS VI, S. 34.

191 Kant: Vorrede zur 1. Auflage. In: *Kritik der reinen Vernunft*, A VIII.

192 GS VI, S. 35.

erkühne mich zu sagen, dass nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden.«¹⁹³ Und wie konsequent hat Cohen versucht, die in Kants Konzept dann zu Tage getretenen metaphysischen Reste zu eliminieren, um sich endlich doch vor der gähnenden Leere des Abgrunds der intelligiblen Zufälligkeit wiederzufinden!

Präzise faßt Benjamin das Problem, wenn er Cohens Kant-Interpretation damit kommentiert, daß mit der Aufhebung des Unterschieds von Kategorien und Anschauungsformen »tatsächlich die Umbildung der transzendentalen Philosophie der Erfahrung zu einer transzendentalen aber spekulativen Philosophie anzuheben«¹⁹⁴ scheint. Als spekulative Philosophie wäre sie Dogmatik. Denn ebenso wie in der vorkritischen Philosophie Erfahrung und Erkenntnis ganz zusammenfallen, da die Welt nur unter der Voraussetzung ihrer engsten Verbindung aus Erkenntnisprinzipien deduzierbar ist, stellt auch in Cohens Philosophie der Zusammenfall von Erfahrung und Erkenntnis die größte Gefahr dar. In welcher Richtung ist ein Ausweg sichtbar? Er wird, auf diesen Punkt laufen die sorgfältig gelegten Spuren in Benjamins Text zusammen, in einer Neubestimmung des Verhältnisses von Erkenntnis und Erfahrung liegen, in der die beiden weder zusammenfallen noch auseinandergerissen sind.

Cohen hatte, wir erinnern uns, dem Zusammenfall von Erkenntnis und Erfahrung – dem »Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit« – damit zu begegnen versucht, daß er das passive Moment des *Erleidens*, des *Zufallens* des Zufalls im Gang der Dinge in das Denken selbst integrierte. Wie Kant ging er davon aus, daß der Erkenntnis die Zufälligkeit an der Grenze der Erfahrung – bei der Frage nach der Totalität der Erfahrung – zustößt. Diesen »Zufall« integrierte er in einem zweiten Schritt in das Denken, indem er die Notwendigkeit selbst als »gegeben« und damit als Faktum auslegte. Indem er das Gegebensein des weiteren auf das *Faktum* der möglichen Erfahrung beschränkte, konnte er diese selbst als »etwas ganz Zufälliges«¹⁹⁵ bezeichnen und zugleich konstatieren, daß für die mögliche Erfahrung, unter der er die mathematische Naturwissenschaft verstand, die Beziehung freilich notwendig sei. Damit gelang es ihm, die Zufälligkeit als Grenzbegriff zu deuten und diesen als Unendlichkeit der Aufgabe dem Denken aufzugeben. So verwandelte sich der

193 Kant: Vorrede zur 1. Auflage. In: *Kritik der reinen Vernunft*, A XIII.

194 GS VI, S. 36.

195 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 636.

»Zufall« in die Grenze und diese in ein dem Denken unendlich Aufgegebenes. Als Lösung dieser unendlichen Aufgabe erweist sich die Aufgabe freilich nachträglich als Erzeugnis des Denkens selbst.

Wie für Cohen stellt auch für Benjamin das Verhältnis zur Zufälligkeit aller Erfahrung den Dreh- und Angelpunkt dar, an dem, wie Cohen es in seinem Kantbuch formuliert, »der Unterschied zwischen Kritik und Dogmatik unausgleichbar wird.«¹⁹⁶ Anders als Cohen hält Benjamin jedoch am Moment des *Zufallens* der Erfahrung der Zufälligkeit fest. Dieses Moment des *Zufallens* der Erfahrung der Zufälligkeit läßt ihn die Frage nach dem *Gegebensein* neu stellen und das Verhältnis von Erfahrung und Erkenntnis neu bestimmen. Mit der Frage des Gegebenseins sind wir wieder beim Problem des Dinges an sich bzw. bei Cohens Applikation der letztlich ethisch motivierten Autoritätskritik auf die Erkenntnislogik. Cohen schloß daraus, daß das Denken die Erfahrung selbst erzeugen müsse. Ich bin seiner Argumentation bis zur Erfahrung der Zufälligkeit gefolgt. Und genau am Ort dieser Erfahrung des Denkens, der Erfahrung seiner eigenen Involviertheit in die Zufälligkeit, für die die Kritische Philosophie kein Philosophem zur Verfügung stellt, macht Benjamin halt. An ihr hält er fest. Es ist eine Erfahrung, die nicht mehr gedacht werden kann. Die andererseits jedoch nur zugänglich ist, wenn man das Denken zu Ende zu denken versucht, die also das Denken voraussetzt. »Aber kann der Mensch«, hat Benjamin dementsprechend in der gleichen Zeit notiert, »als empirisches Wesen überhaupt denken? Ist Denken überhaupt in dem Sinne eine Tätigkeit wie hämmern, nähen, oder ist es keine Tätigkeit auf etwas hin, sondern ein transzendentes Intransitivum, wie gehen ein empirisches?«¹⁹⁷

Wenn man sich die im Zufall derart verborgene Aporie vor Augen hält, wird die Strategie nachvollziehbar, die Benjamin mit der Feststellung verfolgt, daß allen drei Metaphysikbegriffen eine Verwechslung der Begriffe »Erkenntnis der Erfahrung« und »Erfahrung« zugrundeliege:

Für den Begriff der Erkenntnis ist nämlich die Erfahrung nichts außer ihr liegendes Neues, sondern nur sie selbst in einer andern Form, Erfahrung als Gegenstand der Erkenntnis ist die Einheitliche und Kontinuierliche Mannichfaltigkeit der Erkenntnis. Die Erfahrung selbst kommt, so paradox dies klingt, in der Erkenntnis der Erfahrung garnicht vor, eben weil diese Erkenntnis der Erfahrung, mithin ein Erkenntniszusammenhang ist.¹⁹⁸

196 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 636.

197 GS VI, S. 43.

198 GS VI, S. 36.

Erfahrung, so läßt sich daraus schließen, geht in der Erkenntnis nicht auf. Dementsprechend stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung jetzt neu, nämlich, »wie sich der Begriff ›Erfahrung‹ in dem Terminus ›Erkenntnis von Erfahrung‹ zum bloßen Begriff ›Erfahrung‹ verhalte.«¹⁹⁹ Da die Erfahrung jedoch in beiden Fällen identisch ist, steht, so Benjamin, nicht mehr die Erfahrung, sondern, wie er abschließend konstatiert, *das Verhalten zu ihr* in Frage: »worin besteht in beiden Fällen die Verschiedenheit des Verhaltens zu ihr, da sie in der Erfahrung erfahren, in der Erkenntnis aber deduziert wird.«²⁰⁰

Wir sind nun an dem Punkt angelangt, an dem Benjamin über den Idealismus, vielleicht sogar über die Philosophie selbst hinausgeht. Denn wer behauptet, daß der Begriff der Erfahrung im Gegensatz zum Begriff der Erkenntnis der Erfahrung einer »völlig anderen Ordnung« angehöre, verstößt gegen eine der wichtigsten Regeln der Philosophie, nach der nur solche Begriffe zugelassen sind, die sich im Zusammenhang der Erkenntnis ausweisen lassen. Genau den unendlichen Erkenntniszusammenhang aber verläßt Benjamin mit seiner Unterscheidung von Erfahrung und Erkenntnis der Erfahrung und setzt sich damit dem Vorwurf des Wortrealismus oder der Sprachmystik aus. Im Gegensatz zu Cohen nimmt er die Grenze der Erkenntnis in der Erfahrung der Grenze wörtlich und beläßt sie als erfahrene Erfahrung in der Erfahrung.

Anders als Kant und Cohen sichert er die Grenze der Erkenntnis nicht, indem er das Feld der Erfahrung eingrenzt, sondern indem er zwei verschiedene Verhaltensweisen zu ihr unterscheidet. Die Erkenntnis, die die Erkenntnis der Erfahrung intendiert, ist demnach angewiesen, sich bewußt zu halten, daß sie es mit der Erkenntnis und nicht mit der Wahrheit der Erfahrung oder der Welt zu tun hat. In der Unterscheidung dieser zwei Verhaltensweisen erscheint Kants Unterscheidung von Verstandes – und Vernunftkenntnissen wieder, die bei Cohen mit der Umdeutung des Erfahrungsbegriffes in ein Erzeugnis der Erkenntnis verschwommen war.²⁰¹ Bis an diesen Punkt, an dem die

199 GS VI, S. 37.

200 GS VI, S. 37.

201 So verschwinden mit Cohens Überführung der Idee in den Grenzbegriff und die Aufgabe auch die Antinomien des Weltbegriffes. Sie verschwinden heißt: sie verlieren in Cohens Lesart ihre Widersprüchlichkeit, die wiederum in Kants *Kritik der reinen Vernunft* eines der Kriterien war, mit dessen Hilfe sich die Vernunft vom Verstand bzw. von der Erfahrung unterscheiden konnte. Denn im Feld der Erfahrung, also im Bereich der Verstandeserkenntnisse gibt es diese Form der »begründeten« Wider-

Architektur des kantischen Systems, seine Dreiteilung in Logik, Ethik und Ästhetik hängt, bleibt Benjamin also Kant treu.

Die Behauptung, es gäbe einen Unterschied zwischen Erfahrung und Begriff der Erfahrung läßt sich freilich nicht begründen; genauso wenig wie nach Tugendhat moralische Urteile. Daß das eine die Kehrseite des anderen ist und beide dem Anliegen der Kritischen Philosophie verpflichtet sind, die Abwesenheit Gottes und damit die Abwesenheit einer höchsten, das moralische Gesetz verbürgenden Instanz auszuhalten, soll in dieser Arbeit gezeigt werden. Ich möchte deshalb vorschlagen, Benjamins Unterscheidung von Erfahrung und Erkenntnis der Erfahrung als Antwort auf die Aporien zu verstehen, in die sich die Kritische Philosophie zwischen den Ansprüchen der Autonomie und der Kritik bzw. Selbstkritik verfahren hat.²⁰²

Benjamin besteht auf der Grenze, aber muß er sie, um sich sinnvoll auf sie beziehen zu können, nicht auch überschreiten? Ein Postulat, das Cohen zur Deutung des Grenzbegriffes als Aufgabe veranlaßt hatte. Das Problem ist aus der Notwendigkeit des »Dinges an sich« bekannt, die Kant in einem Übergriff in das Jenseits der Erkenntnisgrenze annehmen mußte, um ein Gegebensein und damit ein Diesseits der Grenze der Erkenntnis garantieren zu können. Nun ist für Benjamin das Faktum des Gegebenseins, anders als für Kant, nicht an die Gegenständlichkeit und, anders auch als für Cohen, nicht an das Faktum der Wissenschaften, sondern an das Faktum der Sprachlichkeit der Erkenntnis gebunden. In dieser Zusammenführung von Erfahrung und Sprache gründet die vierte und benjaminsche Bedeutung des Begriffes der Metaphysik, die er aus der kritischen Fortführung der kantischen und cohenschen Konzepte gewonnen hat.

Benjamin selbst präsentiert sie als Resultat einer jahrelangen Beschäftigung mit den dargestellten philosophischen Problemen. In

sprüchlichkeit nicht. Vgl. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 699: »So liegt der wahre »Schlüssel« zur Auflösung der Antinomien in den methodischen Werten der Begriffe, welche die Möglichkeit der Erfahrung in dem doppelten Sinne derselben begründen.«

202 In ihrer materialreichen Untersuchung *Gefährliche Beziehungen. Carl Schmitt und Walter Benjamin* weist Susanne Heil ebenfalls auf Benjamins Unterscheidung von »Erfahrung« und »Erkenntnis der Erfahrung« hin (S. 64). Sie behandelt Benjamins Erfahrungstheorie jedoch abgelöst von den erkenntnistheoretischen Problemen, die er sich im Anschluß an Kant und Cohen zu lösen vornimmt und betont statt dessen Benjamins Interesse an der religiösen Erfahrung (vgl. Heil, Susanne: *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*. Stuttgart 1996, S. 92; S.100; S. 133f.; S. 205 f.).

einem Brief vom 28.2.1918 an Ernst Schoen berichtet er, zu einer »Einheit in seinem Denken« oder, wie er in einem anderen Brief formuliert, zum »Zentrum seines Denkens« vorgestoßen zu sein:

Mir erschließen sich gegenwärtig Zusammenhänge von der weitesten Tragweite und ich darf sagen daß ich jetzt zum ersten Mal zur Einheit dessen was ich denke vordringe. Ich erinnere mich daß Sie mich einmal außerordentlich gut zu verstehen schienen als ich an der Ecke der Joachimsthaler- und Kantstraße (wir kamen aus der Richtung des Zoo) Ihnen mein verzweifeltes Nachdenken über die sprachlichen Grundlagen des kategorischen Imperativs mitteilte. Die Denkweise die mich damals beschäftigte (und deren Sonderproblem auch heute für mich noch nicht gelöst, aber in einen größeren Zusammenhang getreten ist) habe ich weiter auszubilden gesucht. Dabei handelt es sich um Fragestellungen die ich brieflich unmöglich berühren kann. Ferner beschäftigen mich ununterbrochen diejenigen Gedankenreihen die ich Ihnen seinerzeit unter dem Titel des »Swastikaproblems«²⁰³ vortrug. Vor allem: für mich hängen die Fragen nach dem Wesen von Erkenntnis, Recht, Kunst zusammen mit der Frage nach dem Ursprung aller menschlichen Geistesäußerungen aus dem Wesen der Sprache. Dieser Zusammenhang ist es eben der zwischen den beiden vorzüglichen Gegenständen meines Denkens besteht.²⁰⁴

Wie für Kant und nach ihm Cohen stellt sich auch für Benjamin die Frage nach der Zufälligkeit der Erfahrung an ihrer Grenze, bei der Frage nach der Totalität. Diese Totalität, die die Erkenntnis ermöglicht und zugleich die Grenzen der Erkenntnis übersteigt, faßt Kant in der Erfahrung als Weltbegriff,²⁰⁵ Cohen in der Deutung des Grenzbegriffes als unendliche Aufgabe und Benjamin als Erfahrung der Sprachlichkeit aller Erkenntnisse. Wie oben angedeutet, nimmt Benjamin mit der Unterscheidung der Begriffe der »Erfahrung« und der »Erkenntnis der

203 Swastika ist ein aus der Frühgeschichte (5300-3500 v.Chr.) überliefertes heilbringendes Zeichen, das in fast allen Kulturen und in allen Teilen der Welt gefunden wurde. Es ist ein Kreuz, dessen vier gleichlange Balken rechtwinklig oder bogenförmig gestaltet sind, so daß es wie ein Rad erscheint. Im indischen Buddhismus bedeutet es rechtsgefögligt Aufstieg, Geburt, Glück, linksgefögligt Niedergang und Vergehen, allgemein gilt es als »Symbol der Lehre«. Es ist als Sonnenrad, als sich kreuzende Blitze, als Spiralmotiv oder als Wirbelsturm gedeutet worden (*Lexikon Alte Kulturen*. Bd. 2. Hg. v. Brunner, Hellmut et.al. u. Meyers Lexikonred. Mannheim. Leipzig. Wien. Zürich 1993, S. 189). Durch die Verwendung des Hakenkreuzes als Symbol des Nationalsozialismus kann das Symbol freilich kaum mehr unvoreingenommen wahrgenommen werden. Was Benjamin unter dem »Swastikaproblem« verstand, bleibt unklar. Der Kontext legt jedoch nahe, daß es zentral um die Frage nach dem Zusammenhang von »Lehre« und der bei Benjamin immer mit Vergänglichkeit verbundenen Erfahrung von Glück stand.

204 *Gesammelte Briefe* I, S. 436 f.

205 Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 244-273.

Erfahrung« die kantische Aufteilung in Verstandes- und Vernunft-erkenntnisse auf. Anders als bei Kant basiert diese Teilung jedoch nicht auf der Differenzierung der jeweiligen Geltungsbereiche (Verstandes-erkenntnis für die in Raum und Zeit gegebenen Gegenstände und Vernunft-erkenntnisse für die Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele, dem Anfang der Welt und dem Dasein Gottes), sondern auf der »Verschiedenheit des Verhaltens« zu der Erfahrung, die in beiden, der Erkenntnis und der, wie es in der »Erkenntniskritischen Vorrede« heißen wird, »Darstellung der Ideen«, die gleiche ist. Benjamin grenzt also mit der Unterscheidung der Begriffe »Erkenntnis der Erfahrung« und »Erfahrung« gerade nicht die Erfahrung ab – es gibt für ihn nur den einen identischen Bereich der Erfahrung und nichts außer ihr –, sondern das Verhalten zu ihr. Dies zu beachten ist überaus wichtig für die Interpretation der »Erkenntniskritischen Vorrede«, in der Benjamin den Philosophen in die Mitte zwischen Forscher und Künstler stellt. Sie haben es alle mit der gleichen Welt zu tun, unterscheiden sich jedoch im Verhalten und in der Haltung zu ihr. Anders als der Forscher teilt der Philosoph die Welt nicht in Begriffe auf – es geht ihm nicht darum, sie wissenschaftlich zu erkennen –, und anders als der Künstler entwirft er kein Gleichnis von der Ideenwelt, sondern stellt, wie es heißt, die Welt in der Ordnung der Ideen dar.²⁰⁶ Dazu sind, wie Benjamin anführt, Geduld, Ausdauer, Verzicht auf Intention und Liebe zur Wahrheit nötig. Es sind moralische Tugenden, die zu befolgen niemand gezwungen werden kann, für die höchstens gute Gründe sprechen und die dennoch vorausgesetzt sind, um Benjamins Methode des Umwegs nachgehen zu können. Es ist eine Methode, die im Sinne Gayatri Chakravorty Spivaks als eine »ethisch motivierte Lektüre«²⁰⁷ ausgelegt werden kann.

Die Totalität der Erfahrung liegt für Benjamin in der unhintergehbaren Sprachlichkeit aller Erkenntnis. »Die große Umbildung und Korrektur die an dem einseitig mathematisch-mechanisch orientierten Erkenntnisbegriff vorzunehmen ist«, heißt es noch einmal in »Über das

206 Vgl. GS I.1, S. 212: »Ist Übung im beschreibenden Entwurfe der Ideenwelt, dergestalt, daß die empirische von selber in sie eingeht und in ihr sich löst, die Aufgabe des Philosophen, so gewinnt er die erhobne Mitte zwischen dem Forscher und dem Künstler. Der letztere entwirft ein Bildchen der Ideenwelt und eben darum, weil er es als Gleichnis entwirft, in jeder Gegenwart ein endgültiges. Der Forscher disponiert die Welt zu der Zerstreuung im Bereiche der Idee, indem er sie von innen im Begriffe aufteilt. Ihn verbindet mit dem Philosophen Interesse am Verlöschen bloßer Empirie, den Künstler die Aufgabe der Darstellung.«

207 Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty: Echo. In: *Die Philosophin*. 13/96, S. 84.

Programm der kommenden Philosophie«, »kann nur durch eine Beziehung der Erkenntnis auf die Sprache wie sie schon zu Kants Lebzeiten Hamann versucht hat gewonnen werden«²⁰⁸. Die Sprache ist zugleich Medium der Erkenntnis und deren Grund. In der sprachlichen Verfassung der Erkenntnis fließen Vergänglichkeit und Totalität zusammen. Im »Nachtrag« zur Programmschrift definiert Benjamin diese Totalität als »Einheit der Erfahrung die keineswegs als Summe von Erfahrungen verstanden werden kann.«²⁰⁹ Er grenzt sich damit sowohl gegen Kants Weltbegriff als auch gegen Cohens Grenzbegriff ab, da beide, wie er unterstellt, aus der Summe aller Erkenntnisse gewonnen wurden und deshalb innerhalb des vermittelten Erkenntniszusammenhangs verbleiben. Totalität bezieht sich jedoch *unmittelbar* auf Einheit. Diese Einheit bleibt der Erkenntnis unzugänglich. Sie ist für das Denken jedoch als Grenze erfahrbar. Als *Umweg* hat die philosophische Methode die Aufgabe, auf diese Grenzerfahrung hinzuführen. Benjamin bestimmt also die Grenze nicht, indem er ein Jenseits der Grenze annimmt, sondern indem er sie aufweist und ihren Aufweis als Aufgabe der Philosophie bestimmt. Die Restituierung der Metaphysik endet in der Radikalisierung der Zufallsproblematik und der Radikalisierung der Kritik an der philosophischen Spekulation. Denn sie unterläuft die Frage nach der Selbstbegründung der Erkenntnis, indem sie auf die Fragen der Vernunft mit der Erfahrung der Unverfügbarkeit ihrer Gründe und ihres Ursprunges antwortet. Genau darin ist freilich, wie Georg Schwegler es formuliert, der »Punkt fixiert, an dem Benjamin als Kantianer zum Vorschein kommt, an dem sein Diskurs Kant zur Sprache bringt.«²¹⁰

»Eine Erkenntnis«, so Benjamin am gleichen Ort, »ist metaphysisch heißt im strengen Sinne: sie bezieht sich durch den Stammbegriff der Erkenntnis auf die konkrete Totalität der Erfahrung, d.h. aber auf *Dasein*.«²¹¹ Dasein ist die vergängliche, der Erkenntnis unverfügbare, sie überschreitende Erfahrung und zugleich der Grund der Erkenntnis.

208 GS II.1, S. 168.

209 GS II.1, S. 170.

210 Schwegler: *Benjamin – Lacan*, S. 64.

211 GS II.1, S. 170 f.

7. Bild und Symbol

Im Fragment *Erkenntnis und Erfahrung* bezeichnet Benjamin die Erfahrung, um sie von der Erkenntnis der Erfahrung zu unterscheiden, als »Symbol«. Was sie symbolisiert, beschreibt er in einem »Bild«:

Wenn ein Maler vor einer Landschaft sitzt und sie wie wir zu sagen pflegen abmalt, so kommt diese Landschaft selbst auf seinem Bilde nicht vor; man könnte sie höchstens als das Symbol seines künstlerischen Zusammenhanges bezeichnen und freilich würde man ihr damit eine höhere Dignität als dem Bilde zusprechen, und auch gerade das würde sich rechtfertigen lassen.²¹²

Wenn Benjamin in einem »Bild« über das Bild schreibt, um zu kennzeichnen, was ein Symbol sei, so ist das nicht als Ausflucht aus dem begrifflichen Denken in das literarische Schreiben zu verstehen.²¹³ Zwar realisiert sich in der Hinwendung zur Bildlichkeit der Sprache der Bruch mit dem gängigen philosophischen Selbstverständnis. Ihm bleibt jedoch die Geschichte des philosophischen Scheiterns eingeschrieben, eben die Erfahrung, die das Denken im Versuch macht / gemacht hat, sich gegen seine Grenzen, gegen Vergänglichkeit, Zufall und Kontingenz zu immunisieren. In einer Art mimetischer Anpassung geht es in der Konfrontation von Denken und Bild um die Darstellung der Erfahrung, daß zwischen Erfahrung und Erkenntnis ein unüberwindlicher Abgrund besteht, der nur gewaltsam – spekulativ – überbrückt werden kann. Nicht eine *Präsenz*, sondern eine *Nichtpräsenz*, eine – Absenz, ein Abgrund, eine Grenze gilt es zu versinnbildlichen. Anders als etwa in der neuplatonischen Zusammenführung von Bild und Idee, in der das Absolute einer mystischen Schau zugänglich werden soll, beruht Benjamins Zusammenführung von Bild und Denken auf der Erfahrung, daß das Absolute weder vom Denken erzeugt, noch begründet erkannt werden kann. Nicht zu einer neuen Unmittelbarkeit, auch nicht zu einer intellektuellen Anschauung soll das Bild die Erkenntnis führen, sondern ganz im Gegenteil, deren *Grenze* soll es markieren.

So bleibt Benjamin gerade dort, wo er seine Kritik an der systematischen Philosophie ob ihrer Vergessenheit der vergänglichen Erfahrung bis zum Bruch mit ihr zuspitzt, der Selbstverpflichtung des philosophischen Denkens zu einer Haltung der Kritik treu. Sie verlangt, sich der Allianz zwischen Denken und Macht, aber auch

²¹² GS VI, S. 36f.

²¹³ Vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 14 ff.

zwischen Denken und Versöhnungswünschen, zwischen Denken und Unsterblichkeitsphantasien, zwischen Denken und Ordnung nicht nur zu verweigern, sondern dieses Bündnis gerade dort transparent zu machen, wo es im Verborgenen wirkt.

Mit der Frage nach dem Bild verhält es sich in den Texten der Philosophie ebenso wie mit der Frage nach den Geschlechtern. Sie sind keineswegs stumm, was das Bild betrifft, manchmal geradezu geschwätzig, doch ist es ebensowenig wie die Frage nach den Geschlechtern ein Philosophem.²¹⁴

Benjamin macht nun das Bild nicht zu einem Gegenstand der Philosophie, er rekurriert im Gegenteil auf das Bild in seiner Doppeldeutigkeit als Sprachbild und gemaltes Bild, um der oben eingeführten Unterscheidung von Erfahrung und Erkenntnis der Erfahrung Genüge zu tun. Das heißt, er schreibt im »Bild«, um die Erfahrung nicht dem Erkenntniszusammenhang preiszugeben und sie darin zu verlieren. Deshalb ist auch das Darstellungsproblem eine der wichtigsten Fragen des philosophischen Schreibens. »Es ist dem philosophischen Schrifttum eigen, mit jeder Wendung von neuem vor der Frage der Darstellung zu stehen«²¹⁵, lautet der erste, einleitende Satz zur »Erkenntnis-kritischen Vorrede«. Die Wahrheit wird zu einer Frage der Darstellung.

Benjamin nähert sich dem Problem der Philosophie also auf dem Umweg der Bildlichkeit der Sprache. Und selbst darin bleibt er, wenn auch auf immer verschlungeneren Wegen, Kant verbunden, der in der »Transzendentalen Dialektik« die Differenz zwischen Verstandes- und Vernunfterkentnis ebenfalls unter Berufung auf das Bild definiert:

So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist *nur eine Idee*, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein *Problem* ohne alle Auflösung.²¹⁶

Kant nimmt an dieser Stelle das Bild in Anspruch, um die Gegebenheit der Dinge in Raum und Zeit von der problematischen Gegebenheit der Ideen in der Vernunfterkentnis abzugrenzen. Nichts anderes

²¹⁴ Zum Verhältnis von Bild und Geschlecht vgl. Braun, Christina von: Das eingebildete Geschlecht. In: *Der Zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion*. Hg. v. Belting, Hans u. Kamper, Dietmar. München, erscheint 1999. Zum Verhältnis von Geschlecht und Philosophie: Fraisse, Geneviève: Die Geschichtlichkeit der Geschlechterdifferenz. Ein Programm für mögliche Lektüren. In: dies.: *Geschlecht und Moderne*, S. 48–52; Deuber-Mankowsky, Astrid: Geschlecht und Repräsentation. Oder wie das Bild zum Denken kommt. In: *Die Philosophin*. 18/98, S. 24–42.

²¹⁵ GS I,1, S. 207.

²¹⁶ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A 326/ B 383.

tut Benjamin, wenn er die Bildlichkeit der Sprache zum Angelpunkt der Unterscheidung von »Erkenntnis der Erfahrung« und der »Erfahrung« macht. Die entscheidende Differenz zwischen Kants und Benjamins Bezugnahme auf das Bild besteht jedoch darin, daß Benjamin beim »Bild« bleibt und die Gegebenheit der Erfahrung nicht aus der im transzendentalen Erkenntnissubjekt angesiedelten Unterscheidung der Anschauungsformen von Raum und Zeit und der Verstandeskategorien herleitet. Er bleibt beim »Bild« heißt, er markiert die Grenze der Erkenntnis in der Erfahrung der Bildlichkeit der Sprache. Es führte jedoch zu einem Mißverständnis, Benjamins Bildbegriff als Metapher oder Metonymie im Sinne der postlacanschen Sprachtheorien zu deuten. Während in diesen das Bild in die logische Struktur von Metonymie und Metapher aufgelöst wird²¹⁷ und in der Logizität der Sprache zu verschwinden droht, geht es in Benjamins Sprachbild gerade darum, den dem Bildbegriff immanenten Hinweis auf die Gegebenheit des Dargestellten zu bewahren. Denn nur aufgrund dieses Hinweises auf die Materialität markiert das Bild den Unterschied zwischen »Erkenntnis der Erfahrung« und »Erfahrung«. Nun bedeutet Materialität nicht Gegenständlichkeit, sondern Gegebenheit. Durch die im gemalten Bild nicht abbildbare Materialität des Abgebildeten verweist Benjamins Gleichnis auf die Differenz zwischen Bild und Abgebildetem. Diese Differenz ist – ähnlich wie die Unterscheidung von Erkenntnis der Erfahrung und Erfahrung – ausschlaggebend. Denn durch diese dem »Bild« eingeschriebene Differenz wird die Nichtursprünglichkeit des Erkenntniszusammenhanges entzifferbar.

Als Symbol des Erkenntniszusammenhanges führt das »Bild« auf die Erfahrung der Nichtursprünglichkeit der Erkenntnis. Wenn die Erfahrung also als Symbol des Erkenntniszusammenhanges zu verstehen ist, so ist sie gerade darin die endliche, vergängliche Erfahrung. Durch den Rekurs auf die Bildlichkeit der Sprache verbindet Benjamin Zufall und absolute, im Sinne von losgelöster, also *gegebene* Erfahrung, ohne sie im hegelschen Sinne zu vermitteln:

Die absolute Erfahrung ist, für die Anschauung der Philosophie, Sprache; Sprache jedoch als symbolisch-systematischer Begriff verstanden. Sie spezifiziert sich in Spracharten, deren eine die Wahrnehmung ist; die Lehren über die Wahrnehmung sowie über alle unmittelbaren Erscheinungen der absoluten Erfahrung gehören in die Philosophischen Wissenschaften im weitern Sinne.²¹⁸

²¹⁷ Vgl. Koch, Gertrud: Die Auflösung des Bildes in der Metapher. Ein Gespräch. In: *Die Philosophin*. 13/96, S. 101.

²¹⁸ GS VI, S. 38.

Indem er den kantischen Begriff der Anschauung als Bildlichkeit der Sprache auslegt, reflektiert Benjamin den unbedachten Griff der Erkenntnis auf das »Bild« als Überschreiten seiner Grenzen. Die Bildlichkeit der Sprache, ihre Metaphorik, verlangt, um in Benjamins Terminologie zu bleiben, wenn es um die Frage der Wahrheit geht, ein anderes Verhalten als jenes der Erkenntnis; sie erfordert, wie es in der »Erkenntniskritischen Vorrede« heißt, den Umweg, um der Gefahr der Spekulation zu begegnen. Was aber geschieht, wenn die Erkenntnis ihre Grenzen überschreitet, wenn also die Wahrheit »in einem zwischen Erkenntnissen gezogenen Spinnennetz«²¹⁹ einzufangen versucht wird? Dann gebiert sie Chimären, abstrakte Wortgebilde wie die »absolute Geistigkeit« und das »schlechthin Materialische«,²²⁰ verfällt also ganz im Sinne Kants der Dogmatik und dem »lebensfremden Spekulieren«. Die Sprache übernimmt so in Benjamins Reformulierung der Kritik jene Funktion, die bei Kant die Anschauung hatte; sie wird, wie er 1924 an Hugo von Hofmannsthal schreibt und in der Rezension »Theorien des deutschen Faschismus« wieder aufnehmen wird, selbst zum »Prüfstein«.²²¹

Wenn Benjamin die Bildlichkeit der Sprache ins Spiel bringt, so tut er das – um es noch einmal zu betonen – nicht, um sie in der Repräsentation erneut zum Verschwinden zu bringen. Die Aufmerksamkeit auf das Bild dient im Gegenteil dazu, gerade dieses Verschwinden der Sprache in der Repräsentation zu verhindern. In der »Erkenntniskritischen Vorrede« grenzt sich Benjamin scharf gegen die neuplatonische Schau der Ideen ab:

Das Sein der Ideen kann als Gegenstand einer Anschauung überhaupt nicht gedacht werden, auch nicht der intellektuellen.²²²

Das Schreiben im »Bild« bedeutet also ausdrücklich nicht, daß etwas »Geschaut« dargestellt wird. Das wäre ebenso mißverstanden, wie wenn das benjaminsche Symbol als Bild interpretiert würde. Denn es wäre nichts anderes als der von Benjamin sorgfältig vermiedene Zusammenfall von Erkenntnis und Erfahrung, es wäre *präkritisch*.

²¹⁹ GS I,1, S. 207.

²²⁰ GS I,1, S. 404: »Das schlechthin Materialische und jenes absolute Geistige sind Pole des satanischen Bereichs: und das Bewußtsein ihre gauklerische Synthesis, mit welcher sie die echte, die des Lebens, öfft. Sein lebensfremdes Spekulieren aber, das an der Dingwelt der Embleme haftet, trifft schließlich auf das Wissen der Dämonen.«

²²¹ *Gesammelte Briefe* II, S. 409; GS III, S. 244.

²²² GS I,1, S. 215 f.

Was das Schreiben im »Bild« symbolisiert, wenn es »die Wahrheit« symbolisiert, ist gerade der Bruch mit dem unendlichen Erkenntnis-zusammenhang bzw. der diesem Erkenntniszusammenhang inhärenten Logik der Repräsentation.²²³ »Wahrheit«, heißt es in der »Erkenntnis-kritischen Vorrede«, »tritt nie in eine Relation und insbesondere in keine intentionale (...) Das ihr gemäße Verhalten ist demnach nicht ein Meinen im Erkennen, sondern ein in sie Eingehen und Verschwinden. Die Wahrheit ist der Tod der Intention.«²²⁴ In seiner erkenntniskritischen Wende stellt Benjamin das Erkenntnissubjekt, in dem Kant die Unterscheidung von Verstand und Anschauung angesiedelt hatte, dem Verschwinden anheim. Auch hierin folgt er Hermann Cohen. Anders als dieser ersetzt er das Erkenntnissubjekt jedoch nicht durch ein die Erfahrung erzeugendes Denken, sondern empfiehlt es einer Praxis, in der es sich der Erfahrung einer ursprünglichen Endlichkeit überläßt, in die das Denken aufgrund seiner Sprachlichkeit selbst verstrickt wird. Dabei fungiert das Schreiben im »Bild« als Kritik an einer der Bildlichkeit gegenüber blinden und die Sprache zum Verschwinden bringenden Repräsentation. Der Satz: »Die Idee ist ein Sprachliches, und zwar im Wesen des Wortes jeweils dasjenige Moment, in welchem es Symbol ist«²²⁵, führt Sprache und Bild in der oben erläuterten paradoxen

223 Um die Frage zu beantworten, in »welcher Art und Weise« die Ideen die Phänomene erreichen, benutzt Benjamin selbst den Begriff der Repräsentation. Die Ideen enthalten die Phänomene nach Benjamin nicht durch deren »Einverleibung«, noch »verflüchtigen« sie sich (womit er deutlich auf Cohen anspielt) »in Funktionen, in das Gesetz der Phänomene, in die »Hypothese«, sondern erreichen die Phänomene durch »deren Repräsentation«. Indem er den Begriff der Repräsentation dem Bereich der Erkenntnis und damit jenem der Intention entzieht, gibt er ihm freilich eine gänzlich neue Bedeutung. Gerade weil die Ideen die Phänomene »repräsentieren« und eben weder erkennen noch erzeugen, gehören sie einem »grundsätzlich anderen Bereiche an« als die Phänomene selbst. Dieser Bereich ist jener, in dem sich die Darstellung selbst zum Problem wird. Benjamin bringt es wiederum in einem »Bild« zu Ausdruck: »Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen.« (GS I,1, S. 214) Er deutet den Begriff der Repräsentation als Konstellation und entzieht ihm damit jener Bedeutung, die ihm im Bereich der Erkenntnis zukommt. In diesem Sinne schreibt Sigrid Weigel: »Mit seiner Theorie der Lesbarkeit und mit seiner Definition dialektischer Bilder als gelesener betrachtet Benjamin Bilder nicht unter dem Aspekt der Repräsentation, sondern dem der Schrift: gleichsam als »chiffrierte Verräumlichung« (Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. (1967, Frankfurt a.M. 1972, S. 315) oder aber als Konstellation.« (Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 52) Zum Begriff der Repräsentation vgl. Deuber-Mankowsky: *Das Geschlecht und die Repräsentation*.

224 GS I,1, S. 216.

225 GS I,1, S. 216.

Form zusammen. Die Idee markiert die symbolische Seite des Bildes (oder des Wortes) als jenes Moment, in dem das Wort als Bild auf die Gegebenheit, den Zufall, die Endlichkeit und, wie zu zeigen sein wird, die Geschichtlichkeit der Erfahrung und des Wissens verweist.

Die Einschreibung des »Bildes« in die philosophische Methodik ermöglicht Benjamin also, an der Unterscheidung von Erfahrung und Erkenntnis festzuhalten und zugleich mit Cohen die Unterscheidung der zwei Erkenntnisvermögen Verstand und Anschauung als metaphysischen Rest zu verwerfen. Schauen wir uns nun das oben zitierte Gleichnis genauer an, so finden wir darin ein präzises Abbild des philosophischen Problems: Genauso wie bei Cohen zur Erzeugung der Erfahrung das Denken vorausgesetzt werden muß und doch seine Grundlagen erst im Bezug auf die Erfahrung darstellen kann, und genauso wie bei Kant die Vernunftideen, ohne daß sie *gegeben* wären, als Richtlinien angenommen werden müssen, genauso ist auch beim Maler die Landschaft, in der er sein Bild malt, die Entstehungsbedingung des Bildes, die im Bild selbst nicht vorkommt, auf die es als Abbild jedoch verweist.

Wenden wir dies nun auf die Unterscheidung von Dogmatik und Kritik an: Wenn das »Bild« darauf verweist, daß das Denken in der Sprachlichkeit die Gegebenheit erfährt, so überschreitet die Erkenntnis immer dann ihre Grenzen, wenn sie das »Bild« als »Erkenntnis« nimmt, das heißt, wenn sie ein »Bild« oder eine Metapher mit einem Urteil verwechselt. Erkenntniskritik wird bei Benjamin somit zur Sprachkritik.²²⁶

226 In seinem Aufsatz »Hölderlin, die Moderne und die Gegenwart« weist Ulrich Gaier darauf hin, daß die Verwandlung von Erkenntniskritik in Sprachkritik die Reaktion der Philosophie des 20. Jahrhunderts auf die »schwere Krise« sei, in die die Erkenntnis um die Jahrhundertwende geriet, weil »das erkenntnistheoretische Subjekt sich als unhaltbar erwiesen hat.« (Gaier, Ulrich: Hölderlin, die Moderne und die Gegenwart. In: *Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme*. Hg. v. Kurz, Gerhard et al. Tübingen 1995, S. 33) Gaier zeigt des Weiteren, daß dieser Sprachpragmatismus sich bereits bei Hölderlin und dessen Lehrer Herder finden lasse. Damit macht Gaier auf eine Spur aufmerksam, die Benjamins Rezeption der Sprachphilosophie Herders und Hamanns mit seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen verbindet.

8. Bilderverbot und Erkenntniskritik

Benjamins Sprachkritik beruht auf der These von der unhintergehbaren Verwieseneit der Erkenntnis auf Sprache. Als solche ist Erkenntnis niemals »rein«, sondern immer verwoben in die Metaphorik der Sprache. Erkenntnis ist mit anderen Worten niemals »bildlos«. Aufgabe der Sprachkritik ist deshalb, an die Bildlichkeit der Erkenntnis zu erinnern. Wenn »leeres Spekulieren« aus der Ursprungsvergessenheit der Erkenntnis resultiert, Ursprung der Erkenntnis aber die Sprache ist, und wenn zugleich Indiz für die Erinnerung an den Ursprung die Erinnerung der Bildlichkeit der Erkenntnis ist, dann erscheint Benjamins in Sprachkritik überführte Erkenntniskritik freilich als philosophische Auslegung des jüdischen Bilderverbotes.

Ich möchte im folgenden den Zusammenhang von Kritischer Philosophie, benjaminscher Sprachkritik und Bilderverbot anhand eines kurzen Textes von Hermann Cohen über den Bilderdienst verdeutlichen. Es handelt sich um eine Passage aus der 1919 posthum veröffentlichten *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*²²⁷. Cohen geht es darin um den Nachweis der inneren Beziehung zwischen jüdischem Monotheismus, Bilderverbot und kritischer Philosophie. Er bindet den jüdischen Monotheismus und das Bilderverbot in die kantische Frage nach der Reichweite und den Grenzen menschlichen Wissens ein und macht aus der religiösen eine philosophische Frage. Dabei ist für uns von Interesse, daß Cohen in der *philosophischen* Deutung des Bilderdienstes diesen mit der über die Grenzen der Erkenntnis hinausschießenden philosophischen Spekulation gleichsetzt; so daß auf der anderen Seite die Einhaltung des Bilderverbotes das Denken vor der spekulativen Verführung schützt und in das Konzept der sich ihrer Grenzen versichernden Vernunft integriert wird.

Der Bilderdienst ist zunächst Götzendienst. Was aber sind Götzen in erkenntnistheoretischer Perspektive? Es sind Illusionen und Selbsttäuschungen, es sind Spekulationen, die sich als Erkenntnisse ausgeben. Und was haben Spekulationen mit Bildern zu tun? Sie haben, wie Cohen ausführt, ihren Ursprung immer und notwendig in der Verbildlichung einer »unsichtbaren *Idee*«. Im Gegensatz zum Monotheismus beruhen also sowohl der Polytheismus als auch der Pantheismus, den Cohen geradezu als Synonym für Spekulation benutzt, auf der Nichteinhaltung der Erkenntnisgrenzen. Nun bringt Cohen eine neue Formulierung ins Spiel, die in Richtung der benjaminschen Sprach-

²²⁷ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 58-67.

kritik führt. Anstelle der kantischen Verwechslung von Verstandes- und Vernunftkenntnissen benutzt Cohen für den Götzendienst den Ausdruck der Vertauschung von Abbild und Urbild:

Der Gegensatz zwischen dem einzigen Gotte und den Göttern beschränkt sich nun aber nicht auf den Unterschied in der *Anzahl*: er prägt sich auch aus in dem Unterschiede zwischen einer unsichtbaren Idee und einem wahrnehmbaren Bilde. Und der unmittelbare Anteil der Vernunft an dem Begriffe des einzigen Gottes bewährt sich in diesem Gegensatze gegen das Bild. Jedes Bild ist ein Abbild: von welchem Urbilde aber will das Götterbild das Abbild sein? Gibt es denn überhaupt ein Urbild von Gott in einem Bilde?²²⁸

Nein, das kann es nicht geben, denn, wie Kant in der »Transzendentalen Dialektik« ausführte, ist alles, was in einem Bilde entworfen werden kann, auch erkennbar, nicht aber Gott. Deshalb also *müssen* die Götterbilder, wie Cohen fortfährt, »Bilder von etwas Anderem sein, dem sie die Bedeutung eines Gottes beilegen«, und er schließt:

Die Götterbilder können nicht Bilder von Gott; sie können vielmehr nur Bilder von Gegenständen der Natur sein.²²⁹

Die Natur ist aber nicht Ursprung, und somit sind alle Bilder Abbilder ohne Referenz auf ein Original. Götzen sind dagegen Bilder, die als Urbilder genommen werden, oder kantisch ausgedrückt, Spekulationen, die ihren Ursprung in der Übertragung der Verstandeskenntnisse auf den Bereich der Vernunft haben. Aus erkenntnistheoretischer Perspektive muß es sich dabei nicht um gegenständliche Bilder handeln. Um von Götzenbildern sprechen zu können, reicht es, wenn *Sprachbilder* als *Urbilder* genommen werden oder wenn Bilder als Urteile fungieren.

Welche Bedeutung erhält nun das alttestamentliche Bilderverbot in diesem Zusammenhang? Es meint nicht, daß Bilder überhaupt verboten wären, sondern nur, daß Gott nicht verbildlicht werden darf. Anders formuliert: daß kein Bild als Urbild genommen werden darf, oder positiv: daß jedes Bild ein *Abbild* ist. Cohens Deutung des Bilderverbotes lautet also folgendermaßen:

»Du sollst dir kein Bild und kein Abbild machen«, das will sagen: das Bild muß ein Abbild sein. Von Gott aber kann es kein Abbild geben.²³⁰

²²⁸ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 61.

²²⁹ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 61.

²³⁰ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 63.

Das alttestamentliche Bilderverbot bezieht sich auf die Anbetung von »geschnitzten oder gegossenen Bildern«. ²³¹ Gott soll nicht materialisiert, er darf, wie Christina von Braun herausstellt, nicht sichtbar gemacht werden. ²³² In Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Bilderverbot prägt sich für Cohen der Unterschied zwischen Polytheismus und Monotheismus in der Differenz zwischen einer »unsichtbaren Idee« des einen Gottes und dem »wahrnehmbaren Bild« ²³³ der vielen Götter aus. So verteidigt er auf der einen Seite den Bildersturm als notwendigen Kampf gegen den Götzendienst. Die Verbildlichung Gottes führt zur Vergöttlichung der Natur und bildet damit die Grundlage des Pantheismus, dessen Kennzeichen die »ästhetische Idealisierung der gesamten Natur« ²³⁴ sei. Polytheismus oder die Verbildlichung Gottes wird damit auch für Cohen zum Gegenpol der Kritischen Philosophie, die an der Differenz zwischen Logik und Ethik bzw. zwischen Gott und Natur festhält: Die Verbildlichung Gottes ist nicht nur ein Verstoß gegen das Bilderverbot, sondern verstößt zugleich gegen die Grenzen des Denkens.

Nun ist der (legitime) Bildersturm nicht identisch mit dem Kampf gegen die Kunst insgesamt. So wenig wie Bilder überhaupt fällt die Kunst insgesamt unter das Verdikt des jüdischen Gesetzes. Das Bilderverbot führte, wie Cohen betont, vielmehr zu einer Verschiebung des künstlerischen Ausdrucks von der bildenden zur Kunst der Poesie. Dabei wurde der Kampf gegen den Götzendienst selbst mit künstlerischen Mitteln geführt: »Der Kampf gegen die Kunst in den Götterbildern wäre den Propheten nicht wohl möglich geworden, wenn sie

²³¹ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* Bd. I (A-C). Dritte, völlig neu bearbeitete Ausgabe. Hg. v. Gallig, Kurt et. al. (1957). Ungekürzte Studienausgabe. Tübingen 1986, S. 1271 (ab hier mit der Abkürzung RGG). Zur Geschichte des Bilderverbotes und des christlichen Bilderstreits vgl. auch *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. II (Bauer-Christus). Hg. v. Klauser, Theodor. Stuttgart 1954, S. 287 ff.

²³² Am Kriterium der Sichtbarkeit unterscheidet von Braun das Bild vom Begriff der Imago: »Die Begriffe *Bild* und *Imago* sind grundverschieden – und dennoch fällt es schwer, genau zu differenzieren. Im deutschen Wort *Bild* steckt die »Bildung«, das Gestaltete; es enthält die Vorstellung von einer Figur, die mit den Händen oder durch Wissensvermittlung geformt wird. Auf dieses sichtbar Gewordene bezieht sich das alttestamentliche Bilderverbot. Es bezieht sich nicht auf *Imago* – ein Begriff, der eher auf innere Bilder oder Sprachbilder verweist.« Braun: Das ein-gebildete Geschlecht, S.1.

²³³ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 61.

²³⁴ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 64.

ihn nicht selbst als Künstler hätten führen können: als Dichterdenker in der Vollkraft der dichterischen Phantasie.« ²³⁵ Es sei, so Cohen, gar zu fragen: »ob die Art der Poesie hätte entstehen können in der Bibel, wenn der Plastik nicht Einhalt geboten worden wäre.« ²³⁶ Der entscheidende Unterschied zwischen der Plastik und der Poesie besteht für ihn in der differenzierenden Kraft der Sprache. Denn, wie er bereits in »Die dichterische Phantasie und die Mechanik des Bewußtseins« ausgeführt hat, vollzieht sich erst durch das Wort »die Anschauung der Anschauung als Vorstellung« ²³⁷. Erst im Wort also wird das Bild als Vorstellung und damit die Differenz zwischen Abbild und Urbild erkennbar.

Das Bilderverbot bezieht sich nicht auf Sprachbilder. Doch gilt auch für sie, daß sie nicht mit Urbildern verwechselt werden dürfen, was, worauf es Benjamin ankommt, der Fall ist, wenn Spekulationen als

²³⁵ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 64. Mit dem Begriff der »dichterischen Phantasie« spielt Cohen auf seine frühe Abhandlung »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« an, die er unter dem Einfluß seines Lehrers H. Steinthal geschrieben und in der von Lazarus und Steinthal herausgegebenen *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 6/1869 (S. 173-263) veröffentlicht hat. Die beiden entscheidenden Punkte in der Verbindung von jüdischem Monotheismus, Bilderverbot und Poesie hat Cohen bereits in dieser frühen Schrift herausgearbeitet. So besteht für den jungen Cohen der entscheidende Fortschritt der Poesie und damit der biblischen Prophetie gegenüber der Plastik in der selbstreflexiven Kraft des Wortes. Erst in der Poesie werde die Anschauung als Vorstellung, also die Differenz erkennbar, die Urbild und Abbild unterscheidet. Das Festhalten an dieser Differenz zwischen sichtbarem Bild und unsichtbarem Sprachbild setzt er, wie später in der *Religion der Vernunft*, mit dem Bilderverbot und der Entstehung des Monotheismus in Beziehung, um sie den Vorwürfen der »künstlerischen Unfruchtbarkeit« der jüdischen Kultur als Emanzipation aus dem Mythos entgegenzusetzen: »Die Plastik konnte eben nur an die *polytheistische* Vorstellung »Gott« herantreten, die *monotheistische* hingegen ist *plastisch nicht darstellbar*. Das sollten endlich alle diejenigen einsehen, welche noch immer gegen die künstlerische Unfruchtbarkeit des Semitismus eifern.« (S. 57) Die dichterische Phantasie der Propheten stellt dementsprechend den zulässigen künstlerischen Ausweg aus der Sackgasse der bildenden, den Götzendienst fördernden Kunst dar. »Erst die *monotheistische Polemik* spottet der Werke von Menschenhänden, die einen Mund haben und nicht reden, Ohren und nicht hören – wie sie selbst sind ihre Bildner. Das ist mit Bezug auf den *Ursprung* der Kunst in der That psychologisch richtig: wie die Kunstwerke sind die Kunstwerker. Man hätte nie Götterbilder gemacht, wenn man nicht die Götterbilder selbst für die Götter gehalten hätte.« (S. 59) Damit spielt Cohen auf den zweiten entscheidenden Punkt an: die Aufrechterhaltung der Differenz zwischen Natur und Gott, die das Bilderverbot gebietet (Cohen, Hermann: *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins*. Abdruck aus der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Berlin 1869).

²³⁶ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 67.

²³⁷ Cohen: *Die dichterische Phantasie und die Mechanik des Bewußtseins*, S. 61.

Urteile bzw. Erkenntnisse ausgegeben werden. So besteht für Cohen die besondere Art der biblischen, womit er vor allem die prophetische Poesie meint, gerade darin, daß sie an den illusionären Status der Bilder erinnert und damit die »Lüge im Götzendienste« und die »Selbsttäuschung«²³⁸ zu erkennen gibt. Die Bilder, lautet der dichterisch formulierte Einwand der prophetischen Poesie gegen den Götzendienst, »müssen sich schämen, denn sie sind ja nur Illusionen«. Es ist aber die »Probe des wahren Gottes, daß es kein Bild von ihm geben kann«²³⁹. Dies mit poetischen Mitteln der bildnerischen Sprachkraft zum Ausdruck zu bringen, ist die Kunst der Propheten und macht sie zu »Dichterdenkern«. Sie haben für Cohen den Monotheismus zur Vollendung gebracht durch die poetische Formulierung der Transzendenz, die für ihn immer die Differenz zwischen Gott und Welt und damit auch zwischen Gott und Mensch bedeutet. In dem Gebot, diese Differenz aufrechtzuerhalten, um dem Wunsch einer Vergottung des Menschen Einhalt zu gebieten, liegt für Cohen die Quintessenz und die Aktualität des alttestamentlichen Bilderverbotes.²⁴⁰

Als Abbild deutet das Bild – ganz im benjaminschen Sinne – auf die Gegebenheit seines Ursprungs bzw. auf die eigene Nichtursprünglichkeit hin. Als Verweis auf die Nichtursprünglichkeit von Bildern setzt das Bilderverbot im Bild die Differenz von Erkenntnis der Erfahrung und Erfahrung. Als Abbild verweist das Bild wie in Benjamins Gleichnis auf sein Gegebensein, das heißt auf seine Zufälligkeit. Symbolisierend wird das Bild damit erst unter der Voraussetzung des Bilderverbotes.

Benjamin hat dies in einem zwischen 1917 und 1919 entstandenen Fragment »Zum verlorenen Abschluß der Notiz über die Symbolik in der Erkenntnis« wiederum in einem Bild formuliert. Es ist meines Wissens die einzige Stelle, an der er näher ausführt, weshalb er den philosophischen Stil Kants als Prosa, ja als »einen limes der hohen Kunstprosa«²⁴¹ einschätzte und ihn, wie Scholem berichtet, neben die biblische Prosa meinte stellen zu können.²⁴² Im Fragment bringt er

238 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 65.

239 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 66.

240 In die gleiche Richtung geht Christina von Brauns Deutung des Bilderverbotes, wenn sie schreibt: »Die Bilder des Kollektiven Imaginären vom »Wir« bieten dem Individuum die Möglichkeit, das eigene (als sterblich oder »unvollständig« erlebte) Ich in ein anderes, imaginäres (und eben deshalb unsterbliches) Ich einzubinden. Eben das zu verhindern, scheint mir der eigentliche »Sinn« des alttestamentarischen Bilderverbotes zu sein.« Braun: Das ein-gebildete Geschlecht, S. 7.

241 *Gesammelte Briefe* I, S. 390.

242 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 82.

diesen kantischen Stil in Verbindung mit der »Kantischen Mystik«. Diese besondere Mystik sucht gerade nicht, wie etwa jene Meister Eckeharts, eine quasi körperliche Verschmelzung mit Gott.²⁴³ Sie entspringt vielmehr der erfahrenen Endlichkeit der Erkenntnis und dem aus der Erfahrung dieser Endlichkeit entspringenden freiwilligen Entsagen des Ursprungswissens. In dieser Entsagung ist, so Benjamin, sowohl der Grund für die Sprödigkeit und die Akribie der kantischen Sprache als auch für die Echtheit der Erkenntnis zu suchen:

Alle Akribie ist nur der Stolz auf das Mysterium dieser ihrer (der echten Erkenntnis, d.V.) Geburt, welches die Kritik nicht auszutilgen vermag, obwohl sie es nicht begreift. Dies ist Kants Esoterik.²⁴⁴

Nun kennzeichnet die echte Erkenntnis, wie Benjamin etwas emphatisch formuliert, daß sie als ihre Kehrseite eine »symbolische Schwängerung«²⁴⁵ aufweise. Diese »symbolische Intention« entzieht sich jedoch der Erkenntnis. Sie kann, so Benjamin, nicht begründet werden, da deren Begründung »Offenbarung, Sprache«²⁴⁶ sei. Dennoch ist sie Teil der echten Erkenntnis bzw. des philosophischen Systems, insofern dieses Lehre ist. Das Verhältnis des philosophischen Systems zur Wahrheit beschreibt Benjamin im Bild eines mit Sprachbildern behängten Palastes. Er leitet es mit der Einschränkung ein, daß die Ontologie gerade nicht der Erkenntnis des Wahren diene:

Es ist, um dies zu verdeutlichen, entscheidend, die radikale Verschiedenheit der Wahrheit von Wahrheiten oder besser Erkenntnissen zu begreifen. Die Wahrheit ist nichts in der Ontologie Befangenes und Eingeschlossenes, sondern sie beruht auf dem Verhältnis der Ontologie zu den übrigen beiden Gliedern des Systems. Das System hat diejenige Struktur, daß die Erkenntnisse der Ontologie an ihm an den Wänden hängen. Die Ontologie ist nicht der Palast. Um im Bilde zu bleiben: die Erkenntnisse der Ontologie müssen die Dimension von Gemälden bewahren. Um das Bild zu erklären: alle Erkenntnisse müssen durch ihren latenten symbolischen Gehalt Träger einer gewaltigen symbolischen Intention sein, welche sie unter dem Namen der Ontologie dem System selbst einordnet, dessen entscheidende Kategorie Lehre, auch Wahrheit (,) nicht Erkenntnis ist.²⁴⁷

Mit diesem Bild eines Palastes, an dem die Erkenntnisse wie Gemälde hängen, knüpft Benjamin an die Tradition der Hekhalot an. Die

243 Vgl. Von Braun: Das ein-gebildete Geschlecht, S. 18.

244 GS VI, S. 39.

245 GS VI, S. 39.

246 GS VI, S. 39.

247 GS VI, S. 39.

kleinen und die großen Hekhalot gehören als Teil der jüdischen Haggada-Werke zum mystischen Schrifttum der Merkaba-Literatur. Es sind Schriften über Thronhallen oder himmlische Paläste, die den mystischen Aufstieg zum Thronwagen (Merkaba) Gottes beschreiben. Sie zitieren Hymnen, welche die Engel bzw. die vier Lebewesen singen, die den göttlichen Thron tragen, und die sich durch feierliche und monotone Einförmigkeit auszeichnen.²⁴⁸ Die Ontologie hätte demnach, statt die Frage nach dem Sein zu stellen, Gottes Thron zu tragen, ohne sich dabei auf Gott zu beziehen und ohne den Namen Gottes auszusprechen. Gegen Scholems Deutung der Hekhalot-Literatur als ein gnostisches Phänomen hat Moshe Idel ihren performativen Charakter betont.²⁴⁹ Idel stellt ihren technischen Charakter in den Vordergrund und unterstreicht damit das Moment der rituellen Praxis, der Handlung, des Tuns. Sie sei, so Idel, eine mystische Technik und unterscheide sich dadurch vom Gnostizismus, daß sie nicht durch Spekulation, nicht durch Wissen zur Erlösung führe.²⁵⁰ Die verschiedenen Strömungen der jüdischen Kabbala, die unter anderen auch an die Tradition der Hekhalot anknüpften, »agreed on the necessity of improving the divine structure through human performance of the commandments«.²⁵¹ Die Kabbalah steht also nicht in einem Gegensatz zur Halacha, sondern stellt vielmehr deren esoterische Interpretation²⁵² dar. Mit dieser Auslegung unterläuft Idel den von Scholem portierten Gegensatz von jüdischem Gesetz und Mystik. Idels Verständnis untermauert eine Deutung, die Benjamins Bild des mit Sprachbildern behangenen Palastes als Beschreibung einer Technik, einer Methodik des

248 Günter Stemberger: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 8. neubearb. Aufl. München 1992, S. 337f. Vgl. Schäfer, Peter in Zusammenarbeit mit Schlüter, M. u. von Mutius, H.G.: *Synopsis zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen 1981; Schäfer, Peter: *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II-IV*. Tübingen 1987-91.

249 Scholem, Gershom: *Jewish Gnosticism, Merkaba Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York 1960. Idel, Moshe: *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven, London 1988, S. 30 f.; S. 88 ff. Zu Idels Kritik an Scholems »Gnostification« der jüdischen Mystik vgl. auch: Idel, Moshe: *Subversiv Catalysts. Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism*. In: *The Jewish Past Revisited. Reflection on Modern Jewish Historians*. Ed. b. Myers, David N., e.al. New Haven, London 1998.

250 Vgl. Idel: *Kabbalah*, S. 261: »What sharply divided these two religious phenomena were not so much the details of their schemes as their religious contexts. For Gnostic, the knowledge of one or another cosmogonic scheme was part of the salvific gnosis that enabled him to escape this world; for the theurgical Kabbalist, the theosophical scheme was a blueprint for his modus operandi.«

251 Idel: *Kabbalah*, S. 260 ff.

252 Idel: *Kabbalah*, S. 32.

Denkens, versteht, die mit dem Bilderverbot nicht nur übereinstimmt, sondern in gewissem Sinn eine Form der performance, der Ausführung und Aufführung des Gesetzes ist.

Zugleich erinnert Benjamins Bild vom Palast an die Mnemotechnik, die traditionelle Kunst des Erinnerns. In den Texten der Gedächtniskunst wird das künstliche Gedächtnis als virtueller Raum beschrieben: »Constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus« – es besteht aus Orten und Bildern. Diese Definition wurde, wie Francis A. Yates gezeigt hat, in der Mnemotechnik durch alle Zeiten ihres Bestehens hindurch wiederholt:

Ein »locus« ist ein vom Gedächtnis leicht zu erfassender Ort, wie etwa ein Haus, ein Zwischenraum zwischen Säulen, eine Ecke, ein Bogen oder etwas Ähnliches. Bilder sind Formen, Zeichen oder Abbilder (formae, notae, simulacra) dessen, was erinnert werden soll.²⁵³

An die Wände dieser vorgestellten Gebäude wurden die in Bilder übersetzten und vorgestellten Inhalte der zu erinnernden Rede der Reihe nach »aufgehängt«, um sie später der gleichen Reihe nach im Gedächtnis abrufen zu können. Auf diese Weise hat man sich lange Reden eingeprägt. Cicero hat die Mnemotechnik in *De oratore* mit folgenden Worten beschrieben:

Wer diese Fähigkeit (des Gedächtnisses) trainieren will, muß deshalb bestimmte Orte auswählen und von den Dingen, die er im Gedächtnis behalten will, geistige Bilder herstellen und sie an die bewußten Orte heften. So wird die Reihenfolge dieser Orte die Anordnung des Stoffs bewahren, das Bild der Dinge aber die Dinge selbst bezeichnen, und wir können die Orte anstelle der Wachstafel, die Bilder statt der Buchstaben benützen.²⁵⁴

Die Kunst des Erinnerns wurde als ein körperlicher Vorgang begriffen. So rät die Literatur zur Gedächtniskunst, sich beim Memorieren nicht nur virtuell, sondern real von Ort zu Ort zu bewegen, etwa auf- und abzugehen, um sich die in Bilder übersetzten Argumente und ihre Reihenfolge besser einprägen zu können. »Die Gedächtniskunst gleicht«, so Yates, »einem inneren Schreiben. Wer die Buchstaben des Alphabets kennt, kann, was ihm diktiert wird, niederschreiben und dann das Geschriebene wieder lesen.«²⁵⁵ Es ist, wie der berühmte

253 Yates, Francis A.: *Gedächtnis und Erinnern. Mnemotechnik von Aristoteles bis Shakespeare*. Engl. 1966. Berlin 31994, S. 15.

254 Cicero: *de oratore*, II, lxxxvi, 351-354.

255 Yates: *Die Kunst des Erinnerns*, S. 15.

Vergleich in *Ad Herennium*, jenem Werk, auf das sich alle späteren Texte zur Gedächtniskunst beziehen, deutlich macht, ein Schreiben in Bildern:

Denn die Orte gleichen den Wachstüfeln oder dem papyrus, die Bilder den Buchstaben, die Anordnung und Stellung der Bilder der Schrift, und das Hersagen gleicht dem Lesen.²⁵⁶

In der Umschreibung des Verhältnisses von Ontologie, Wahrheit und Erkenntnis entlang des Bildes der Wahrheit als Palast, in dem die Erkenntnisse wie Bilder an den Wänden hängen, führt Benjamin zwei Überlieferungen zusammen: Jene der mystischen Schriften der Hekhalot, in denen die Engel den Thron Gottes durch ihre Hymnen tragen, und zum anderen die Kunst des Erinnerns, die vom Wissen um die Bedeutung des vorgestellten Bildes für die Erinnerung und vom Wissen der Bedeutung der Erinnerung für die Erkenntnis lebt. Die Unhintergebarkeit des aus der Sprache übersetzten, vorgestellten Bildes für die Erinnerung, die ihrerseits die Voraussetzung jeder Erkenntnis darstellt, führt freilich zur Einsicht in die Bedeutung der Wahrnehmung für die Erkenntnis. Und damit zur Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Erkenntnis, von der Benjamin in seinem Fragment »Zum verlorenen Abschluß der Notiz über die Symbolik in der Erkenntnis« ausgegangen war. Das Ideal, heißt es dort einleitend, »stellt die Beziehung zur Kunst, oder eigentlicher zu reden, zur Wahrnehmung dar.«²⁵⁷ Nun ist das Ideal genau darin Symbol,²⁵⁸ wo es, um einer Hypostasierung der Anschauung bzw. der Verwechslung von vorgestelltem Bild und Urbild zuvorzukommen, auf die Unsichtbarkeit der Wahrheit verweist, die, eben weil sie unanschaulich ist, auch nicht erkannt werden kann. Die Notwendigkeit, das heißt die Wahrheit, kann nicht geschaut werden, sie kann, wie Benjamin im Nachwort seiner Dissertation schreibt, nur »vernommen«²⁵⁹ werden. Stéphane Mosès hat es eine Form der Anamnesis genannt, welche nicht zu einer sinnlichen Repräsentation der Bilder zurückführe:

Im Gegensatz zur platonischen Erinnerung, die grundsätzlich visueller Natur ist, ist die Anamnesis, auf welche Benjamin anspielt, akustischer Natur. Wie bei der biblischen Offenbarung ist es nicht die Sichtbarkeit (gemäß Kant »äußere Sinnesform«),

256 Zit. in: Yates: *Die Kunst des Erinnerns*, S. 15.

257 GS VI, S. 38.

258 Vgl. GS VI, S. 38.

259 GS I,1, S. 112. Vgl. Kap. II,5-c, S. 223 f.

durch die sich die Wahrheit der menschlichen Wahrnehmung zeigt, sondern die Hörbarkeit als »äußere Sinnesform«.²⁶⁰

Benjamin spricht an anderer Stelle von dem Symbolischen als dem »Ausdruckslosen«. Auch das »Ausdruckslose« richtet sich an den Hörsinn. Es wird vernommen als »Zäsur«, als Unterbrechung des sprachlichen Rhythmus. Auf ein »Außen« der Erkenntnis verweisend, markiert das Ausdruckslose die Grenze des Erkenntniszusammenhangs, indem es durch die Unterbrechung des fortlaufenden Sprachrhythmus das Bilderverbot markiert.²⁶¹

Das »Problem der Philosophie« ist mithin die Dialektik ihrer Grenze. Und das »Ausdruckslose« Ausdruck der Aporie, in die die Philosophie beim Versuch gerät, sich ihre Grenze selbst zu setzen. Das »Ausdruckslose« wirkt seinerseits als Zäsur und gebietet dem Denken, wo es an seine Grenze gelangt, Einhalt. Das »Ausdruckslose« übernimmt somit die Funktion, die bei Kant die Differenzierung der Vernunft in Vernunft- und Verstandeserkenntnisse hatte. Es verbietet so wenig wie die Metaphysikkritik Kants das zulässige und notwendige Spiel der Spekulation, doch es dringt genauso wie Kants Kritik der Metaphysik darauf, sich den notwendig scheinhaften Charakter der Ergebnisse des spekulativen Vernunftgebrauchs bewußt zu halten. Es gebietet der Ästhetisierung der Natur ebenso Einhalt wie der Ästhetisierung des Lebens. Das »Ausdruckslose« ist, wie Benjamin in »Goethes Wahlverwandtschaften« ausführen wird, »die kritische Gewalt, welche Schein vom Wesen in der Kunst zwar zu trennen nicht vermag, aber ihnen verwehrt, sich zu mischen.«²⁶²

260 Mosès, Stéphane: *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig. Walter Benjamin. Gershom Scholem*. Franz. 1992. Übers. v. Kilcher, Andreas / Mach, Dafna / Thimme, Eva-Maria / Sarrazin, Ursula / Wiemer, Thomas. Frankfurt a. M. 1994, S. 99.

261 Vgl. Menke, Bettine: *Sprachfiguren. Name - Allegorie - Bild nach Walter Benjamin*. München 1991, S. 336 ff.

262 GS I,1, S. 181.

II. Das Ideal und die unendliche Aufgabe

1. Cohen: Nirgend darf ein Abgrund gähnen

Ich werde im folgenden auf den Begriff des »Ideals« eingehen, weil sich auf seiner Grundlage Benjamins sehr spezielle Formulierung des »philosophischen Problems« als Antwort auf Cohens Versuch deuten läßt, die Aporien der Grenzsetzung in der unendlichen Aufgabe bzw. in der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts aufzufangen. Wie im Fall des Verhältnisses von Erfahrung und Erkenntnis geht Benjamin auch im Verständnis dessen, was als philosophisches Problem zu verstehen ist, ein Wegstück mit Cohen, um dann in einer jähen Kehrtwendung die von Cohen angebotene Lösung zu verwerfen. Diese Verwerfung – und darin liegt die Besonderheit von Benjamins Verhältnis zum Neukantianer – führt Benjamin nun nicht zu einer Abkehr, sondern zurück zum Ausgangsproblem und dadurch immer tiefer in die von Cohen entworfene philosophische Problematik hinein, die Benjamin von innen her noch einmal durchquert, um die Ausweglosigkeiten ausfindig zu machen, die Cohen übersprungen haben könnte. In diesem kritischen Durchgang stellen das Ideal und die unendliche Aufgabe jene Stationen dar, an denen Benjamin eine Zäsur setzt. Ich gehe also davon aus, daß Cohens Begriff des Ideals die Negativfolie darstellt, auf der Benjamin seine zugespitzte Formulierung des philosophischen Problems entworfen hat.

Das Ideal ist für Cohen Vorbild, Musterbild, das »Bild der Vollkommenheit«¹. Wie aber kann ein »Bild der Vollkommenheit« erzeugt werden, ohne mit dem Bilderverbot in Konflikt zu geraten? Zwar besteht der Neukantianer darauf, daß es von Gott kein Abbild geben könne, zugleich räumt er jedoch ein, Gott sei »schlechthin nur Urbild für den Geist, für die Vernunftliebe«². So wäre Gott also ein Urbild für den Geist. Welche Funktion aber erhält dieses Bild der Vollkommenheit, das Bild Gottes also, im System der Philosophie? Dient es zur Überbrückung des Abgrunds, mit dem sich das Denken in der Erfahrung der intellektuellen Zufälligkeit konfrontiert sieht? An dieser Frage wird sich entscheiden, ob Benjamin in seiner Kritik an Cohens

1 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 423.

2 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 63.

Auslegung des Ideals und der unendlichen Aufgabe recht zu geben ist. Cohen hat in der *Ethik des reinen Willens* (1904) und in der *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) ausgeführt, was unter einem Ideal zu verstehen sei. Und er hat bereits im ersten Teil seines Systems, der *Logik der reinen Erkenntnis*, den Ort für die Funktion bereitgestellt, die dieses »Urbild« als Ideal im System der Philosophie einnehmen soll.

Nun begegnet man in Cohens Behandlung des Ideals erneut dieser eigentümlichen Doppelbestimmtheit, die ihn schon im Fall der Dialektik von Erkenntnis und Erfahrung im Konzept der unendlichen Aufgabe einen Schutz vor dem Fall des Denkens in den Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit suchen ließ. Erschien die Erfahrung dort als zugleich notwendig und zufällig – notwendig als Erzeugnis des Denkens und zufällig in ihrem faktischen Vorhandensein –, so ist das Ideal zugleich Urbild und Nicht-Bild, zugleich vollkommen und unvollkommen, zugleich eine Brücke zwischen Vernunft und Gott und zugleich Ausdruck einer unüberbrückbaren Differenz zwischen ihnen. War es in *Kants Theorie der Erfahrung* die Dialektik von Erfahrung und Erkenntnis, die Cohen zur Auslegung der Grenze als »unendlicher Aufgabe« veranlaßte, so ist es in seinem System der Philosophie der Begriff des Ideals. In der *Ethik des reinen Willens* repräsentiert das »Ideal« die Vollkommenheit und zugleich die Unvollkommenheit der Vollkommenheit, welche sich freilich erst im Vollzug der Vervollkommnung realisieren.³ Durch die Einführung des Begriffs der *Vervollkommnung* setzt Cohen das Bild in Bewegung: Aus dem Ideal erwächst die Unendlichkeit der Aufgabe und die Ewigkeit des sittlichen Fortschritts.⁴ Doch ist er damit die Probleme von Verbildlichung und Repräsentation nicht los. Auch wenn das Ideal ein Urbild nur für den *Geist* darstellt, so bleibt es bei aller Betonung des Unterschieds zu den materiellen Abbildern des Götzendienstes dennoch ein *Bild*. Das Ideal ist, wenn auch in unendliche Ferne versetzt, »Musterbild und Vorschrift«, das »Bild der Vollkommenheit«⁵. Das Ideal muß aber »Bild« sein, weil es nur als Bild, wie Cohen hervorhebt, den »Blickpunkt« der Ewigkeit darstellen kann. Das Ideal muß – wenn auch nur für das geistige Auge – *sichtbar* sein. Denn nur als »Blickpunkt«, als Sein der Zukunft, als auf einen Punkt zusammengezogene und mithin verräumlichte Zeit, vermag das Ideal »das rastlose, endlose Vorwärtstreben des reinen Willens«⁶ auf

3 Vgl. Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 423 f.

4 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 411 ff.

5 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 423.

6 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 410.

die Zukunft hin festzulegen und damit der Bewegung die gewünschte Richtung zu verleihen.

Angesichts von so viel Bildlichkeit drängt sich freilich die Frage auf, ob sich Cohen mit seinem Konzept des Ideals noch innerhalb der Grenzen der Erkenntnis oder nicht bereits im Bereich der Spekulation bewegt. Und wenn er die Grenzen zur Spekulation überschritten hat, so stellt sich die Frage: für welchen Gewinn und um welchen Preis?

Hartwig Wiedebach gibt in seinen Buch über *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen* den entscheidenden Wink, wenn er bemerkt, daß »die Abwehr des Vergänglichen« als verborgen wirkendes Motiv Cohens Bestimmung des sittlichen Ideals leite. Dieses Motiv spielt auch in der Bindung des Willens an die Zukunft und der geradezu mutwilligen Vernachlässigung der Vergangenheit mit. Denn erst die Zukunft eröffnet den Ausblick auf die Unendlichkeit des sittlichen Fortschritts und damit auf die Ewigkeit. Die Vergangenheit steht dagegen, wie Cohen betont, in einem Bündnis mit dem Vergänglichen. Mit ihr ist ebensowenig wie mit der Gegenwart Ewigkeit zu erzeugen. Unmittelbar mit der Überwindung des Vergänglichen geht, so Wiedebach, das Vergessen des Vergangenen zusammen: »Vergänglichkeit – in diese Wertung wandeln sich die Inhalte der Vergangenheit und Gegenwart unter dem ethischen Primat der Zukunft – ist der Makel, der die Einzelheiten charakterisiert. So bildet Cohen den Gegenbegriff der Ewigkeit.«⁷

Nun gewinnt Cohen, wie erwähnt, den »Gegenbegriff der Ewigkeit«, indem er das Ideal dem »Inventar der Ästhetik«⁸ entzieht und der Ethik vorbehält. Die Abwehr des Vergänglichen, der Rückgriff auf ein dem Geist gegebenes »Urbild«, die Fixierung auf die Zukunft und der Wille zur Ewigkeit scheinen somit in einem unmittelbaren Zusammenhang zu stehen. Tatsächlich unterscheidet sich – worauf ich noch näher eingehen werde, und wie Cohen ausdrücklich betont – der reine Wille vom bloßen Begehren allein darin, daß diesem »der Zielpunkt der Ewigkeit« fehle und es deswegen nach Genuß schmachte und auf »Zeitliches« gehe.⁹ Fast schon euphorisch beschreibt Cohen im Anschluß den Gewinn, der über das Ideal und die Festlegung des Willens auf die Zukunft erzielt wird:

⁷ Wiedebach: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, S. 115.

⁸ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 421.

⁹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 412.

Der reine Wille will die Ewigkeit. Er will nichts anderes als das Ewige. Und nur er kann das Ewige erzeugen. Alles Vergängliche, alles Selbstische geht unter, wird häufig und verschwindet in dem Selbstbewußtsein der Ewigkeit.¹⁰

Dann wäre der Gewinn also der Untergang des Vergänglichen. Aber bezeichnet in diesem Fall der Gewinn nicht zugleich den Preis – eben den Untergang des Vergänglichen? Und damit das Vergehen des Vergangenen? – Woran sich die Überlegung anschließt, ob die vielbesprochene »Naivität« von Hermann Cohen nicht genau dieser Verwerfung des Vergänglichen entspringt. Der Preis jedenfalls, den er dafür bezahlt, wird, je genauer man hinsieht, umso größer. Denn er begreift einen unabwendbaren Realitätsverlust mit ein.

Wenn Benjamin in der Kritik der Repräsentation weiter geht als Cohen, so liegt das tiefere Motiv des Jüngeren, in genauem Gegensatz zum Älteren, in der *Rettung* des Vergänglichen. Daß die Abwehr des Vergänglichen mit dem Vergessen des Vergangenen einhergeht, diese Lektion hat Benjamin in der Auseinandersetzung mit Cohen vertieft, und sie hat sein Denken bis zu den Thesen »Über den Begriff der Geschichte« bestimmt. So zielt seine vielzitierte Kritik am sozialdemokratischen Fortschrittsgedanken direkt auf die dem Glauben an den Fortschritt immanente Zukunftsfixiertheit. Im Gegenzug steht für den materialistischen Historiker die Rettung der Vergangenheit an vorrangiger Stelle: »Im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit« soll sich der Historiker bewähren, um in der »nahrhafte(n) Frucht des historisch Begriffenen ... die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Innern*«¹¹ in einer Art negativen Darstellung zu bergen. – So, als ob erst mit dem Eingedenken an das Vergangene und Vergängliche auch die Arbeiterklasse zu ihrem Recht kommen könnte, als ob dem Wahn der Gewalt nur durch die Erinnerung an die Opfer beizukommen wäre. Damit läßt sich die Aufgabe des historischen Materialisten als die Verhinderung weiterer Opfer beschreiben; und deren Erfüllung als Kritik des fortlaufenden Bilder- und Götzendienstes, welcher Ewigkeit und diesseitige Erlösung um den Preis des Vergänglichen und Lebendigen verspricht.¹² Um die Leben-

¹⁰ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 412.

¹¹ GS I,2, S. 703.

¹² Schwing spricht im Zusammenhang von Benjamins Konzept einer politischen Repräsentation, die sowohl dem »naiven Aktivismus der eigenen Reihen« als auch dem »totalen Ästhetizismus« der Faschisten entgehe, von der Notwendigkeit, die Eigendynamik des »praktischen Elans des Bildes« im Auge zu behalten. Der prak-

den auszulösen, um der Gegenwart also und nicht um der Zukunft willen, muß der Historiker, wie Benjamin der Zukunftsfixiertheit der Sozialdemokratie entgegen hält, zum »Herold« werden, »welcher die Abgeschiedenen zu Tische lädt.«¹³

Wenn Wiedebach Cohens »Abwehr des Vergänglichen« als Motiv für die Betonung der Zukunft auf Kosten der Vergangenheit ausmacht, so betont er freilich mit ebensoviel Recht, wie vertraut Cohen die Erfahrung der Vergänglichkeit andererseits war. In Anlehnung an Pierfrancesco Fioratos Untersuchung *Geschichtliche Ewigkeit: Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*¹⁴ weist er darauf hin, daß die Erfahrung der Vergänglichkeit in die Philosophie Cohens und gerade in die Logik des Ursprungs Eingang gefunden hat. Deutlich geht dies aus dem Anfangskapitel der *Logik der reinen Erkenntnis* hervor. So entspringt die Logizität im ersten Teil des Systems gerade nicht zweifelloser Gewißheit. Am Anfang steht vielmehr die »tiefste Not«¹⁵ des denkenden Erkennens, der Abgrund des Nichts und die Erfahrung der Diskontinuität. Denken setzt mit anderen Worten voraus, daß, wie Hermann Cohen es ausdrückt, der »Kreuzweg des Nichts«¹⁶ gewagt wird.

Diese Spannung des Ursprungs fällt im Laufe der Entwicklung der Logik des reinen Ursprungs jedoch der Vergessenheit anheim. Fast scheint es ein verordnetes Vergessen zu sein, läßt sich der Punkt, an dem es einsetzt, doch genau bestimmen: Die Bedrohung durch den Abgrund des Nichts entfällt in dem Moment, in dem die Kontinuität als Denkgesetz eingeführt wird. Dieses sei, wie Cohen ausdrücklich

tische Elan liiert das Bild mit dem Phantasma. Es ist der Motor der phantastischen Produktivität, ohne die keine politische Repräsentation auskommt. Gerade deshalb muß um so mehr auf »Nüchternheit« geachtet werden. Denn die Bilddynamik führt »letztendlich dazu, den Nebenmenschen als unbequemen Opponenten auszugrenzen, also zu negieren, was ihn zu einem Anderen macht.« Der Bilddynamik setzt nun gerade die Existenz des Anderen, die Schwingung mit Lacan als das symbolische Gesetz interpretiert, eine Grenze. Diese Grenze ist zugleich die Grenze, die das Ethische vom Politischen trennt. Das Ethische bleibe, so Schwingung, als »Moment des Risses in einer Kontinuität virulent.« Die Betonung der Wahrnehmung des Anderen in seiner Andersheit ist also nur möglich über die Wirkung des symbolischen Gesetzes: – Es weist darin eine strukturelle Ähnlichkeit mit Benjamins Auslegung des Bilderverbots auf. (Schwingung: *Benjamin – Lacan*, S. 95)

¹³ GS V.1, S. 603.

¹⁴ Fiorato, Pierfrancesco: *Geschichtliche Ewigkeit: Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*. Würzburg 1993.

¹⁵ Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 84.

¹⁶ Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 84.

betont, »nicht als eine Kategorie, welche durch das unendliche Urteil des Ursprungs erzeugt würde«¹⁷ zu betrachten. Als *Denkgesetz* komme der Kontinuität eine sich »tiefer und weiter erstreckende Bedeutung« zu. Seine wichtigste Aufgabe aber stelle die Sicherung des Ursprungs selber dar. Zu dieser Aufgabe wird das Denken vermittels des Denkgesetzes der Kontinuität nicht nur befähigt, »Einheit« und den »Zusammenhang von Einheiten« zu erzeugen; das Denkgesetz der Kontinuität wird im Nachhinein vielmehr zur Möglichkeitsbedingung des Ursprungs selbst erklärt. Denn der Ursprung setzt seinerseits den Zusammenhang voraus, den wiederum erst das Denkgesetz der Kontinuität erzeugt haben kann.

In dem Moment, in dem die Kontinuität antizipiert ist, stellt Cohen beruhigt und beruhigend fest:

Kein Schreckbild des Nichts unterbricht diesen Zusammenhang der zu erzeugenden Ursprungseinheiten. Nirgend darf ein Abgrund gähnen. Das Nichts bildet überall den wahren Übergang.¹⁸

Die Gefahr ist also gebannt. Wieder aber stellt sich die Frage: um welchen Preis? Und wieder ist die Antwort: um den Preis der Historizität.

Wiedebach spricht angesichts der Verdrängung der Historizität des Ursprungs von einer fehlenden »erinnernden Reflexion«. Erst durch eine erinnernde Reflexion des Denkens auf die Spannung seines Ursprungs würde auch die Not des erkennenden Denkens und damit das Vergängliche und mit ihm die Vergangenheit die gebührende Beachtung finden. Da sich seine Kritik an Cohens spezifischer Ursprungsvergessenheit fast wie eine kommentierende Erläuterung zu Benjamins Kritik an Cohens Ursprungsbegriff liest, sei sie hier wiedergegeben:

Dann, wenn die Inhaltslogik sich vollends durchsetzt und sich ihr Zweck über jeden Mehrheitsansatz hinaus realisiert, verfallen alle Momente, die der mathematischen Kontinuität nicht angemessen sind, der Vergessenheit. Die Kontinuität des Realitätsansatzes setzt sich nun mit Ausschließlichkeit an die Stelle der spannungsgeladenen Kontinuität des Ursprungs. Nicht selten überträgt Cohen sogar das Wort »Ursprung« auf die mathematischen Implikationen des Realitätsurteils. Demgegenüber den Stachel der Diskontinuität in das Denken hineinzutragen, also in erster Linie den Ursprung zu meditieren, aber auch nur ein einzelnes Mehrheitselement zu denken, setzt eine eigens gewollte, erinnernde Reflexion voraus, die sich vom Zwecke inhalt-

¹⁷ Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 91.

¹⁸ Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 91.

licher Erkenntnis emanzipiert. Es ist in unserem Zusammenhang wichtig, sich wiederholt klarzumachen, daß die *Logik der reinen Erkenntnis* die Geste dieses Erinnerns nicht thematisiert.¹⁹

Eine gewollte erinnernde Reflexion würde die Erinnerung an die Historizität des Ursprungs wachhalten. In diesem Sinn wendet Benjamin in der »Erkenntniskritischen Vorrede« gegen Cohen ein, daß die Kategorie des Ursprungs eine historische sei: »Die Kategorie des Ursprungs ist also nicht, wie Cohen meint, eine rein logische, sondern historische.«²⁰ Wenn er das Ideal des philosophischen Problems als »nichtexistente Frage«²¹ nach der Einheit des philosophischen Systems bezeichnet, so setzt er damit nicht nur die Erfahrung der Diskontinuität in ihr Recht, sondern erinnert zugleich an diese in Cohens Ursprungslogik untergegangene Historizität des Denkens.

2. Benjamins Antwort: Die nichtexistente Frage

Explizit setzt sich Benjamin mit dem philosophischen Problem und dem Begriff des Ideals im Rahmen der Bestimmung des Verhältnisses von Kunst und philosophischer Kritik zu Beginn des dritten Teils des Wahlverwandtschaftenaufsatzes auseinander. Diese sehr dichte, und wie Benjamin selbst einräumt, dunkle Stelle²² ist das (vorläufige) Resultat einer langjährigen Weiterbeschäftigung mit den philosophischen Fragen, die ihn bereits in Bern beschäftigten. So reicht die Entstehungsgeschichte des Essays »Goethes Wahlverwandtschaften« in den Sommer 1919 zurück. Abgeschlossen war die Arbeit im Herbst 1922. Publiziert wurde sie in den von Hugo von Hofmannsthal herausgegebenen renommierten *Neuen Deutschen Beiträgen*; im April 1924 erschienen im 1. Heft der II. Folge die ersten beiden Kapitel und im Januar 1925 im 2. Heft der II. Folge der dritte Teil.

Stand bereits die Arbeit an der Dissertation *Der Begriff der Kunst-kritik in der deutschen Romantik* im Interesse einer weiteren Klärung von dem, was Kritische Philosophie bzw. philosophische Kritik sein kann, so knüpfte Benjamin mit dem Wahlverwandtschaftenessay unmittelbar an die Gedanken an, die er der Dissertation in einem kurzen Nachwort

mit dem Titel »Die frühromantische Kunsttheorie und Goethe« beigefügt hatte. In einem Brief an Scholem nannte er es ein »esoterisches Nachwort«, das er für die geschrieben habe, denen er die Dissertation als »meine Arbeit mitzuteilen hätte«²³. Die dort behandelte Frage nennt er die »systematische Grundfrage der Kunstphilosophie«, die »als Frage nach dem Verhältnis von Idee und Ideal der Kunst« zu formulieren sei.²⁴ Diese Frage wird er im Wahlverwandtschaftenessay aufnehmen und zu Beginn des dritten Teils zu beantworten versuchen.

Zwischen 1919 und 1922 entstanden mehrere Texte, die die kontinuierliche Weiterbeschäftigung mit den philosophischen Problemen aus der Berner Zeit bezeugen. Im Herbst 1919 verfaßte Benjamin den Aufsatz »Schicksal und Charakter«, den er selbst in Beziehung zum Wahlverwandtschaftenaufsatz setzte²⁵ und als eine seiner »besten Arbeiten« bezeichnete. Darin zitiert er Cohens Ästhetik.²⁶ 1921 entstand der Essay »Zur Kritik der Gewalt«, für dessen Abfassung Benjamin sich mit der cohenschen Ethik beschäftigte.²⁷ Aus der gleichen Zeit stammt das von Adorno als »Theologisch-politisches Fragment« betitelte Manuskript, das sich ebenfalls als Antwort auf den kritischen Idealismus deuten läßt.²⁸

»Bei dieser Sache«, schrieb Benjamin im Januar 1921 an Scholem, sich auf die Arbeit am Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« beziehend und in betontem Understatement, »habe ich mich mit der *Ethik des reinen Willens* ein klein wenig befassen müssen. Was ich aber da gelesen habe, hat mich recht betrübt. Offenbar ist bei Cohen die Ahnung des Wahren so stark gewesen, daß es der unglaublichsten Sprünge bedurft hat, um ihr geradezu den Rücken zuzuwenden.«²⁹ So berühren sich denn

²³ *Gesammelte Briefe* II, S. 26.

²⁴ GS I.1, S. 117.

²⁵ Vgl. *Gesammelte Briefe* II, S. 410.

²⁶ GS II.1, S. 178; *Gesammelte Briefe* II, S. 144.

²⁷ GS II.1, S. 199. Vgl. dazu: Figal, Günter: Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin. In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36/1982, S. 361-377. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hg. v. Ollig, Hans-Ludwig, S. 163-184. Figal hat in diesem Aufsatz als erster deutlich gemacht, wie eng sich Benjamin in seinem Essay *Zur Kritik der Gewalt* auf Cohens Ethik und dessen Kritik an Kant bezieht. Wenn ich auch Figals Einschätzung von Cohens und Benjamins Thesen und seiner Rettung Kants nicht folgen kann, so stimme ich jedoch seiner Feststellung zu: »Cohen und Benjamin gehen beide in der Absicht einer kritischen Revision von der Theorie Kants aus, und Benjamin versteht außerdem seine Kritik der Gewalt als Gegenentwurf zur Ethik Cohens.« (S. 163)

²⁸ Vgl. Deuber-Mankowsky: Hoffnung statt Erlösung.

²⁹ *Gesammelte Briefe* II, S. 130.

¹⁹ Wiedebach: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, S. 79.

²⁰ GS I.1, S. 226.

²¹ GS I.1, S. 172.

²² *Gesammelte Briefe* II, S. 410.

Benjamin und Cohen rücklings im Bemühen um die gleiche Wahrheit – um freilich, wie die Behandlung des Ideals deutlich zeigt, zu entgegengesetzten Resultaten zu kommen.

Ich werde mich auf die Einleitung des dritten Teiles des Wahlverwandtschaftenessays konzentrieren, um Benjamins Beschreibung des philosophischen Problems als Fortsetzung der Berner Notizen »Über die Wahrnehmung«³⁰, »Über die unendliche Aufgabe«³¹, »Über die transzendente Methode«³² und »Zweideutigkeit des Begriffs der »unendlichen Aufgabe« in der Kantischen Schule«³³ zu deuten.

»Die Ganzheit der Philosophie, ihr System«, so leitet Benjamin seine Leserinnen und Leser in das letzte Kapitel des Wahlverwandtschaftenessays ein, »ist von höherer Mächtigkeit als der Inbegriff ihrer sämtlichen Probleme es fordern kann, weil die Einheit in der Lösung ihrer aller nicht erfragbar ist.«³⁴ Fast wörtlich wiederholt er damit einen Gedanken, den er bereits 1917 in der Notiz »Die unendliche Aufgabe« in direkter Anspielung auf den Marburger Neukantianismus folgendermaßen formuliert hatte: »Die Einheit der Wissenschaft beruht darin daß sie nicht auf eine endliche Frage die Antwort ist, sie kann nicht *erfragt* werden. Die Einheit der Wissenschaft beruht darin, daß ihr Inbegriff von höherer Mächtigkeit ist, als der Inbegriff aller der an Zahl unendlichen endlichen, das heißt gegebenen, stellbaren Fragen fordern kann.«³⁵

Wieder geht es um das Problem der Grenzsetzung und um die Frage, wie es die Philosophie mit der Totalität hält. Und wieder befinden wir uns vor der gleichen Paradoxie wie im Fall der Erfahrung: Die Erkenntnis darf die Einheit nicht selbst erzeugen, sie kann sich nicht in sich selbst begründen, ohne in die Falle der Spekulation zu geraten, und muß sich dennoch an der Einheit orientieren, um nicht der Heteronomie und Beliebigkeit anheimzufallen.

Nun bezeichnet Benjamin die Frage nach der Einheit des Systems im Wahlverwandtschaftenessay als »Begriff dieser nichtexistenten Frage«³⁶ und diese nichtexistente Frage nach der Einheit der Philosophie als »Ideal des Problems«. Was meint er damit? Was ist unter einer »nichtexistenten Frage« zu verstehen?

30 GS VI, S. 33 f.

31 GS VI, S. 51 f.

32 GS VI, S. 52 f.

33 GS VI, S. 53.

34 GS I, S. 172.

35 GS VI, S. 51 ff.

36 GS I, S. 172.

Die Notiz »Die unendliche Aufgabe«³⁷ gibt den entscheidenden Hinweis. Benjamin konstatiert dort einen Gegensatz zwischen der Endlichkeit der Frage und der Unendlichkeit der Aufgabe bzw. der Unendlichkeit der Einheit: Die Einheit des Systems kann, so der Einwand gegen die Neukantianer, deshalb nicht erfragt werden, weil die Antwort auf jede endliche Frage eine neue Frage hervorbringe und aus dieser Vielzahl der Fragen, selbst wenn es unendlich viele wären, sich eine diese Frage selbst umfassende und sie begründende Einheit weder erzeugen noch ableiten lasse. Nun ergibt sich der Sinn des benjaminischen Einwands, wenn die Unterscheidung eines Bereichs der endlichen Fragen und der Unendlichkeit der Einheit auf die kantische Differenzierung zwischen Verstandes- und Vernunftkenntnis bezogen wird. So bietet, wie Kant in der *Transzendentalen Dialektik* am Beispiel der Antinomien gezeigt hat, die unendliche Reihe empirischer Begriffe keinen Ausweg aus dem Bereich der Endlichkeit. Sie stiftet auch keinen die empirische Erkenntnis sichernden Begriff wie die Einheit des Systems oder die Unendlichkeit der Reihe selbst. Genau darum aber geht es Benjamin, wenn er gegen das Konzept der unendlichen Aufgabe daran festhält, daß die Unendlichkeit selbst nicht erfragt werden könne. Er rekurriert also wieder, wie bereits in den Notizen zum Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung, auf Kant, um die cohensche Umformulierung des Problems auf Spekulation hin zu prüfen. Freilich geht es ihm genauso wenig wie Cohen um eine Rückkehr zu Kant im wörtlichen Sinne. So steht auf Benjamins »Tafel« anstelle der Kategorien und der reinen Formen der Anschauung die sprachliche Form der Frage selbst. Eine »nichtexistente Frage« wäre demnach eine Frage, die nach etwas fragt, was über den endlichen Geltungsbereich der Frage selbst hinausweist, eben die Frage nach der Einheit. »Nichtexistierend« meint dementsprechend, daß sie nur als *spekulative* Frage gestellt werden kann.

In unmittelbarer Anknüpfung an den Wahlverwandtschaftenaufsatz wird er in der »Erkenntniskritischen Vorrede« sein philosophisches Credo schließlich auf den Punkt bringen:

Immer wieder wird als eine der tiefsten Intentionen der Philosophie in ihrem Ursprung, der Platonischen Ideenlehre, sich der Satz erweisen, daß der Gegenstand der Erkenntnis sich nicht deckt mit der Wahrheit. Erkenntnis ist erfragbar, nicht aber die Wahrheit. Die Erkenntnis richtet sich auf das Einzelne, auf dessen Einheit aber nicht unmittelbar. Die Einheit der Erkenntnis – wenn anders sie bestünde – wäre

37 GS VI, S. 51 ff.

vielmehr ein nur vermittelt, nämlich auf Grund der Einzelerkenntnisse und gewissermaßen durch deren Ausgleich, herstellbarer Zusammenhang, während im Wesen der Wahrheit die Einheit durchaus unvermittelt und direkte Bestimmung ist. Dieser Bestimmung als einer direkten ist es eigentümlich, nicht erfragt werden zu können. Wäre nämlich die integrale Einheit im Wesen der Wahrheit erfragbar, so müßte die Frage lauten, inwiefern auf sie die Antwort selbst schon gegeben sei in jeder denkbaren Antwort, mit der Wahrheit Fragen entspräche. Und wieder müßte vor der Antwort auf diese Frage die gleiche sich wiederholen, dergestalt, daß die Einheit der Wahrheit jeder Fragestellung entginge. Als Einheit im Sein und nicht als Einheit im Begriff ist die Wahrheit außer aller Frage.³⁸

Liest man insbesondere den letzten dieser Sätze isoliert und losgelöst von der langjährigen und intensiven Auseinandersetzung mit dem philosophischen Problem der Selbstbegründung, die eben immer zugleich Selbstbegrenzung des Denkens ist, so könnte er leicht als willkürliche Reontologisierung mißverstanden werden. Liest man ihn hingegen vor dem Hintergrund der dargestellten Auseinandersetzung, so ändert sich – fast wie beim Betrachten eines Vexierbildes – seine Gestalt, und die Passage wird lesbar als Anspielung und als Antwort auf Kants Satz, mit dem er die Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* beginnt:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: Dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.³⁹

Die sich an diese unabweisbaren und die Vernunft durch ihre Natur belästigenden Fragen anschließende, entscheidende Frage ist nun, wie ernst oder wie wörtlich deren Nichtbeantwortbarkeit genommen wird und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind.

Vorerst muß freilich die von Benjamin in der »Erkenntniskritischen Vorrede« ebenso wie schon in der Notiz »Die unendliche Aufgabe« aus dem Jahr 1917 wie selbstverständlich vorausgesetzte Identität von Frage und Begriff erläutert werden. Sie ist ebenso wenig selbstevident wie Benjamins strikte Trennung von Idee und Begriff. Kant unterscheidet zwar Verstandesbegriffe und Ideen, bezeichnet die Ideen aber auch als Vernunftbegriffe. Weder der Bezug auf Kant noch der auf Plato führen hier weiter. Licht kommt in die Sache erst, wenn Benjamins Aus-

³⁸ GS I.1, S. 209 f.

³⁹ Kant: Vorrede zur 1. Auflage. In: *Kritik der reinen Vernunft*. A VII.

führungen auf Cohens System und seine Neubestimmung der kantischen Begriffe bezogen werden.

So kann sich Benjamin in der Auslegung des Begriffs als Frage direkt auf Hermann Cohen selbst berufen, der im ersten Teil seines Systems, der 1902 erschienenen *Logik der reinen Erkenntnis*, den Begriff als Frage definiert. In der Frage »was ist?« fungiere, so Cohen, das Denken als Begriff. Ausgehend von der im griechischen Ausdruck Kategorie verborgenen Frage »was ist«, deutet Cohen den Begriff als Frage nach dem Sein, um schließlich von der Frageform des Begriffs her die Idee als Hypothese – als Grundlegung – zu denken. Das Konzept der Grundlegung selbst beruht, ähnlich wie jenes der ethischen Vervollkommnung, auf dem Gedanken einer unendlichen Bewegung, in der das Denken aus jedem Begriff die ihm innewohnende Frage herauschält, um im Zuge ihrer Beantwortung zu einem neuen Begriff und damit zu einer neuen Frage zu gelangen – bis ins Unendliche fort. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß die Frage die Antwort miteinschließt:

Da mag die Frageform in welcher Sokrates den Begriff formulierte, ihn (Aristoteles, d.V.) vorzüglich angeregt und angesprochen haben. »Was ist?« *ti esti*. Diese Frage sollte zugleich die Antwort sein. In der Tat ist das Wesen und der Wert des Begriffs dadurch getroffen. In den höchsten und kompliziertesten Gestaltungen selbst muß der Begriff immer doch Frage sein, und Frage bleiben.⁴⁰

Von dieser Frage könne, so folgert Cohen nun weiter, Rechenschaft verlangt werden: »Was ist?« oder »Was ist Denken?«, und schließt daraus, daß die Rechenschaft vom Begriff die Idee bzw. Hypothese oder Grundlegung sei:

Die Idee ist die Rechenschaft des Begriffs. In den Grundlagen oder den Prinzipien der reinen Erkenntnisse legt die Vernunft in der mathematischen Naturwissenschaft ihre Rechenschaft ab.⁴¹

Ausgehend von der Deutung des Begriffs als Frage legt Hermann Cohen die Erzeugung der Einheit des Systems selbst als unendliche Aufgabe des Denkens aus:

Die Vereinigung ist nicht als ein Ereignis zu denken, dessen Vollzug zum Abschluß gekommen wäre; sondern als eine Aufgabe, und als das Ideal einer Aufgabe; wie nur die Logik eine solche Aufgabe stellen, ein solches Ideal aufstellen kann.⁴²

⁴⁰ Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 30. Vgl. Holzhey: *Cohen und Natortp*. Bd. 1, S. 184 ff.

⁴¹ Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 16.

⁴² Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 64.

Die Idee ist für Cohen der begriffene Begriff. Anders als in Hegels Logik kommt das Denken allerdings nie in den Status des absoluten Wissens; denn gerade indem Cohen den Begriff als Frage definiert, sichert er die Unabschließbarkeit des Erzeugungsprozesses. Grundlegung ist eben nicht Dialektik, sondern eine, so Cohen, »schwebende Tätigkeit«, der »Verein von Sonderung und Vereinigung«. Für Cohen sichert das schwebende Moment und die ihm innewohnende Unabschließbarkeit der Aufgabe die Logik der reinen Erkenntnis vor Dogmatik, Spekulation und Metaphysik. Auf ihrer Basis bestimmt er die Einheit als Inhalt des Denkens und das Denken selbst als Denken des Ursprungs.⁴³

Nun hakt Benjamin mit seinem Einspruch gegen die Verschränkung von Begriff und Idee, von (endlicher) Frage und (unendlicher) Einheit des Systems, genau an diesem Punkt ein, an dem Cohen das Ideal der Aufgabe als Erzeugung der Einheit beschreibt.⁴⁴ Dieser differenziert gedachte Erzeugungsprozeß geschieht im Urteil. Cohen bestimmt das Urteil als Tätigkeit, die in zwei Richtungen geht und zugleich deren Einheit erzeugt, indem es beide durch die Tätigkeit erhält. Das Urteil ist der Verein von Sonderung und Vereinigung. Das heißt, es setzt die Einheit als eigene Möglichkeitsbedingung – als seinen Grund – voraus und stellt sie im Vollzug als Erzeugnis erst her. Im Urteil wird also die Einheit antizipiert, um sie in einem unabschließbaren Prozeß der Erzeugung zugleich erst herzustellen. Wie im Falle des Ursprungs sichert jedoch auch hier das Denkgesetz der Kontinuität den Fortschritt. Es steht dafür ein, daß sich das Denken nicht in der Sonderung verliert, sondern im Verein von Sonderung und Vereinigung in Ewigkeit, die Einheit antizipierend, voranschreitet.

Benjamins paradoxe Begriffsprägung einer »nichtexistenten Frage« kann somit als direkte Replik auf Hermann Cohen gedeutet werden. Während dieser die Unabweisbarkeit und Unabwendbarkeit der die Vernunft belästigenden Fragen als *Grund* des Denkens bestimmt, nimmt Benjamin diese Fragen als *Grenze* wahr. Versetzt Cohen das Denken durch die Auslegung des Begriffs als Frage in eine unendliche Bewegung, so geht es Benjamin, im Gegensatz dazu, gerade darum, diese Bewegung durch eine Zäsur zu unterbrechen.

Fast wörtlich übernimmt Benjamin Cohens Beschreibung des philosophischen Problems: Das Ideal des Problems ist »die Ganzheit

43 Ich kann hier nicht auf die systemlogischen Fragen eingehen, möchte aber auf Helmut Holzheys differenzierte Kommentierung des cohenschen Denkens der Einheit verweisen. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd 1, insb. S. 102 ff.

44 Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 68 f.

der Philosophie, ihr System.«⁴⁵ Während Cohen jedoch den Hiatus des Denkens mit der Unendlichkeit der Aufgabe überbrückt, hält ihm Benjamin die Differenz vor, die zwischen dieser unendlichen Bewegung des Denkens und dem nur *im Bild* zur Ruhe kommenden Ideal der Einheit besteht. Die Einheit des Systems, so argumentiert Benjamin, gehört einem anderen Bereich, einer anderen Ordnung an als die als Fragen ausgelegten Begriffe. Dabei ist es gerade die Bildlichkeit des Ideals, die es als »nichterfragbar« vom Geltungsbereich der Erkenntnis trennt.

Gegen Cohens Auslegung der Erkenntnis als Denken und Erzeugen von Einheit und als Zusammenhang von Einheiten⁴⁶ macht Benjamin geltend, was Helmut Holzhey prägnant in folgendem Satz formulierte: »In der Konzeption einer generellen philosophischen Systematik berührt sich der Systemgedanke mit dem metaphysischen der Totalität.«⁴⁷ Wie die metaphysische Totalität, die Benjamin mit Kant als Dasein faßt, übersteigt die »Ganzheit des Systems« den Bereich der Erkenntnis. Entgegen Cohens Vorschlag, die Totalität als Totalität der Bedingungen zu verstehen, die »in das System der Bedingungen überzugehen hat«⁴⁸, hält Benjamin daran fest, daß die Erkenntnis beim Versuch, die Totalität zu erzeugen bzw. zu erfragen, ihre Grenze überschreitet. Dies ist zugleich der Grund, weshalb »die Einheit in der Lösung ihrer aller nicht erfragbar« ist.⁴⁹

Der Gegensatz, ja der Abgrund, den Benjamin zwischen sich und Cohen setzt, könnte nun leicht die Nähe der beiden unterschätzen lassen. Wie für Benjamin stellt auch in Cohens Kritischer Philosophie die Konfrontation des Denkens mit der Endlichkeit und des Wissens mit Vergänglichkeit das eigentliche *Movens* dar. Während Cohen die Endlichkeit jedoch in die Unendlichkeit der Aufgabe integriert, besteht Benjamin auch hier, wie in der Frage des Verhältnisses von Erkenntnis und Erfahrung, auf der Differenz zwischen vergänglicher Erfahrung und Erkenntnis der Erfahrung. Die »nichtexistente Frage« eröffnet somit einen Erfahrungsraum, der das begriffliche Denken durchbricht. In ihm verschränken sich Totalität und Vergänglichkeit, Absolutes und Dasein, Gott und Körper.

Ich möchte, bevor ich auf Benjamins Alternativvorschlag zur unendlichen Aufgabe, den er im »Bild« von den Gestalten des philoso-

45 GS I,1, S. 172.

46 Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 84.

47 Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd 1, S. 81.

48 Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 329.

49 GS I,1, S. 172.

phischen Problems als den »Geschwistern« der Kunstwerke »im Bereich der Philosophie«⁵⁰ formuliert und den Konsequenzen für die philosophische Kritik näher eingehe, auf Cohens Behandlung des Ideals in der *Ethik des reinen Willens* zurückkommen. Denn hier zeigt sich zum einen, wie weit Benjamin Cohen wieder folgt, wo dieser die ethische Frage als Frage nach der Wirklichkeit der Sittlichkeit stellt und die Endlichkeit einer ethischen Rehabilitierung unterzieht, indem er den »ethischen Wert des Messianismus in seiner geschichtsphilosophischen Bedeutung bestimmt«⁵¹. Zugleich wird deutlich, an welchem Punkt Cohen in Benjamins Augen gegen das Bilderverbot verstößt. Das sittliche Ideal wird uns also zur Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Bild, Bilderverbot, Repräsentation und Dogmatik zurückführen.

3. Ist das Reich des Menschen von dieser Welt?

Im achten Kapitel seiner *Ethik des reinen Willens* entwickelt Cohen unter dem Titel *Das Ideal* den Zusammenhang von Ethik und Logik. Hier will er einlösen, was er zu Beginn des Buches versprochen hatte: Zu zeigen, daß und wie Ethik und Logik, Sein und Sollen, das Reich der Freiheit und das Reich der Natur systematisch eine Einheit bilden, ohne daß zugleich die Differenz zwischen ihnen nivelliert wäre. Das klingt nach systemphilosophischen Spitzfindigkeiten. Doch sollte man sich durch die Terminologie nicht täuschen lassen. Denn worum es Cohen mit dem Nachweis der Eigenständigkeit der Ethik gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis geht, ist nichts weniger als das bis in unsere Tage höchst brisante Problem, das Michel Foucault in die Frage gekleidet hat, wie der Mensch im 19. Jahrhundert zum Objekt des wissenschaftlichen Blickes geworden ist und ob er denn mehr ist als der Effekt dieses Blickes.⁵²

Eindringlich und fulminant hat Foucault in seiner *Ordnung der Dinge* die aporetischen Seinsbedingungen des modernen Menschen und die Abgründigkeit des Denkens der Moderne beschrieben. Was das moderne vom klassischen Denken trennt, ist seine Verstricktheit in die Endlichkeit. Seit Kant wird das Endliche, so Foucault, nicht mehr als von Gott geschaffen, sondern vom Menschen selbst ausgehend gedacht:

⁵⁰ GS I, S.172.

⁵¹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 406.

⁵² Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Erstv. 1966. Aus d. Franz. v. Köppen, Ulrich. Frankfurt a.M. 31980.

Aber auf noch fundamentalere Weise hat unsere Kultur die Schwelle, von der aus wir unsere Modernität erkennen, an dem Tag überschritten, an dem die Endlichkeit in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst gedacht worden ist.

Es ist die Geburt des Menschen als eine »seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.«⁵³ In dieser Verdoppelung wurde der Mensch zugleich zum Subjekt und zum Objekt des wissenschaftlichen Blicks. Als Auswege und im Versuch einer Umgehung dieser Paradoxie haben sich, so Foucault, aus dieser Situation im 19. Jahrhundert zwei Weisen der Analyse entwickelt, die sich zugleich ergänzen und ausschließen: jene vom positivistischen Typ und jene vom eschatologischen Typ. Während die eine die Wahrheit am gegebenen Objekt – dem empirischen Menschen – ablese, versuche die andere, die Wahrheit während ihrer Formierung aus dem transzendentalen Subjekt zu konstituieren. Beide jedoch beruhen, wie zuletzt die Phänomenologie gezeigt habe, darauf, daß sie das »Empirische auf der Ebene des Transzendentalen zur Geltung bringen.«⁵⁴ Sie vermischen, wie Foucault moniert, empirische und transzendente Ebene, um die Universalität des Wissenschaftsbegriffs zu retten.

Der Phänomenologie ihrerseits hält Foucault, wie vor ihm schon Cohen und Benjamin, vor, daß auch das »Erlebte« bzw. das »Erlebnis« keinen Ausweg aus der Aporie darstelle, sondern nur den Bezug des Endlichen auf sich selbst wiederhole. So kommt er zum Schluß, der uns wieder zu Cohen führt:

Das wahre Infragestellen des Positivismus und der Eschatologie ist also keine Rückkehr zum Erlebten (das sie, um die Wahrheit zu sagen, eher bestätigt, indem es sie verwurzelt); sondern, wenn es sich auswirken könnte, dann ausgehend von einer Frage, die zweifellos abwegig erscheint, in solchem Maße ist sie in Diskordanz mit dem befindlich, was historisch unser ganzes Denken möglich gemacht hat. Diese Frage bestünde darin, ob der Mensch wirklich existiert.⁵⁵

»Ist das Reich dieses Menschen von dieser Welt?« so lautet die Frage in Cohens Worten. Sie bezieht sich auf den Menschen »als Subjekt des ethischen Problems«, das heißt auf die Möglichkeit von Freiheit und Selbstgesetzgebung und geht, wie er betont, über den Begriff des Menschen

⁵³ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 384.

⁵⁴ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 386.

⁵⁵ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 388.

selbst hinaus.⁵⁶ Anders als Kant fragt er nicht mehr, ob und wie der Wille als vernünftiger begründet werden kann. In der Beantwortung der Frage, »welche Gewißheit der Erkenntnis ... für alle diese Gebilde der Ethik«⁵⁷ bestehe, kommt vielleicht die tiefste Differenz zu Kant zum Vorschein. Denn im Unterschied zu Kant besteht für Cohen zwischen Wille und Denken ein Hiatus, der nicht von der Vernunft selbst überbrückt werden kann, ohne daß dabei die Eigenmacht des Willens nivelliert würde.⁵⁸ Hier kommen nun weit mehr als »nur« systemphilosophische Divergenzen zum Ausdruck. Denn damit stellt der Neukantianer die Frage nach der Endlichkeit des Wissens in engsten Zusammenhang mit der Endlichkeit des Menschen selbst. Nicht mehr die Vernünftigkeit, sondern die *Wirklichkeit* der Sittlichkeit steht zur Disposition. Vor diesem Hintergrund aber wird seine Kritik an Kant erst in ihrer ganzen Dimension verstehbar.

Kant hatte die Frage nach der Begründung des Willens im Reich der reinen Vernunft, das heißt unter *bewußtem Absehen* von der Frage der Endlichkeit der in Frage kommenden ethischen Subjekte gestellt. So räumt er nach der transzendentalen Herleitung des guten, vernünftigen Willens auch freimütig ein, daß dieser Wille recht eigentlich ein göttlicher Wille sein müsse und die Subjekte dieses reinen Willens als reine Vernunftwesen – als Engel – zu betrachten seien.⁵⁹ Damit aber stellt sich nicht nur das bekannte Problem, wie das Reich der Freiheit als Reich der reinen Vernunftwesen sich mit dem Reich der Natur und der Naturwesen verbinden lasse und wo zwischen diesen Reichen der Mensch anzusiedeln sei. Vielmehr wird, wenn die Reinheit und Vernünftigkeit des Willens allein bereits das Gute verbürgt – durchaus entgegen Kants eigener Intention – jenes Moment, in dem die ethischen Subjekte nicht reine Vernunftwesen sind, zur Quelle des Bösen: die Endlichkeit. Zwar betont Kant, daß die Sinnlichkeit des Menschen nicht als *Grund* des Bösen zu betrachten sei – zu sehr wäre damit die Willensfreiheit des Menschen beeinträchtigt –, dennoch siedelt er in der Sinnlichkeit den *natürlichen Hang zum Bösen* an.⁶⁰ Kants Theorie des Bösen ist sublim. Er räumt diesem einerseits keine eigene Existenz ein. So kritisiert er

56 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 390.

57 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 391.

58 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 412.

59 Vgl. Kap. I.1, S. 24 ff.

60 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, S. 35. (A 28 / B 32)

vehement die augustinische Auffassung von der Vererbbarkeit des »peccatum originale«, um statt dessen den Begriff des »peccatum originarium« einzuführen, der zwar nicht auf der Vererbbarkeit, wohl aber der Allgemeinheit des Bösen beruht.⁶¹ Das Böse sei, so Kant, immer zu beziehen auf eine Tat, und eine böse Tat ihrerseits als Resultat einer Verkehrung von moralischer Maxime und Willkür aufzufassen. Zugleich hält er freilich am natürlichen Hang des Menschen zum Bösen und an der als »peccatum originarium« definierten Erbsünde fest. Nun ist es mehr als nur die Verbeugung vor der Konvention des sprachlichen Ausdrucks »peccatum originarium«, die Kant als christlichen Philosophen ausweist. Denn bei allen Differenzen mit der christlichen Tradition gibt es ein Moment, das Kants radikal Böses mit der Erbsündelehre tiefer verbindet, als dem Philosophen lieb gewesen sein dürfte. Es besteht in dem unhinterfragten Einverständnis, daß der Grund des radikal, das heißt allgemein Bösen der menschlichen Natur letztlich in der Endlichkeit – eben der »Gebrechlichkeit der menschlichen Natur« – zu suchen sei.⁶² Kant faßt zusammen:

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjektives Prinzip der Maximen), das Böse als *Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr *Verkehrtheit* des Herzens, welches nun der Folge wegen auch ein *böses Herz* heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem, im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein.⁶³

Cohens Kritik zielt gegen die auch bei Kant noch stattfindende ethische Verwerfung der Endlichkeit. Anstatt diese oder die Gebrechlichkeit des

61 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, S. 31. (A 23/B 26). Vgl. Schulte: *radikal böse*. IV. Exkurs: peccatum originale vs. peccatum originarium, S. 88–101.

62 In seiner Behandlung der Frage, ob Kants Theorie des radikal Bösen, wie es als erster Goethe behauptet hatte, als Säkularisierung der Erbsündenlehre zu verstehen sei, geht Schulte zwar ausführlich auf die Differenzen und strukturellen Ähnlichkeiten zwischen beiden ein und stellt immer wieder die Paradoxie der kantischen Theorie des Bösen heraus. Auf die Bedeutung, die die Endlichkeit bzw. Gebrechlichkeit der menschlichen Natur für die kantische Lehre vom Bösen hat, geht er jedoch nicht ein. Was Kants radikal Böses mit der Erbsündenlehre verbindet, sieht er allein in der von Kant behaupteten Allgemeinheit des Bösen. So lasse sich »beim Bösen für die Kantische Moralphilosophie in dem und nur in dem Sinn von einer »Säkularisierung« protestantischer Erbsündenlehre sprechen, daß die Behauptung der Allgemeinheit des radikalen Bösen ein Säkularisat der Allgemeinheit der Erbsünde ist, ...« (Schulte: *radikal böse*, S. 101).

63 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, 37. (A 33/ B 36)

Menschen zur Quelle des natürlichen Hangs zum Bösen zu erklären, ortet er den Grund für diese Verwerfung des Endlichen selbst in der Überschreitung der Grenzen des menschlichen Wissens.⁶⁴ So wäre also die Rede von der Erbsünde ihrerseits die Folge einer Verkehrung, nicht jedoch der Verkehrung von Sinnlichkeit und Vernunft, sondern einer Verkehrung, die sich ganz innerhalb des Denkens selbst abspielt.⁶⁵ Diese Verkehrung gründet für Cohen in der mangelnden Unterscheidung von Willen und Denken und resultiert aus dem Versuch des Denkens, Ewigkeit, das meint: Unsterblichkeit, zu gewinnen. Die Ewigkeit aber vermag das »Denken mit all seiner Unendlichkeit nicht zu erzeugen«. Und so »verändert sich der Begriff der Ewigkeit ... ins Gedankenlose, wenn das Denken die Ewigkeit darstellen will«. Da das Denken auf den Raum bezogen ist, wird im Versuch, die Ewigkeit darzustellen, die Zeit bzw. die Geschichte selbst verräumlicht:

Dann kommt es eben zu der ewigen Welt, welche der Mythos in der Insel der Seligen erdacht hat. Das Denken kann des Raumes nicht entbehren für seinen Begriff einer Welt.⁶⁶

Gründete für Kant die Willkür, jener der Vernünftigkeit und Moralität entbehrende Gegenpol zum Willen, darin, daß die *Triebfedern der Sinnlichkeit* zur Maxime erhoben werden, so unterscheidet sich nach Cohen das Begehren vom Willen allein dadurch, daß jenem »der Zielpunkt der Ewigkeit fehlt«. Wieder ist es nicht die Gebrechlichkeit der Natur, die für die Mangelhaftigkeit des Menschen verantwortlich zeichnet. Denn Cohen leitet die Genealogie des Begehrens von der mangelnden Unterscheidung von Willen und Denken und nicht von der körperlichen Bedürftigkeit her. So resultiert das moralisch indifferente Begehren aus der Verkehrung von Denken und Willen und verwechselt in einem fort Zeitliches mit Ewigem bzw. Räumliches mit Zeitlichem und das heißt Natur mit Geschichte.

Die Frage nach der Wirklichkeit des Menschen bewegt sich also im Rahmen einer ethischen Rehabilitierung der Endlichkeit. Damit wendet sich Cohen zugleich gegen jene christliche Tradition, vor der sich Kant mit der Gleichsetzung von »peccatum originarium« und Hang

64 Vgl. Wiedebach: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, S. 254: »Wo schlecht gehandelt wird, da ist nicht eine ›Erbsünde‹ im Spiel, sondern es ist die Grundlegung sittlichen Handelns nicht zureichend vollzogen worden. Der ›Böse Trieb‹ wird zur Begrenztheit des menschlichen Wissens umgewandelt.«

65 Vgl. Wiedebach: *Die Bedeutung der Nation für Hermann Cohen*, S. 254.

66 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 412.

zum Bösen⁶⁷ beugt. Denn im Unterschied zur christlichen besteht für Cohen ein wesentliches Moment der jüdischen Tradition darin, daß sie das Dogma der Erbsünde nicht kennt.⁶⁸ »Und wundern darf man sich vor allem nicht darüber,« schreibt Cohen in seinem Vortrag »Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum«, den er am 3. Januar 1910 in den Montagsvorlesungen der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin hielt, »daß der Haß der Menschenverächter und der Selbstvergötterer vorab die Juden trifft: die wir niemals eine *Erbsünde* anerkannt haben, sondern in unserem täglichen Morgengebete für die Reinheit der Seele Gott danken. ›Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein.‹«⁶⁹

»Es gibt das Böse nicht«, heißt es dezidiert auch in der *Ethik des reinen Willens*, »eine Macht des Bösen gibt es nur im Mythos. Es ist die Herrschaft des Mythos, die sich in der Theologie und Metaphysik einer diabolischen Macht fortsetzt.«⁷⁰ Für Cohen ist das Böse eine metaphysische Spekulation. Das heißt freilich – wie allein der »Haß der Menschenverächter und der Selbstvergötterer« beweist – nicht, daß es nicht realitätsmächtig wäre, sondern nur, daß ihm selbst keine Realität zukommt. Es verhält sich mit dem Bösen wie mit Benjamins »nicht-existenter Frage«, die ebenfalls nur im Reich der Spekulation existiert. Wie im Vortrag »Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum« setzt Cohen auch in der Ethik die Überwindung des Bösen mit der Überwindung des Mythos und beides mit dem einzigen Gott des Judentums in Beziehung. Die Nicht-Darstellbarkeit des jüdischen Gottes – das Bilderverbot – ist sowohl Ausdruck für die Transzendenz des einzigen Gottes als auch für die Beschränktheit des menschlichen Wissens. Wenn das Bilderverbot als Gesetz ausgelegt werden kann, das (wie Jakob Taubes es einmal formulierte) die Gewaltentrennung zwischen Jenseits und Diesseits garantiert, um das Prinzip der Gewaltentrennung im Diesseits zu sichern,⁷¹ so kommt – und genau

67 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, S. 31. (A23/ B26)

68 Noch deutlicher formulierte Max Dienemann in seinem Artikel über die Erbsünde: »An der Lehre von der Erbsünde scheiden sich Judentum und Christentum grundsätzlich.« (*Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in fünf Bänden*. Berlin 1928)

69 Cohen: *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*. In: *Jüdische Schriften*. Bd 1. Hg. v. Strauss, Bruno. Berlin 1924, S. 299.

70 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 452.

71 Taubes, Jakob: 1948-1978: Dreißig Jahre Verweigerung. Transkription eines Vortrags über den Römerbrief, gehalten am 23.2.1987 in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg. In: ders.: *Ad Carl Schmitt*. Berlin 1987, S. 73.

darauf läuft Cohens Zusammenführung von einzigem Gott und Kritischer Philosophie hinaus – jeder Verstoß gegen dieses Gesetz einem Verstoß gegen die Selbstverpflichtung des Denkens gleich, die eigenen Grenzen zu sichern und zu beachten.⁷²

Ihren deutlichsten Ausdruck hat die »Selbstüberhebung des Wissens« in der Geschichte der Gnosis gefunden. Sie erklärte die vergängliche Welt für böse und war zugleich vom Antijudaismus durchdrungen. Nicht zufällig spricht Cohen in seinem Vortrag vom Haß der Menschenverächter und Selbstvergötterer. Die einen erscheinen ihm als die Kehrseite der anderen. Die Selbstüberhebung durch Wissen gründet zuletzt in der Verzweiflung an der Bedürftigkeit und an der Unvollkommenheit der Welt, im Wunsch, zu sein wie Gott. Sie hat die Verachtung der Endlichkeit zum Grund und zur Folge. Somit ist das Böse selbst unmittelbares Resultat der Selbstvergöttlichung durch Wissen. Oder wie Benjamin im Trauerspielbuch in direktem Rekurs auf das Alte Testament und – dabei Cohens jüdischer Auslegung folgend – formuliert:

Die Bibel führt das Böse unter dem Begriff des Wissens ein. Zu werden »erkennend Gutes und Böses« verheißt den ersten Menschen die Schlange. Von Gott aber ist nach der Schöpfung gesagt: »Und Gott sah alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut.« Also hat das Wissen von dem Bösen gar keinen Gegenstand. Dies ist nicht in der Welt. Es setzt sich mit der Lust am Wissen erst, vielmehr am Urteil, in dem Menschen selber.⁷³

Die überbordende Lust am Wissen verführt zum »lebensfremde(n) Spekulieren«⁷⁴ und führt, wie Benjamin am Allegoriker zeigt, der mithilfe des Wissens die Dinge vor der Vergänglichkeit zu bewahren sucht, immer weiter weg von allem sachlichen Wissen in das chimärische Reich der absoluten Geistigkeit, ins Reich der Spekulation. Wird das Wissen triebhaft, das heißt mangelt es ihm an selbstkritischer Einsicht in die eigenen Grenzen, führt es, so Benjamin – Cohens Verbindung von Kritischer Philosophie und Judentum fortsetzend –, »in den leeren Abgrund des Bösen hinab, um dort der Unendlichkeit sich zu versichern.«⁷⁵

72 Vgl. Deuber-Mankowsky, Astrid: Das Gesetz und die Suspension des Ethischen. Jakob Taubes und Hermann Cohen. In: *Torab-Nomos-Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*. Hg. v. Palmer, Gesine u. a. Berlin 1999, S. 243–262.

73 GS I,1, S. 407.

74 GS I,1, S. 404.

75 GS I,1, S. 404.

»Ist das Reich dieses Menschen von dieser Welt?« Mit dieser kritischen Frage an Kant stellt Cohen das Problem der Ethik auf den Kopf bzw. auf die Füße. »Das Reich der Zwecke«, hält er Kant entgegen, »erscheint so als Abbild des *regnum gratiae*. Und es entsteht die Frage, ob *das Reich Gottes* als ein hinlänglich begründeter ethischer Begriff angesehen und für die Lösung dieses Problems eingesetzt werden darf, welches ohnehin die Reinheit der Ethik zu begrenzen scheint.«⁷⁶

Existiert Freiheit in der Welt und wenn ja, wie ist das zu denken? lautet die Frage nach der Wirklichkeit der Sittlichkeit anders formuliert. Der »Mensch« ist für Cohen – wie für Kant – einerseits Naturwesen. Unter Naturwesen versteht Cohen jedoch etwas anderes als Kant. Und hier zeigt sich an unerwarteter Stelle eine weitreichende Konsequenz von Cohens Weigerung, von einem sinnlich Gegebenen auszugehen. So rekurriert er bei der Bestimmung des Naturwesens des Menschen nicht auf die mit Endlichkeit konnotierte Körperlichkeit des Menschen. Ebenso wie die Natur selbst nur als wissenschaftlich erzeugter Begriff »gegeben« sein kann – die Annahme einer unmittelbar gegebenen Substantialität lehnt Cohen kategorisch als Metaphysik ab –, ist auch der Mensch als Naturwesen nur vermittelt über die Wissenschaften »gegeben«. Dabei ist für die Bestimmung des Begriffs der Natur die durchgehende logische Kohärenz, das Erzeugtsein durch die Wissenschaften ausschlaggebend: »Die Natur besteht in dem Inbegriffe ihrer Gesetze, welche in der Logik ihre Grundlage haben«⁷⁷. Als Erzeugnis der Wissenschaften zeichnet sich die Natur, im Unterschied zu Ethik und Geschichte, aber gerade durch die Abwesenheit von Freiheit und Zufall aus. Als *Naturwesen* ist der Mensch in der Folge als das Erzeugnis der Wissenschaften zu betrachten, oder in Foucaults Worten, als Objekt und Subjekt – als der Effekt – des wissenschaftlichen Blickes.

Als Naturwesen ist der Mensch, wie es an anderer Stelle heißt, »Massen-Individuum« – das Objekt der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts so erfolg- und einflußreichen Wissenschaft der Statistik. »Dieser Gedanke,« so spitzt Cohen zu, »daß das Individuum ein Naturwesen sei, ist das *Prinzip der Statistik*«⁷⁸. Nun kehrt sich Cohen nicht prinzipiell gegen die Statistik und auch nicht gegen deren Einbindung in die Bevölkerungspolitik. Wogegen er sich jedoch wendet, ist die Reduzierung des Individuums auf einen statistischen Durchschnittswert. In dem

76 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 394.

77 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 464.

78 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 290.

Moment, in dem die Statistik Anspruch auf die Erfassung des ganzen Menschen erhebt, wird sie, wie Cohen festhält, zur »Theologie der neuen Zeit«⁷⁹. Der Mensch ist nicht nur »Naturwesen«, das heißt, er ist nicht nur das Objekt der Wissenschaften. Als Individuum ist er vielmehr auch und in erster Linie ein »Individuum der Geschichte«⁸⁰.

Als Naturwesen vermag der Mensch, wie das Faktum der Wissenschaft, so Cohen, beweise, »reine Erkenntnis zu erzeugen«. Die Frage, auf die es jetzt ankomme, laute jedoch, ob dieses Wesen auch »reines Wollen erzeugen« könne.⁸¹

Beide Fragen »Existiert der Mensch wirklich?« und »Ist das Reich dieses Menschen von dieser Welt?« nehmen, indem sie nach einer Wirklichkeit jenseits der wissenschaftlich verbürgten Realität fragen, Anstoß am Anspruch der Wissenschaften auf Alleinherrschaft über die Realität und damit zugleich an der diesem Anspruch zugrundeliegenden Gleichsetzung von Realität und Natur. Die Frage: »Ist der Mensch mehr als der Effekt des wissenschaftlichen Blickes?« zielt sowohl bei Cohen als auch bei Foucault auf die Endlichkeit des wissenschaftlichen Blicks selbst: auf die Endlichkeit des Denkens. Das ist im Falle Cohens um so bemerkenswerter, als er nicht nur durch Heideggers Davoser Verdikt⁸² bis in unsere Tage als Wissenschaftstheoretiker diskreditiert war, sondern sich als einer der wenigen seiner Zeit dem Bestreben, die Wissenschaften anstelle der Religionen und die darwinsche Evolutionslehre als wahre Weltanschauung zu etablieren, kritisch entgegengestellt hatte. Was, so fragt er, ist die Alternative, was, wenn der Sittlichkeit keine Wirklichkeit zugesprochen wird? Die Antwort lautet: Dann sieht man »eben nur Naturwesen in den Menschen und in den Völkern der Geschichte.«⁸³

Die Frage nach dem, was der Mensch darüber hinaus ist, ja ob er darüber hinaus überhaupt etwas ist, ergibt sich erst mit der Frage nach dem Subjekt des ethischen Problems. »Indessen«, so heißt es in der *Ethik des reinen Willens*, »bleibt der Begriff des Menschen auch so noch ein Problembegriff, der Gegenstand, als Subjekt des ethischen Problems.«⁸⁴

79 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 290.

80 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 290.

81 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 390.

82 Vgl. Heidegger, Martin: Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866. 1927. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 3. Hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt a.M. 1991, S. 307 u. 308 f. Zum Verhältnis von Heidegger zu Cohen vgl. auch: Adelman, Dieter: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*. Phil. Diss. Heidelberg 1968.

83 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 426.

84 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 390.

»Ist das Reich dieses Menschen von dieser Welt?« Das heißt die Frage nach dem »mehr« zu stellen, nach dem, was sich nicht denken läßt und doch das Denken voraussetzt. Für Cohen mündet sie in der Frage, ob der Mensch als denkendes Wesen auch reines Wollen erzeugen kann, ob er sich also selbst in seiner Freiheit und das heißt in seiner Endlichkeit schaffen kann. Damit stellt der Neukantianer die Frage nach dem Menschen in einer Radikalität, die ihn das Problem der Endlichkeit nicht am Naturwesen Mensch, sondern an der Erfahrung der Endlichkeit des Denkens, beim Versuch, die Freiheit oder den Willen zu denken, ansetzen läßt. Und genau hier trifft sich sein Ansatz mit jenem Foucaults.

Ich möchte, nicht um eine unzulässige Nähe oder Identität in den Intentionen oder Positionen Foucaults und Cohens zu behaupten, sondern nur um zu verdeutlichen, wie radikal Cohen das Problem zuspitzt, einen Satz von Foucault zitieren, der die Erfahrung der Endlichkeit, analog zu Cohen, im Denken ansiedelt und eben nicht in der Natur:

Aus diesem Grunde findet das transzendente Denken in seiner modernen Form den Punkt seiner Notwendigkeit nicht wie bei Kant in der Existenz einer Wissenschaft der Natur ..., sondern in der stummen, dennoch sprachbereiten und gewissermaßen insgeheim von einem virtuellen Diskurs durchlaufenen Existenz jenes Nicht-bekanntes, von dem aus der Mensch unaufhörlich zur Erkenntnis seiner selbst aufgerufen ist.⁸⁵

Anders heißt es bei Cohen: »Nicht was Gott sei, soll Gott mich lehren, sondern was der Mensch sei.«⁸⁶

4. Die Freiheit, die Sterblichkeit und der Wille zur Ewigkeit

Welchen Weg schlägt nun Cohen ein, um die Frage nach der Wirklichkeit der Sittlichkeit zu beantworten? Das Problem scheint unlösbar. Fängt die Sittlichkeit doch genau da an, wo die wissenschaftliche Erkenntnis an ihre Grenze stößt: bei der Frage nach der Freiheit. Wie aber soll die Freiheit verbürgt werden, wenn nicht durch die Vernunft? Nun hat Cohen, wie gezeigt, Kants Auslegung des reinen Willens als eines

85 Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 389 f.

86 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 403.

vernünftigen verworfen, weil nicht reine Vernunftwesen, sondern der Mensch der Träger der Sittlichkeit und der Mensch kein Engel sei. Anders als Engel sind Menschen bedürftige, körperliche und sterbliche Wesen. Sie haben Ängste, unvernünftige Wünsche, sie wissen um ihre Unvollkommenheit, und sie wissen um ihre Sterblichkeit. Sollen, wie Cohen fordert, die Menschen und nicht reine Vernunftwesen die Träger der Sittlichkeit sein, so gesellt sich zum Problem der Endlichkeit des Wissens und der Freiheit die Frage der Endlichkeit als Problem der Sterblichkeit des Menschen.

Cohen hat sich im Kapitel über *Die Freiheit des Willens* eingehend mit dem labilen Dreieck beschäftigt, in dem sich die Freiheit zwischen Todesgewißheit und Unsterblichkeitswunsch bewegt. Seine Ausführungen belegen nicht nur ein weiteres Mal die Brisanz der Frage nach der Existenz des Menschen, sondern bilden zugleich den Hintergrund, vor dem sich Cohens Auslegung des Ideals als »Sein der Zukunft« und in der Folge auch Benjamins Kritik daran besser darlegen lassen.

Das Besondere und Eigentümliche an Cohens Freiheitsbegriff besteht darin, daß er ihn auf die Anerkennung der Unvollkommenheit und der Fehlbarkeit menschlichen Handelns gründet. Autonomie meint in diesem Konzept nicht die Überwindung menschlicher Schwäche, sondern wird erzeugt in der Versöhnung mit ihr. Freiheit besteht für Cohen, um es in aller Kürze zu sagen, in der Möglichkeit, sich zu verändern. Das ist keineswegs so lapidar, wie es klingt. Denn dieser Begriff der Freiheit geht, wie ich im folgenden zeigen möchte, einher mit der ethischen Rehabilitierung der Schwachheit und der Sterblichkeit des menschlichen Daseins. Die Anerkennung der Endlichkeit ist freilich, wie Cohen betont, zugleich das Schwierigste und der Anlaß für das größte Leiden:

Das ist die natürlichste Frage des Menschen, sein natürlichstes Leiden, daß sein Dasein ein Ende nimmt. Er ist der lauteste Zeuge gegen seine Freiheit.⁸⁷

Wieso sich Freiheit – gerade weil der Tod als ihr lautester Gegenzeuge auftritt – dennoch allein in der *Anerkennung* der Sterblichkeit bewähren kann, legt Cohen in einer *demonstratio per negationem* dar. Er zeigt mit anderen Worten, daß jene Versuche, Freiheit durch Negierung der Endlichkeit zu realisieren, in Unfreiheit enden.

Paradigmatisch führt Cohen seine Beweisführung an der christlichen Lehre von der Erbsünde und der Lehre von der Erlösung vor. Beiden liege die Verwerfung des menschlichen Daseins zugrunde.

⁸⁷ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 305.

Während die Lehre von der Erbsünde den Menschen für wesentlich verdorben erklärt, beruht die Lehre von der Erlösung auf einem Begriff des menschlichen Daseins, der dieses in erster Linie als Leiden versteht. Zugleich bedingen beide einander. Die Erlösung fordere, so Cohen, die Sünde und die Schuld »und zwar die Erbsünde, welche die Freiheit ausschließt.«⁸⁸ Zuspitzend faßt er zusammen:

Die christliche Gotteslehre ist in ihrem spezifischen Grunde *Erlösungslehre*. Der Begriff des Menschen bedeutet ihr den Begriff der *Sünde*.⁸⁹

Nun widerstrebt, so wie die Erbsünde, auch die Lehre der Erlösung dem Gedanken der Freiheit. Und zwar nicht nur, weil die Erlösung durch die Selbstopferung des »Gottmenschen« den Menschen von außen zukomme, sie also nicht in einem Akt der Autonomie erreicht werde. Origineller und weitreichender ist der zweite Einwand, den Cohen zu bedenken gibt: daß nämlich mit der Erlösung von der Erbsünde, von Schuld und Leid und Schwachheit, mithin von der Sterblichkeit, der Mensch zugleich von sich selbst erlöst werde:

In dem Streben nach Vergottung, nach Erlösung von Schuld und Leiden ist es im Grunde nichts Anderes als die Erlösung vom Menschen selbst, welche das Ziel bildet. Die Vergottung ist nur ein Ausdruck für dieses Ziel, der positiv scheint.⁹⁰

Wo der Mensch aber von sich selbst erlöst ist, ist auch die Frage nach der Freiheit müßig. So erweist sich, daß mit der Negierung der Endlichkeit auch die Möglichkeit der Freiheit negiert ist. Freiheit setzt die

⁸⁸ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 287.

⁸⁹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 287. Die christliche Lehre der Erbsünde geht auf Augustinus zurück und wurde auf dem Konzil von Carthago 418 n. Chr. kanonisiert. Mit dem von Cohen erwähnten Widerspruch sah sich, worauf Schulte hinweist, bereits Augustin konfrontiert: »Juristisch betrachtet ... gerät Augustin in einen Widerspruch. Für die Zurechenbarkeit jeder einzelnen Sünde vor Gott braucht er prinzipiell die Willensfreiheit des Menschen. Zugleich aber macht er gegen die bei wirklich bestehender Willensfreiheit stets mögliche, von den Pelagianern anvisierte Selbstverbesserung des Menschen die Realerfahrung der Insuffizienz des Willens vor dem göttlichen Gebot geltend: das *non posse non peccare*. Der Mensch kann nicht nicht sündigen. Und doch soll die Sünde zurechenbar sein.« (Schulte: *radikal böse*, S. 94) Die »Realerfahrung der Insuffizienz des Willens« entspringt der paulinischen Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Die augustinische Lehre der Erbsünde steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der paulinischen Lehre der Erlösung: »Gegen die pelagianische Annahme einer möglichen Selbstbesserung des einzelnen Menschen aus eigener Kraft mußte das *peccatum originale* im Interesse der paulinisch formierten Christologie Augustins radikalisiert werden.« (S. 94)

⁹⁰ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 307.

Existenz des Menschen, damit aber die Annahme und die Anerkennung der Fehlbarkeit und der Schwäche der Menschen voraus. Sie ist sowohl mit der Verwerfung der menschlichen Schwäche als auch der Deutung der Endlichkeit als Ursprung des Bösen unvereinbar.

Freiheit ist für Cohen wesentlich Selbstverantwortung.⁹¹ Verbindet man nun Selbstverantwortung mit der These, daß Freiheit gekoppelt ist an die Anerkennung der Fehlbarkeit, dann heißt Freiheit: die Annahme der eigenen Fehlbarkeit, der Sterblichkeit und der Schwäche der menschlichen Natur. »So wird die Sünde«, heißt es bereits in der *Ethik des reinen Willens* in Abhebung gegen die Erbsündenlehre, »als menschliche Schwachheit erkannt und deklariert.«⁹²

Ausgeführt hat Cohen die Genealogie des selbstverantwortlichen Individuums in seinem Spätwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Ausführlich behandelt er dort, wie bei Ezechiel der Mensch durch die Erkenntnis der Sünde und das Bekenntnis der menschlichen Schwäche zum selbstverantwortlichen Individuum wird. Angelegt ist diese Deutung Ezechiels als Emanzipation aus der mythischen Verstrickung in die Schuld der Väter und als Wende vom schicksalsabhängigen, mythischen zum selbstverantwortlichen, ethischen Handeln jedoch schon in der *Nächstenliebe im Talmud* aus dem Jahr 1888. In dieser Schrift hat Cohen auch seine These vom universalen ethischen Wert der jüdischen Religion vorbereitet.⁹³

1888 war Cohen vom Marburger Landgericht zum Sachverständigen im ersten Antisemitismusprozeß Deutschlands berufen worden.⁹⁴ Gegenstand der Gerichtsverhandlung, die großes öffentliches Aufsehen erregte, war die Behauptung des Marburger Volksschullehrers Ferdinand Fenner, der Talmud beschränke die Geltung des Gesetzes auf die jüdische Gemeinde und erlaube den Juden, die Nichtjuden zu bestehen und zu betrügen.⁹⁵ Gegen diese Behauptung hatte der Vorsteher der

Jüdischen Gemeinde einen Strafantrag gestellt, woraufhin die Staatsanwaltschaft Klage wegen Beschimpfung der jüdischen Religions-Gesellschaft erhoben hatte. Neben Cohen, der die Sittlichkeit und Konformität der jüdischen Gesetze mit den staatlichen Gesetzen nachweisen sollte, berief der Gerichtshof den angesehenen Orientalisten, Philosophen und fanatischen Antisemiten Paul de Lagarde als Sachverständigen der Gegenseite.⁹⁶

Cohen nahm diese Aufgabe, für die er als Staatsbürger, Wissenschaftler und als Jude ernannt worden war, zum Anlaß, um das Verhältnis von staatlichem und religiösem Gesetz, von Ethik, Judentum und Staat insgesamt zu überdenken. Sein wissenschaftliches Gutachten »Die Nächstenliebe im Talmud« stellt deshalb nicht nur eine Verteidigungsschrift des Judentums gegen antisemitische Verunglimpfungen dar. Cohen benutzte vielmehr die Gelegenheit, um die allgemein herrschende Ansicht, daß sich Jüdischsein und Angehörigkeit zum deutschen Staat ausschlossen, sowohl gegen diese Meinung selbst als auch gegen ein Staatsrecht zu wenden, das die mit der Staatsangehörigkeit verbundenen Rechte von der Glaubenszugehörigkeit abhängig mache. Damit verstoße es, so Cohen, offensichtlich gegen die Trennung von Staat und Glauben. Nun geht er noch einen bedeutenden Schritt weiter, indem er nicht nur die Konformität der jüdischen Religion mit der Idee des Rechtsstaats aufzeigt, sondern in seiner Deutung der Nächstenliebe des Talmud jene Argumente zur Anwendung bringt, die ihm in der Folge zur Begründung der ethischen Universalität der jüdischen Religion dienen werden. Er nimmt die Frage zum Ausgangspunkt, die er als Sachverständiger beantworten sollte, ob nämlich der Talmud die Geltung des Gesetzes auf Angehörige der jüdischen Gemeinde eingrenze. Seine Antwort beschränkt sich nicht darauf, die Frage zu verneinen. Er weitet sie zu einer Auslegung der noachidischen Gebote aus, in der die Diskriminierungen, der jüdische

91 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 380.

92 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 366.

93 Vgl. Zank, Michael: Hermann Cohen und die rabbinische Literatur. In: *Herman Cohen's Philosophy of Religion*, S. 276.

94 Vgl. Sieg, Ulrich: »Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not: Ehrfurcht vor der Wahrheit.« Hermann Cohens Gutachten im Marburger Antisemitismusprozeß 1888. In: *Philosophisches Denken – Politisches Wirken*, S. 222–250.

95 Wörtlich sagte Fenner in seiner Wahlkampfreden für die von Otto Böckel gegründete antisemitische »Deutsche Reformpartei Marburg« vom 5.12.1886: »Über die Meinung es gäbe auch ehrliche Juden, denke ich folgendermaßen. Die Meisten von Ihnen werden anerkennen, daß die Juden den Talmud als ihr Gesetz gelten lassen und daß in

dem Talmud geschrieben steht: »Das Gesetz Moses gilt nur von einem Juden zum andern, auf den Gojim hat es keinen Bezug! Den dürfen sie bestehen, betrügen usw. Nun geben Sie acht! Ein guter Jude thut, was der Talmud ihm sagt; dann ist er in unseren Augen ein Schuft; thut er es aber nicht, dann ist er in den Augen der Juden ein Schuft; ein Schuft aber ist er auf alle Fälle!« Protokoll der Rede Fenners vom 5.12.1886. Zit. in: Sieg: »Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not«, S. 240.

96 Zu Lagardes Konzept einer Nationalreligion und seiner Rolle in dem Prozeß vgl. Palmer, Gesine: *The Sweet Reasonableness of the Philosophic Teacher against the Prophesies of the Praeceptor Germaniae. A Case-Study on Hermann Cohen's and Paul de Lagarde's Expertises on the Talmud, occasioned by the Fenner-Trial in Marburg 1888*. Unveröffentl. Vortragsmanuskript.

Bürger im deutschen Staat ausgesetzt sind, in zweifacher Weise gegen diesen Staat selbst sprechen. In Cohens Lesart gebietet die Nächstenliebe im Talmud zugleich die Fremdenliebe und verankert diese Fremdenliebe in einem Staatsbürgerkonzept, das dem Andersgläubigen alle staatsbürgerlichen Rechte zuerkennt, ohne von ihm eine Bekehrung zur Staatsreligion zu verlangen. Damit widerlegt er nicht nur das alte antisemitische Vorurteil, das Judentum kenne das Gebot der Nächstenliebe nicht, sondern legt zugleich die Schlußfolgerung nahe, daß die Nächstenliebe im Talmud, gerade weil sie die Fremdenliebe gebietet und diese Fremdenliebe gesetzlich absichere, die ethische Überlegenheit der jüdischen Religion gegenüber der geltenden Staatsreligion anzeige, in der es eine Einrichtung wie die noachidischen Gesetze nicht gibt.⁹⁷

Die noachidischen Gebote beziehen sich auf die im jüdischen Staat Andersgläubigen bzw. den »Beisaß-Fremdling«. Sie bilden in Ergänzung zur mosaischen Tora, die nur für das jüdische Volk gilt, die sogenannte »Tora für die Völker«. Nun interpretiert Cohen diese Einrichtung des Noachiden als »staatsrechtliche Institution«. Sie sei Teil eines Staatsbürgerschaftskonzepts, das dem Fremdling alle staatsbürgerlichen Rechte zugestehe, ohne von ihm zu verlangen, daß er seinen religiösen Glauben bzw. sein Anderssein ablege. Denn zu den sechs Verboten und dem einen Gebot⁹⁸ der noachidischen Gebote gehört nicht die Verpflichtung, an den jüdischen Gott zu glauben. Cohen schließt daraus: »Der Noachide ist also nicht ein Gläubiger und dennoch Staatsbürger.«⁹⁹ Um die Spitze zu verstehen, die Cohen in dieser Formulierung gegen den deutschen Nationalstaat richtet, muß man sich nur den Anlaß des Prozesses und die faktische Situation der jüdischen Bürger vor Augen halten, die, um die vollen staatsbürgerlichen Rechte zu genießen, seit

97 In einer subtilen Lektüre hat Gesine Palmer gezeigt, daß bereits John Toland in seiner Theorie des Judenchristentums auf die noachidischen Gebote als »Quintessenz des Naturrechtes« zurückgreift und auf ihnen sein Konzept einer Staatsreligion errichtet. Palmer, Gesine: *Ein Freispruch für Paulus. John Tolands Theorie des Judenchristentums*. Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte Bd. 7. Hg. v. Osten-Sacken, Peter. Berlin 1996, bes. S. 86 ff. u. S. 140 ff.

98 Die sechs Verbote beziehen sich auf: 1. Gotteslästerung; 2. Götzendienst; 3. Blutschande; 4. Mord; 5. Raub; 6. den Genuß eines Gliedes von einem lebendigen Wesen. Das Gebot betrifft die Einsetzung von Gerichten. Zu den verschiedenen Versionen der noachidischen Gesetze und deren Deutungen vgl. Müller, Klaus: *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*. Berlin, 1994,²1998. insb. IV: Die noachidischen Grundsätze und ihre Einzelbestimmungen, S. 87-133. Vgl. Kap. III.6.a, S. 362.

99 Cohen: Die Nächstenliebe im Talmud. In: *Jüdische Schriften*. Bd. 1, S. 159.

dem Erstarken des Antisemitismus in den achtziger Jahren wieder um so mehr gezwungen waren, zu bekennen oder zu konvertieren.¹⁰⁰ An der Institution des Noachiden wird nach Cohen deutlich, daß die Trennung von Staat und Glauben erst vollzogen ist, wenn der Glaube an die Nation nicht mehr in einem Widerspruch zum religiösen Bekenntnis stehe. So heißt es in seinem Gutachten:

Der positive Anschluß an die Glaubensgemeinschaft galt (im Talmud, d.V.) nicht als notwendig für die staatsbürgerliche Gemeinschaft. Die Institution der Noachiden beruht somit, so auffällig es scheint innerhalb theokratischer Grundverhältnisse, auf dem Gedanken der Trennung des Staates von dem Glauben. Der Noachide war nicht gläubig und dennoch als sittlicher Mensch anerkannt.¹⁰¹

Cohen zieht daraus den überraschenden Schluß, daß die wahrhafte Trennung von Staat und Glauben, auf dem die Idee des säkularen Staates beruht, im Konzept des Nationalstaates nicht eingelöst werde. Der Zusammenfall von Staat und Nation verlange eine Gläubigkeit an den Nationalstaat, die im Widerspruch stehe zur behaupteten Trennung von Glauben und Staat. Ablesbar wird dieser Widerspruch in der Diskriminierung jener Staatsangehörigen, die einer anderen Nationalität, heute würden wir sagen, einer anderen kulturellen Identität angehörten. Anders als der Nationalstaat, so räumt er ein, biete die theokratische Verfassung des jüdischen Staates die Grundlage für die wahrhafte Realisierung des auf der Trennung von Staat und Glauben beruhenden Rechtsstaates – und zwar auf dem Boden der Institution des Noachiden. Denn der Noachide erweist, wie er in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* schreiben wird, den wahren Sinn der theokratischen Verfassung: »daß sie nicht sowohl auf der Einheit von Staat und Religion, sondern auf der von Staat und Sittlichkeit beruhe.«¹⁰² Diese Sittlichkeit bewährt sich in der Frage, welche Rechte der Staat den Fremden, den Angehörigen einer anderen Religion oder Nationalität zu gewähren imstande ist.

Daß das Christentum im Gegensatz zur jüdischen Tradition eine zum Noachiden analoge Institution nicht kennt, beeinträchtigt, so ist aus Cohens Kommentar zu schließen, sowohl dessen universalethische

100 So beginnt Cohen seine Entgegnung auf Treitschkes Artikel »Unsere Aussichten«, mit dem Treitschke 1879 den Berliner Antisemitismusstreit ausgelöst hatte, mit dem Satz: »Es ist also doch wieder dahin gekommen, daß wir bekennen müssen.« (Cohen: Ein Bekenntnis in der Judenfrage. In: *Jüdische Schriften* Bd. 2, S. 73).

101 Cohen: Die Nächstenliebe im Talmud, S. 159 f.

102 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 143.

Bedeutung als auch dessen Eignung als Staatsreligion. Den Missionarismus staatlich verankert zu haben, kreidete Cohen dem Christentum bereits in seinem Aufsatz »Heinrich Heine und das Judentum« (1867) an. Dort kommentierte er den Übertritt Heines zum Christentum mit folgenden Worten:

Es ist in der Tat vielleicht einer der größten Mängel des *historischen, des politischen* Christentums, daß es durch den Ausschluß Andersgläubiger von dem Mitwirken am Staate den Übertritt erzwungen hat.¹⁰³

Im Bestreben, das Judentum nicht nur gegen die antisemitischen Anwürfe zu verteidigen, sondern dessen Übereinstimmung mit den Grundsätzen einer universalen Ethik nachzuweisen, zitiert Cohen neben den noachidischen Gesetzen die Propheten. Bereits in diesem frühen Text führt er Ezechiel an, um die Überwindung des mythischen Schicksalsglaubens und die Entstehung der Autonomie im Alten Testament zu verankern. Bei Ezechiel sei an die Stelle des Prinzips der vererbaren Schuld und der Vergeltung die persönliche Verantwortung des Individuums getreten.¹⁰⁴ Als Beleg führt Cohen Ezechiel (18, 2-4)¹⁰⁵ an, jene Stelle, die ihm auch in der dreißig Jahre später entstandenen *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* als Anknüpfungspunkt für die Erzeugung des sich als Ich ansprechenden Individuums dienen sollte.¹⁰⁶ Sie lautet:

Das Wort des Herrn erging an mich: Wie kommt ihr dazu, im Land Israel das Sprichwort zu gebrauchen: Die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf? So wahr ich lebe – Spruch Gottes, des Herrn –, keiner von euch in Israel soll mehr dieses Sprichwort gebrauchen. Alle Menschenleben sind mein Eigentum, das Leben des Vaters ebenso wie das Leben des Sohnes, sie gehören mir. Nur wer sündigt, soll sterben.

103 Cohen: Heinrich Heine und das Judentum. In: *Jüdische Schriften*. Bd 2, S. 41. – Der Prozeß endete mit einem Kompromiß. Der Angeklagte wurde zu zwei Wochen Gefängnis und zur Übernahme der Prozeßkosten verurteilt. Die Gutachten spielten, wie die Urteilsbegründung zeigte und was zur Enttäuschung Cohens beitrug, für die Urteilsfindung keine Rolle. So blieb die Schrift in ihrer Intention weitgehend unverstanden und wirkungslos.

104 Cohen: Die Nächstenliebe im Talmud, S. 157 f.

105 Alle Stellen aus der Bibel sind zitiert nach: *Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*. Deutsch hg. v. Deissler, Alfons u. Vögtle, Anton in Verb. m. Nützel, Johannes M. Stuttgart 1980. Freiburg, Basel, Wien 61985.

106 Zum Verhältnis der Idee der Versöhnung und der Umkehr in Cohens Systemphilosophie zum rabbinischen Begriff der *Teschuvah* vgl. Zank, Michael: Hermann Cohen und die rabbinische Literatur, S. 281 ff.

Die Söhne sollen nicht mehr büßen für die Schuld ihrer Väter, denn es ist die einzelne Seele, die sündigt. Für Cohen kommt darin nicht nur der Bruch mit der Sippenhaft, mit dem Schicksalsglauben und dem Vergeltungsprinzip zum Ausdruck. Ezechiels Verwerfung der Erbschuld bezeichnet für ihn zugleich jenes Moment der Wende, in dem aus dem Vernunftwesen der sittliche Mensch – das sich als Ich ansprechende Individuum – hervorgeht. Das Individuum entsteht, so Cohen, mit der Erkenntnis der Sünde. Die Erkenntnis der Sünde besteht in der Einsicht, daß die Sünde nicht Schicksal, also weder *Erbsünde* noch ein allgemeines, radikal Böses ist, sondern eigenes, persönliches Verfehlen. Diese Einsicht wiederum beruht auf der Erfahrung, daß der Mensch ein mit Freiheit begabtes Individuum ist. Nun erfährt der Mensch diese Freiheit, durch die er zum Individuum wird – und eben darin unterscheidet sich Cohens Freiheitsbegriff von Kants Zusammenführung von Freiheit und Vernunft –, in der Befähigung und Möglichkeit der Selbstverwandlung: »Diese Möglichkeit der Selbstverwandlung«, so faßt er zusammen, »macht das Individuum zum Ich.«¹⁰⁷

Cohen löst die Sünde vom Fleisch und dessen Begierden. Der Körper ist in seiner Schwachheit und Abhängigkeit nicht mehr die Quelle der Sünde und des Bösen. Die Schwachheit erfährt eine radikale Umdeutung. Der Wandel, im christlichen Kontext Zeichen für Vergänglichkeit, Tod, Naturverfallenheit und die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, wird hier als Vollzug von Freiheit und Selbstverantwortung verstanden.

Um sich verändern zu können, darf freilich, wer sündigt, für sein Vergehen nicht sterben müssen, wie es bei Ezechiel in der Eingangspassage noch heißt. Und tatsächlich korrigiert sich der Prophet im Fortgang des Textes, indem dem Schuldigen die Möglichkeit zur *Umkehr* eingeräumt wird. (Ezechiel, 18, 21-23):

Wenn der Schuldige sich von allen Sünden, die er getan hat, abwendet, auf alle meine Gesetze achtet und nach Recht und Gerechtigkeit handelt, dann wird er bestimmt am Leben bleiben und nicht sterben. Keines der Vergehen, deren er sich schuldig gemacht hat, wird ihm angerechnet. Wegen seiner Gerechtigkeit wird er am Leben bleiben. Habe ich etwa Gefallen am Tod des Schuldigen – Spruch Gottes, des Herrn und nicht vielmehr daran, daß er seine bösen Wege verläßt und so am Leben bleibt?

Cohen zitiert diese Stelle als Beleg dafür, daß mit der Genese des Individuums nicht nur die Korrespondenz von Sünde und Strafe außer

107 Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, S. 224 f.

Kraft gesetzt wird und an ihrer Stelle die Möglichkeit zur Umkehr und mit ihr die Freiheit als Vollzug der Selbstveränderung erscheint. Vielmehr gehe aus Ezechiels Sätzen hervor, daß sich mit der Ichwerdung des Menschen auch das »Wesen Gottes« verändert habe. Gott will nun nicht mehr die Strafe, »sondern er hat Wohlgefallen an der Umkehr des Sünders von seinem Wandel und demgemäß an seinem Leben, an seinem neuen Leben.«¹⁰⁸

Die Wesensveränderung Gottes ist Folge und Ausdruck eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, das mit der Ichwerdung des Menschen einhergeht. Zum »Ich« wird der Mensch, wenn er die Verantwortung für sich und seine Taten übernimmt, das heißt wenn er frei ist. Frei kann er aber, so Cohen, nur sein, wenn er die Möglichkeit zur Selbstveränderung hat. Die neue Aufgabe Gottes besteht darin, für diese Freiheit zu bürgen. Und das heißt: die *Umkehr* zu ermöglichen. Denn die Umkehr ist die Voraussetzung dafür, daß das Individuum ein anderer und eine andere werden kann und nicht festgelegt wird auf ein Bild. Wie aber garantiert Gott diese Freiheit? Indem er dem Menschen die Möglichkeit zur Versöhnung mit der eigenen Schwäche gibt. Die Rede vom erlösenden Gott beschränkt sich in Cohens Denken der Autonomie, wie Helmut Holzhey schreibt, »auf die »persönliche Bürgschaft« für die Erhaltung und Wiedererlangung individueller Sittlichkeit.«¹⁰⁹

Gott ist vom strafenden zum liebenden Gott geworden. Anders als der christliche Gott beweist der versöhnende Gott der jüdischen Bibel seine Liebe jedoch nicht dadurch, daß er sich für die Menschen opfert, um sie zu erlösen, sondern indem er die Menschen in die Freiheit entläßt – indem er sie leben läßt. Nun ist dieses von Gott affirmierte Leben unmittelbar verbunden mit der Fähigkeit zur Selbstverwandlung. Selbstveränderung aber ist nur möglich in der Zeit. Dementsprechend ist die Erfahrung der Freiheit ausschließlich jenen vergönnt, die sich weder ans Ende der Zeit noch an einen Ort außerhalb der Zeit imaginieren, sondern die *in* der Zeit leben: den Sterblichen.

Autonomie – darauf läuft Cohens Deutung des Freiheitsbegriffes hinaus – steht also nicht in einem Gegensatz zur Zeitlichkeit; sie ist Vollzug der Zeitlichkeit.

108 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 225.

109 Holzhey: *Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen*, S. 93.

Cohens Verbindung von menschlicher Schwäche, Freiheit und Erkenntniskritik könnte im Kontext von Kierkegaards Kritik des absoluten Idealismus als Versuch gedeutet werden, der Erfahrung der Endlichkeit einen Ort zu geben. Doch wie anders tritt die menschliche Schwäche bei Kierkegaard auf! Ein Vergleich mit diesem zeigt zuvorderst, wie unterschiedlich die Endlichkeit der menschlichen Existenz erfahren wird und wie sehr diese Formen der Erfahrung geprägt sind durch die Traditionen, auf die sich der jüdische Philosoph einerseits und der christliche Theologe andererseits beziehen. Die menschliche Schwäche ist für Kierkegaard, wie er in seinen Schriften wiederholt betont und in *Der Begriff Angst* ausführlich behandelt hat, verbunden mit Schuld, ein Synonym für die Erbsünde. Sie pflanzt sich in der Aufspaltung von Sexualität, Sinnlichkeit und Geist – im buchstäblichen Sinne – von Generation zu Generation fort. Zwar will auch Kierkegaard nicht die Sinnlichkeit zum Ursprung der Sünde erklären, doch sieht er die Verbindung von Sünde und Sinnlichkeit mit der Existenz der Erbsünde gesetzt.¹¹⁰ Daraus schließt er:

Die Sündigkeit ist also nicht Sinnlichkeit, keineswegs, aber ohne Sünde keine Geschlechtlichkeit und ohne Geschlechtlichkeit keine Geschichte. Ein vollkommener Geist hat weder das Eine noch das Andere, weshalb denn auch die geschlechtliche Unterscheidung mit der Auferstehung aufgehoben ist, und weshalb auch kein Engel Geschichte hat.¹¹¹

Als sündig kann die Sinnlichkeit freilich nur dann erscheinen, wenn sie nicht als Ausdruck des Lebens, sondern unter dem Zeichen der Vergänglichkeit gedeutet wird und darin zum Zeichen des Todes mutiert.¹¹² Die Konsequenz ist, daß die Endlichkeit selbst als Sünde erfahren wird.

110 Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 77.

111 Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 47.

112 In seiner Untersuchung über sexuelle Entsagung und Askese im frühen Christentum faßt Brown zusammen: »Für viele Griechen und Römer der Antike war schon allein ihr Bedürfnis, mit Frauen zu schlafen, um Nachkommen zu erlangen, eine düstere Mahnung an Vergänglichkeit und Grab. Doch die neue Denkweise, die im 2. Jahrhundert in christlichen Kreisen aufkam, verschob den Schwerpunkt des Denkens über die Natur menschlicher Schwachheit vom Tod auf die Sexualität. Denn sexuelle Begierde wurde nicht mehr als freundliches Mittel gegen den Tod dargestellt. Einige christliche Denker stellten sie als erste Ursache des Todes hin. Andere sahen sie weniger drastisch als die erste, eklatanteste Manifestation dessen, daß Adam und Eva ihre Unsterblichkeit verloren hatten, die ihnen mit dem Erfülltsein vom Geiste Gottes zuteil geworden war.« Vgl. Brown, Peter: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*. Engl. 1988. Übers. v. Pfeiffer, Martin. München 1994, S. 101.

Genau diese Schlußfolgerung, die Cohen zum Zielpunkt seiner Kritik am christlichen Erlösungsbegriff wird, zieht Kierkegaard:

In dem Augenblick, da die Sünde gesetzt ist, ist die Zeitlichkeit Sündigkeit. Wir sagen nicht, daß die Zeitlichkeit Sündigkeit sei, ebenso wenig wie daß die Sinnlichkeit Sündigkeit sei, sondern indem die Sünde gesetzt ist, bedeutet die Zeitlichkeit Sündigkeit.¹¹³

Aus der Bestimmung der Zeitlichkeit als Sündigkeit folgt, wie Kierkegaard in einer Fußnote anmerkt, daß der Tod als Strafe aufgefaßt werden muß.¹¹⁴ In geradezu entgegengesetzter Richtung zu Cohen bezieht sich Kierkegaard auf das Alte Testament, um die christliche Lehre der Erbsünde im Prinzip der vererbten Schuld zu verankern:

Was die Schrift lehrt, daß Gott die Missetat der Väter an den Kindern heimsuche bis ins dritte und vierte Glied, das verkündet das Leben wahrlich mit lauter Stimme. Von dem Entsetzlichen sich frei reden wollen mit der Erklärung, jene Aussage sei eine jüdische Lehre, hilft zu nichts. Das Christentum hat niemals jedem einzelnen Individuum das Vorrecht zuerkannt, im äußerlichen Sinne von vorne anfangen zu dürfen.¹¹⁵

Kierkegaard führt das Leben selbst als Zeuge für die Gültigkeit der »entsetzlichen« Wahrheit der Erbsünde und seiner Deutung an. Dagegen liegt für Cohen die Wahrheit, die Ezechiel zum Vorschein bringt, darin, daß die Notwendigkeit des Schuldzusammenhangs bestritten und die Entflechtung von vererbter Schuld und menschlicher Schwäche als Möglichkeitsbedingung von Freiheit und Autonomie erkannt wird. Besteht für Cohen die Wahrheit des Judentums in der Überwindung des Rachegottes und in der Überwindung des Schicksalsglaubens, so für Kierkegaard die Wahrheit des Christentums darin, daß es von dem »Entsetzlichen«, dem durch die Erbsünde gestifteten Schuldzusammenhang des Lebens nicht freiredet, sondern durch die Steigerung der Verzweiflung zur Wahrheit des Glaubens führt. Freiheit ist Wahrheit, so Kierkegaard, und Wahrheit ist Glaube, den er mit Hegel als »innere Gewißheit« definiert, »welche die Unendlichkeit vorwegnimmt«¹¹⁶. Für Cohen dagegen ist Freiheit nicht Wahrheit, sondern Vollzug der Selbstveränderung. Es sind zwei verschiedene Antworten auf die Frage, was menschliche Freiheit bedeutet und wie ihre Existenz verbürgt werden kann.

113 Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 94 f.

114 Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 94.

115 Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 73.

116 Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 163.

Cohen bezog sich weder direkt noch indirekt auf Kierkegaard. Um so bedeutsamer war die Rezeption von dessen Werk für Benjamins Generation. Auch Benjamin las Kierkegaard und war tief beeindruckt von der schonungslosen Selbstanalyse, die Kierkegaard mit seiner Kritik des Idealismus verband. Kierkegaard galt den säkular erzogenen Jugendlichen als Bruder im Geiste. Seine Skepsis gegenüber dem System, sein Außenseitertum, die fulminante Schilderung der Verzweiflung und der Angst als jener beiden Erfahrungen, die die Moderne den wahrhaft Suchenden bereithält, der Einsatz seiner Person und seine fanatische Ehrlichkeit sprachen ihnen aus dem Herzen. So bezeichnete etwa Scholem Kierkegaard in seinem Tagebuch als »Juden«, der große dänische Schriftsteller erschien ihm als »Mittler zwischen Gott und Israel«¹¹⁷. Im Gegensatz zu der identifikatorischen Begeisterung Scholems enthalten Benjamins Kommentare jedoch schon sehr früh einen skeptischen Unterton. Diese verhaltene Skepsis wandelte sich später in eine dezidiert kritische Position, die in ihren Hauptzügen jener von Cohen sehr nahe ist. So zielt Benjamins Kritik auf die kierkegaardsche Universalisierung von Verzweiflung und Angst und die darin gründende Verbindung von Sexualität und Sünde. Dabei spricht Benjamin Kierkegaards Selbstanalysen nicht den Erfahrungsgehalt ab, der Dissens bezieht sich vielmehr auf ihren Wahrheitsgehalt. Verkündet für Kierkegaard das Leben selbst, daß Endlichkeit bedeute, in einem unentrinnbaren Schuldzusammenhang gefangen zu sein, so kommt für Benjamin darin gerade nicht die Wahrheit, sondern das Weiterleben mythischer Lebensformen zum Ausdruck. Dezidiert bezieht sich Benjamin in seiner Kritik auf den jüdischen Standpunkt, von dem aus nicht das Leben und nicht die Sexualität, sondern allein der handelnde Mensch schuldig werden könne.¹¹⁸ Dabei entspricht Benjamins Verständnis des »Jüdischen« in seinen Hauptzügen: dem Gegensatz zum Mythos, der Entflechtung von Endlichkeit und Schuld

117 Wie weit die Begeisterung für Kierkegaard ging, zeigen eindrücklich die Tagebücher des jungen Scholem. Im November 1914 notierte er, Kierkegaard sei »ein Gottsucher«, er »ist der Tod des Rationalismus« (*Tagebücher*, 1. Halbband 1913–1917, S. 41). Im Mai 1915 bezeichnet er ihn nach der Lektüre von *Der Augenblick* voller Euphorie als Juden (S. 108), und noch ein halbes Jahr später vergleicht er ihn mit dem »Palast, der aus dem Gestein des Talmud errichtet worden ist. Man sammelte die Steine des Trümmerfeldes und baute daraus Kierkegaard. Deshalb ist er so groß. Er ist der Mittler zwischen Gott und Israel, der der Talmud nicht geworden ist.« (S. 224) Erst Ende 1916 setzte bei Scholem eine selbstkritische Distanzierung von der Identifizierung Kierkegaards mit dem Wesen des Jüdischen ein. (S. 411)

118 GS VI, S. 56.

und in der ethischen Orientierung an einem Begriff der Gerechtigkeit, in dessen Mittelpunkt Handeln und nicht Glauben steht, jener Gestalt, die Cohen dem Judentum in der Verbindung mit der Kritischen Philosophie gegeben hat.¹¹⁹

Cohen hat, wenn er von Umkehr und von Selbstveränderung spricht, die Abkehr des Sünders von der Sünde im Sinn. Wahrhaft frei ist der Gerechte, der sich an die Gesetze hält, und nicht der Sünder. Doch besitzt der Gerechte auch die Freiheit, eine Sünde zu begehen. Wieder im Anschluß an Ezechiel betont Cohen, daß auch der Gerechte nicht darauf festgelegt werden dürfe, gerecht zu sein: »Und wie es keinen unveränderlichen Charakter für den Bösen gibt, so auch nicht für den Gerechten.«¹²⁰ Niemand, auch nicht der Gerechte, darf auf ein Bild, auf eine Identität, auf einen Charakter festgelegt werden. Die Integrität des Individuums ist unantastbar. Seine Würde liegt in seinem Recht auf Selbstveränderung. Für Cohens Begriff der Freiheit ist entscheidend, daß das Recht zur Selbstverwandlung Priorität vor dem gesetzten Recht genießt. Es ist diese Deutung, die Cohen dem Bilderverbot gibt, in dem – und darin gipfelt seine Auslegung der Halacha – das Gesetz seine Grundlegung findet: Man soll sich kein Bild machen

119 Ebenso wie Scholem sah Benjamin in Kierkegaards Schriften in der ersten Begeisterung das Moralische selbst verwirklicht. »Wenn ein paar Seiten im Kant mich ermüdet hatten,« schreibt er im April 1913 an Carla Seligson, »flüchtete ich zu Kierkegaard. Sie wissen wohl, daß er auf dem Boden der christlichen Ethik (oder wenn Sie wollen der jüdischen) so rücksichtslos und Heroisches fordert wie Nietzsche auf anderm Boden und daß er psychologisch so vernichtend analysiert wie er.« (*Gesammelte Briefe* I, S. 92) Ein distanzierterer Ton ist aus dem Kommentar herauszuhören, den er drei Monate später über den *Begriff Angst* vermittelt: »Besonders im 2. Teil wird es sehr schwer und dialektisch – wo ich denn auch abbrechen mußte. Ich glaube in wenigen Büchern kommt so hohe Kunst im Darstellen und in der Gesamtanschauung als Nebenprodukt zum Vorschein wie bei Kierkegaard. Er hat wohl einen melancholischen Zyniker in sich im Leben gewaltig bezwungen, um dieses »Entweder-Oder« – vor allem das »Tagebuch eines Führers« zu schreiben« (S.148). In einem Brief aus der gleichen Zeit heißt es: »Kierkegaard: der Begriff der Angst. Wieder gewahre ich, wie bei »Entweder-Oders«, die unbegreifliche Mischung von Verachtung und Gleichstimmigkeit, die diese Werke mir entgegensetzen. Jedenfalls kriecht man vor diesem Menschen in sein diesbezügliches Schneckenhaus und schämt sich noch, daß es überhaupt da ist. Dabei ist er einer der größten Schriftsteller die ich je las.« (S. 168) Mit dem Begriff der Angst und dem Zusammenhang von Sexualität und Schuld befaßte sich Benjamin eingehend um 1918 und bei der Abfassung des Wahlverwandtschaftenessays. Vgl. Kap. II.5.d, S. 257 ff.

120 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 325.

von Gott noch von den Menschen.¹²¹ Indem Cohen das Gesetz zur Voraussetzung für die Anerkennung der individuellen Freiheit erklärt und zugleich diese Freiheit an die Anerkennung der menschlichen Schwäche bindet, untergräbt er jenes alte Vorurteil, nach dem Gesetz und Liebe nur als Gegensatz zu denken seien. Gott erweist für Cohen seine Liebe nicht, indem er die Menschen erlöst, sondern indem er sie in Einklang mit ihrer Schwäche leben läßt. Dabei wandelt sich auch die Aufgabe des Gesetzes. Es soll nicht mehr züchtigen, sondern ist eingesetzt, um mit der Ordnung zugleich das Recht des Menschen auf Veränderung und Selbstveränderung zu garantieren, zu schützen und zu erhalten.

Welche konkreten Konsequenzen dieser Freiheitsbegriff hat, läßt sich vielleicht am deutlichsten in Cohens Auslegung des Strafrechts und der Bestimmung des Verhältnisses von Richter und Verbrecher zeigen. Damit kommen wir wieder zurück zur *Ethik des reinen Willens*, in der die Genealogie des Individuums zwar nicht ausgeführt, wohl aber antizipiert ist. Denn die individuelle Freiheit und das sich als Ich ansprechende Individuum bezeichnen jenen Bereich, in dem sowohl das Recht als auch die Ethik an ihre Grenzen kommen.¹²² Jenseits des Geltungsbereichs von Recht und Ethik liegend, stellt das Individuum, um deren Grenze anzeigen zu können, die antizipierte Voraussetzung von beiden dar. Zugleich ist es jedoch »erst, die Ethik«, die, wie Cohen formuliert, den Schleier zerreißt, der das Individuum verdeckt.¹²³

121 Cohen leitet das Kapitel über das Gesetz in der *Religion der Vernunft* mit der Unterscheidung von Gebot und Gesetz ein. Gebot ist ein isolierter Befehl, Gesetz dagegen »Grundlegung der sittlichen Welt« (S. 391). Als solches findet es seine universale Realisierung einerseits im Bilderverbot, das Cohen als Gebot auslegt: »Du sollst nicht werden wollen wie Gott«, und andererseits im Gebet, in dem Cohen die »Idealform des Gesetzes« erkennt, da es die Verbindung zwischen Erkenntnis und Handlung, zwischen Erkenntnis als Religion und Erkenntnis als sittlicher Tat stifte und erhalte (S. 430). Im Gebet wird dem Individuum ein selbständiger Wert erteilt, und dieser Wert ist, wie Cohen festhält, Würde (S. 439).

122 Daß das zum Ich gewordene Individuum in der *Ethik des reinen Willens* antizipiert wird bzw. antizipiert werden muß, folgt nicht nur aus der systemimmanenten Argumentation. An diversen Stellen nimmt Cohen die in der *Religion der Vernunft* ausgeführte Herleitung direkt vorweg. So verweist er im Zusammenhang mit der Schulfrage nicht nur auf Ezechiel, sondern führt auch schon an, daß das Individuum in der Religion, und zwar durch die Erkenntnis der Sünde, zum freien Ich wird. Den Weg der *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) und der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* vorzeichnend, heißt es in der *Ethik des reinen Willens*: »So wird die Sünde als menschliche Schwachheit erkannt und deklariert. Man sieht, die Religion geht den umgekehrten Weg von dem der Poesie. Die Tragödie erzeugt das Individuum im Helden im Halb Gott; und sie erzeugt und verklärt seine Schuld durch sein heroisches Leiden. Die

Dies geschieht in dem Moment, in dem die Frage des Verhältnisses von Recht und Schuld gestellt wird. Denn sie entscheidet für Cohen letztlich darüber, ob das Strafrecht von seiner Herkunft aus dem mythischen Rache- und Sühneprinzip emanzipiert werden kann. Dies wiederum bestimmt den Status des Rechtsstaates insgesamt. Es geht also um die Frage, ob der Rechtsstaat einen Titel darstellt, auf den legitimerweise Anspruch erhoben werden kann, und das heißt für Cohen, ob er ethisch begründbar ist.¹²⁴ Cohen beantwortet die Frage positiv, knüpft sie jedoch an folgende Bedingung:

Religion dagegen erzeugt das Individuum in der Menschenseele und in deren Sünde. Aber sie bringt die Erlösung in der Erkenntnis der Menschenschwäche; die Schwachheit wird das Attribut der menschlichen Sittlichkeit.« (S. 366) Cohen antizipiert also in der Ethik und zu deren Grundlegung nicht nur die Ästhetik, sondern auch *Die Religion der Vernunft* und folgt damit der in der *Logik der reinen Erkenntnis* dargelegten Methode der Hypothese. Dies widerspricht freilich der rosenzweigischen These von einer Kehre in Cohens Hinwendung zu religionsphilosophischen Fragen im Spätwerk und spricht für die These der Kontinuität seines Denkens.

123 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 384.

124 Der Begriff des Rechtsstaats wurde Ende des 18. Jahrhunderts geprägt und im Übergang zum bürgerlichen Staat für die Geschichte des Rechts und der Rechtswissenschaft relevant. Seine entscheidende Bedeutung verlieh ihm Robert von Mohl in seinem Buch *Staatsrecht des Königreichs Württemberg*, das 1829/31 erschien. Mohl definierte den Rechtsstaat als Verbindung von Menschenrechten und Gewaltenteilung. Wenn man mit Uwe Wesel davon ausgeht, daß das moderne Recht vier Funktionen zu erfüllen hat: eine Ordnungsfunktion, eine Gerechtigkeitsfunktion, eine Herrschaftsfunktion und eine Herrschaftskontrollfunktion, so appelliert der Titel Rechtsstaat an die Gerechtigkeits- und an die Herrschaftskontrollfunktion. Das heißt, ein Staat ist erst dann ein Rechtsstaat, wenn er mittels des Schutzes der Menschenrechte und der Gewaltenteilung die Funktionen erfüllt, Gerechtigkeit und Herrschaftskontrolle zu gewährleisten. Der Rechtsstaat zeichnet sich somit durch einen Selbstkontrollmechanismus des staatlichen Machtmonopols aus. Diese, von Uwe Wesel als »materielle« bezeichnete Konzeption des Rechtsstaats wurde im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr von einer »formellen« abgelöst, die unter Rechtsstaat nur noch den allgemeinen Grundsatz faßte, daß der Staat in Rechte von Bürgern nur auf der Grundlage eines Gesetzes eingreifen darf. Nun ist freilich auch Mohls »materielle« Definition reichlich abstrakt, denn es bleibt immer noch offen, was Menschenrechte sind und wie die Gewaltenteilung realisiert wird. Mit seinem Unternehmen einer ethischen Begründung des Rechtsstaats knüpft Cohen – gegen den Trend einer rein formellen Fassung des Rechtsstaats – an die »materielle« Bestimmung Mohls an. Dabei entwickelt er einerseits ein differenziertes Modell der demokratischen Gewaltenteilung, das sich an einem ethischen Freiheitsbegriff orientiert, der seinerseits die Integrität des Individuums im Bilderverbot verankert und damit sowohl über die Ethik als auch das Recht hinausweist. Andererseits und damit zusammenhängend löst Cohen die Menschenrechte aus der Diskussion über Naturrechte. Menschenrechte gründen nach Cohen nicht in der Natur, sondern bedürfen einer ethischen Begründung. In deren Licht erweist sich das Recht

Der allein richtige Anfang muß bei dieser Frage damit gemacht werden: daß die Frage der Schuld grundsätzlich und in jedem Sinne ausgeschlossen und abgewehrt wird (...) Das Recht muß vielmehr für alle Zukunft, weil prinzipiell, außer Zusammenhang gesetzt werden mit der Schuldfrage.¹²⁵

Die Forderung, daß die Frage der Schuld vom Recht ausgeschlossen werden müsse, damit das Recht rechtens sei, mutet im ersten Moment seltsam an. Worum es Cohen dabei geht, ist die Emanzipation des ethisch begründeten Rechts aus dem Schuldzusammenhang, der für ihn identisch ist mit dem Mythos. In der Gegenüberstellung von ethisch begründetem und mythischem Recht kommt dem Begriff der Schuld eine zentrale Stellung zu. Denn die Rationalität des Sühneprinzips basiert, so Cohen, auf dem Gedanken der Vererbbarkeit einer als kreatürlich verstandenen Schuld.

Im Sinne Cohens hat Jakob Taubes in seiner Replik auf Odo Marquards »Lob des Polytheismus« Mythologie als »eine besondere Geisteslage« beschrieben, in der »die Reihe von Zeugungen und Geburten zum Nexus der Schuld gerinnt«, und hinzugefügt: »Der Zusammenhang der Generationen ist für den Nexus von Schuld und Sühne im mythischen Bewußtsein zwingend und einleuchtend.«¹²⁶ Mythisch ist demnach nicht als historische, sondern als eine strukturelle Kategorie zu verstehen und bezeichnet eben jene Geisteshaltung, in der die Anhäufung des Vergangenen zum Schicksal gerinnt, das die Nachgeborenen in einen unauflösbaren Zusammenhang von Schuld und Sühne verstrickt. Dieser Geisteshaltung fehlt jene Phantasie, die die Selbstverantwortung und damit Individualität erst denkbar macht.¹²⁷

auf Eigentum als Recht auf den genossenschaftlichen Besitz an den Produktionsmitteln, und das Recht auf Freiheit, das der Rechtsstaat zu schützen hat, meint das Recht jedes einzelnen Individuum auf Selbstveränderung. (Vgl. Wesel, Uwe: *Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht*. München 1997, insb. S. 417 ff.) Zum Verhältnis von Cohens Staatsbegriff und der Idee des genossenschaftlichen Sozialismus: Schwarzschild, Steven S.: *The Democratic Socialism of Hermann Cohen*. In: *Hebrew Union College Annual*. Vol. 27. Cincinnati 1956, S. 417-438. In: *Auslegungen*. 1994, S. 205-229.

125 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 366.

126 Taubes, Jakob: *Zur Konjunktur des Polytheismus*. In: ders.: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. 1983. Hg. v. Assmann, Aleida u. Jan, u. a. München 1996, S. 343.

127 Die Rolle der Phantasie kann hier nur angedeutet werden. Verwiesen sei jedoch auf jene Stelle in der *Religion der Vernunft*, an der Cohen die Sittlichkeit auf die realitätsbildende Kraft der Phantasie gründet: »Diese Fiktion (des freien Willens, d.V.) aber ist die Grundlegung der sittlichen Handlung überhaupt.« (Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 195)

Wenn Schuld ubiquitär und mit der Gebürtigkeit verschränkt ist, kann Freiheit nur Befreiung vom Menschsein selbst bedeuten. Schicksalhafter Schuldzusammenhang und das Recht auf Selbstveränderung schließen sich gegenseitig aus. Und deshalb kommt es Cohen auf die Differenzierung der Schuld und eben darauf an, die Schuld aus der Rechtsprechung auszuschließen. Dabei stellt die Frage nach der Existenz von Freiheit als der Möglichkeit zur Selbstveränderung das Kriterium dar, ob es sich bei einer Geisteslage im Sinne Cohens um eine mythische handelt oder nicht.

Fragen wir nun, worin die ethische Legitimität des Rechts besteht, gelangen wir wieder zum Bilderverbot, das, als Kritik am Prinzip der Repräsentation, das Recht auf die individuelle Freiheit zur Selbstveränderung als Kriterium für die Legitimität des Rechts setzt. Genau dies exemplifiziert Cohen am Verhältnis von Richter und Verbrecher. Die erste Voraussetzung für die Legitimität des Rechts war die Ausschließung der Schuldfrage aus dem Recht. Sie wird nun spezifiziert durch die Unterscheidung von Schuld und Zurechnung. Diese Differenzierung führt Cohen zur Definition von Richter und Verbrecher, die er funktional aus deren unterschiedlicher Positionierung zur Frage der Schuld gewinnt:

*Wir verfechten die These, daß die Zurechnung prinzipiell von der Schuldfrage abgetrennt werden müsse für den Richter; keineswegs aber für den Verbrecher selbst, und in ihm für den sittlichen Menschen.*¹²⁸

Im Unterschied zur Schuld bezieht sich, so die dahinterstehende Überlegung, die Zurechnung nicht auf den ganzen Menschen, sondern allein auf das von ihm begangene Unrecht. Der Richter spricht im Namen des Staates. Der Staat aber gründet nach Cohen – soll er ein ethisch begründeter und damit ein Rechtsstaat sein – weder auf der Bibel noch im Volk, sondern allein im Rechtsvertrag. Der Rechtsvertrag verbindet die Rechtssubjekte miteinander und macht sie zugleich zu rechtsfähigen Subjekten.¹²⁹ Der Richter ist also weder Stellvertreter Gottes noch Stell-

128 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 368 f.

129 In ausdrücklichem Gegensatz zur historischen Rechtsschule und deren Begründer, dem Rechtswissenschaftler Friedrich Carl von Savigny, bezieht Cohen den Begriff des Staates allein auf die Vertragstheorie und löst ihn sowohl vom Begriff der Gemeinschaft als auch von dem des Volkes. Savigny, der sowohl das Staatsbürgerrecht als auch den Begriff des Staates auf die Volkszugehörigkeit bzw. Volksgemeinschaft gründet, begehrt für Cohen eine unzulässige Vermischung von Geist und Natur, aus der, wie er ironisch bemerkt, der herdersche »Volksgeist« entstammt, auf den sich nach Savigny das Recht gründet. (vgl. *Ethik des reinen Willens*, S. 250 ff., u. Wesel: *Geschichte des Rechts*, S. 435 ff.)

vertreter des Volkes, er vertritt allein die staatlichen Gesetze. Deshalb darf sich das Urteil, das der Richter über den Anklagten ausspricht, auch nicht auf dessen *Schuld* – über die zu richten eben nur Gott zusteht –, sondern ausschließlich auf das Verbrechen beziehen. Das heißt umgekehrt, daß auch das Verbrechen ausschließlich in bezug auf die Gesetze bestimmt ist, damit es vom Richter beurteilt werden kann. Dementsprechend definiert es Cohen als eine Verletzung des Rechtsvertrages, in dem jeder zurechnungsfähige Bürger als Staatsbürger zum Staat steht. Im Anschluß daran deutet er das Strafmaß, das der Richter verfügt, als Ausdruck und Quantifizierung der begangenen Verletzung des Rechtsvertrags.

Der »logische Zusammenhang«, den Cohen zwischen dem Begriff des Verbrechens und dem der Strafe konstatiert, führt ihn nun zu folgender bemerkenswerter Überlegung: Wenn im Strafmaß das Verbrechen definiert ist, dann vermindert sich dieses im Vollzug der Abbüßung der Strafe. Somit ist mit dem Ende der Strafe auch das Verbrechen verschwunden, ja mehr noch, es ist, wie Cohen drastisch formuliert, »vernichtet«. Womit auch der Verbrecher nach Verbüßung der Strafe kein Verbrecher mehr ist: »Wenn aber das Verbrechen verschwindet, so verschwindet der Verbrecher.«¹³⁰ – Zumindest, so ist hinzuzufügen, für die Seite des Rechtes und des Staates.

Wie sieht das Ganze aber aus der Perspektive des Verbrechers aus? Für ihn ist die Schuld, wie Cohen festhält, von seiner Unrechtstat nicht zu trennen. Ja, mehr noch: Während auf seiten des Richters die Ausschließung der Schuld für die Legitimität der Rechtsprechung nötig ist, stellt auf seiten des Verbrechers die Anerkennung seiner Schuld die Voraussetzung für die Wirksamkeit und für die Legitimität der Strafe dar. Denn nur dann, wenn der Angeklagte seine Schuld aus freiem Entschluß anerkennt, verliert die Strafe den Anschein, »nur der Gesellschaft und des Staates wegen diktiert zu sein« und damit wie das mythische Recht allein dem Verlangen nach Sühne zu genügen. Während die Strafe aus der Perspektive des Richters die Anerkennung des Rechts aus dem rechtlichen Gesichtspunkt darstellt, wäre die Schuld entsprechend die subjektive Anerkennung des Rechts aus dem ethischen Gesichtspunkt.

Nun stellt sich freilich die Frage, was den Angeklagten dazu veranlassen sollte, die Strafe anzuerkennen und damit die Schuld freiwillig auf sich zu nehmen. Cohen antwortet darauf zweifach. In der *Ethik des*

130 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 378.

reinen Willens weist er auf die Vorteile der Strafe für den Verbrecher hin. So ermögliche die Strafe dem Individuum, die Schuld abzubüßen und sich von ihr zu befreien, gar einen »Subjektswandel« und damit die Wiedererlangung der Freiheit:

Nach Abbüßung der Strafe gilt das Verbrechen als gesühnt, und als vernichtet. Und demzufolge ist der Verbrecher nicht mehr vorhanden; sondern ein neuer Mensch geworden.¹³¹

Die Strafe ermöglicht dem Verbrecher somit, sich als sittliches Individuum zu rekonstituieren; – sie ist zum Medium der Selbstverwandlung geworden.

In seinem Spätwerk, der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, geht er auf jenen Rest ein, für den die Rechtsprechung nicht zuständig sein kann und darf: die Frage nämlich, wie das Individuum, »das sich selbst als Ich« anspricht, in seiner Einsamkeit mit seiner Schuld fertig wird. Dieses Ich verweist Cohen an die Religion, da kein Richter es von seiner persönlichen Schuld befreien könne. Der Rest, von dem in der *Religion der Vernunft* die Rede ist, entzieht sich dem Zugriff jeder weltlichen Macht, er betrifft den Menschen in seiner höchsten Not, in der unendlichen Distanz, die ihn von sich selbst trennt. Cohen benutzt für diese Erfahrung den Begriff der Erkenntnis der Sünde. Sie wird ihm zum Medium, das die Korrelation zwischen Gott und Mensch stiftet.

Fragen wir nun rückblickend, wodurch sich das ethisch begründete Recht vom mythischen unterscheidet, so stellt sich als entscheidendes Kriterium heraus, ob die Gesetzgebung so beschaffen ist, daß sie der Freiheit des sich als Ich ansprechenden Individuums Rechnung trägt. Sie tut es, wenn der Richter kraft Gesetzgebung nicht als Repräsentant eines als absolut gesetzten Gesetzgebers, sei es des Volks oder Gottes auftritt, sondern seine Aufgabe ausschließlich im Bezug auf die staatlichen Gesetze definiert ist, die er zu repräsentieren hat. Sie tut es auch, wenn der Verbrecher nicht mit seiner Tat identifiziert wird, sondern mit der Verurteilung zugleich die Möglichkeit zur Selbstverwandlung erhält. So läuft die Aufgabe der Ethik, die Cohen als Begründung des Rechts definiert, auf die paradoxe Aufgabe hinaus, die Gültigkeit der Gesetze dahingehend zu begrenzen, daß der Mensch nicht zu einem »Fall« wird. Entsprechend heißt es in der *Religion der Vernunft*:

Für die Ethik ist der Mensch daher am letzten Ende, jetzt sieht man es deutlich, nur der Beziehungspunkt ihrer Probleme, wie er auch für die Wissenschaft nur der ein-

¹³¹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 378.

zelne Fall ihrer Gesetze ist. Nur in Relation auf die Gesetze aber entsteht der Einzelne, und zwar als nichts anderes denn als ein Fall. Der Fall des Gesetzes aber ist nicht das Individuum, welches sich selbst als ein Ich anspricht. Der Fall spricht nur das Gesetz an. Das Individuum aber denkt sich isoliert und also absolut.¹³²

Es kommt also darauf an, daß der Mensch weder gänzlich unter die Gesetze der Wissenschaften noch die Gesetze des Staats subsumiert wird. Die Gewalt, die ihm durch diese Subsumtion widerführe, ist der mythischen Gewalt strukturell verwandt: Zum Fall degradiert, reduziert sich sein Dasein und seine Aufgabe darauf, die Gültigkeit der Gesetze zu repräsentieren, welche auf ihn angewandt wurden, um ihn dadurch erst zu ihrem Fall zu machen. Dieser Prozeß beraubt ihn »sowohl der Einzigkeit als auch der Freiheit, der Möglichkeit zur Selbstverwandlung und der Möglichkeit zur Selbstverantwortung. Er wird zum »Massen-Individuum«, das, so Cohen, »das eigentliche, das ernsthafteste Problem der neuen Zeit« darstellt.¹³³

Die Gewalt, die dem Prozeß zugrundeliegt, in dem der Mensch zum Fall degradiert wird, hat Jakob Taubes in seinem Aufsatz »Zur Konjunktur des Polytheismus«¹³⁴ eindrücklich beschrieben. »Die Welt ist alles, was der Fall ist«, so lautet der Anfangssatz von Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*. Er ist zu einem geflügelten Wort geworden – er löst, wie transparent formulierte Glaubenssätze dies eben tun, ein Gefühl stupiden Staunens aus. Feinfühlig hat sich Jakob Taubes die Wirkung dieses Satzes zunutze gemacht, um den inneren Zusammenhang von mythischer Schicksalsverfallenheit und wissenschaftlichem Subsumieren der Welt zu verdeutlichen. Er nimmt die Sprache beim Wort. Dabei zeigt sich: Der Fall ist nicht nur der wissenschaftliche, er ist der juristische und er ist der Sündenfall. In der Kombination des Sünden-Falles aber wird die verborgene Verbindung zwischen der Subsumtion der Welt unter die Gesetze der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Geisteslage des Mythos sichtbar. Sie betrifft das Verhältnis von Fall und Zeit und Zeitlichkeit: Während in der mythischen Geisteslage das Schicksal wie ein Gesetz die Geschichte

¹³² Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 195 f.

¹³³ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 289.

¹³⁴ Taubes: *Zur Konjunktur des Polytheismus*, S. 340–352. Der Aufsatz ist als Replik auf Odo Marquards *Lob des Polytheismus* geschrieben. Taubes versucht darin, unter Bezugnahme auf Cohens Ezechiel-Auslegung eine Dialektik der Aufklärung zu entwerfen, die sich nicht, wie jene Adorno / Horkheimers auf den griechischen Mythos, sondern die jüdische Bibel beruft. Vgl. dazu: Deuber-Mankowsky: *Das Gesetz und die Suspension des Ethischen*.

beherrscht, wirkt in der Subsumtion der Welt unter die wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit das Gesetz wie ein Schicksal in der Geschichte.

Diesen Zusammenhang hat Taubes im Blick, wenn er fragt, wie die Geschichte einer Welt beschaffen sei, in der alles, was ist, der Fall ist: Sie gerinnt zur »Erzählung von Adams Fall, von der Welt, die alles begreift, was der Fall war und der Fall ist«. In dieser Erzählung gibt es keine Wahl, keine Selbstverwandlung, keine Freiheit und keine Selbstverantwortung. Adam hat, so Taubes, »allein die Last des Bösen zu tragen«, eine Last, die zu schwer ist, um sie abzutragen. So bleibt ihm nichts als die Hoffnung auf das Ende der Zeit. Wo das Schicksal gesetzmäßig bzw. das Gesetz schicksalsmäßig wirkt, ist die Hoffnung *in* der Zeit ganz und gar vergeblich. Im Zeichen des Falls erscheint der Gang der Geschichte, wie Taubes zugespitzt formuliert, als »Standrecht in Permanenz«¹³⁵.

Damit schreibt er genau jene Auffassung der Geschichte, die Cohen als mythische kritisiert. Sie ist durch eine Zeitstruktur gekennzeichnet, in der das Schwergewicht auf dem »Immer Schon« der Vergangenheit liegt. Eine Vergangenheit, die dem Individuum nicht zugänglich ist, vor ihm da war, sich seiner Einflußnahme entzieht und sowohl seine Gegenwart als auch seine Zukunft gesetz- oder schicksalsmäßig bestimmt. Mythisch ist für Cohen dementsprechend eine Geisteslage, die vor der Last der Vergangenheit kapituliert und ihr die Zukunft und damit zugleich die Freiheit, die Möglichkeit der Selbstveränderung opfert. Mythisch ist eine Geisteslage, in der eine Erlösung von der Vergangenheit in der Zeit nicht denkbar ist, in der Erlösung immer zugleich Erlösung von der Zeitlichkeit meint – in der die Zeitlichkeit selbst zum Schicksal wird.

Gegen diese Zeit- und Geschichtsauffassung schreibt Cohen an. Dieser diametral entgegengesetzt denkt der Neukantianer Zeit und Geschichte von der Zukunft her. Freiheit ist für ihn unmittelbar mit dem Begriff der Zukunft verbunden. Freiheit bedeutet, sich aus der Macht der Vergangenheit zu lösen. Nun versteht Cohen den Begriff der Freiheit in der Tradition der Aufklärung immer auch als Selbstbestimmung. Damit verbindet sich die Vergangenheit in Cohens Konzeption der Zeit mit deren Gegenbegriff: der Heteronomie. Von der Vergangenheit beherrscht zu sein heißt fremdbestimmt zu sein.

Erinnern wir uns an die Radikalität, mit der er im Fall des Verbrechens dessen Vergangenheit der Vernichtung anheimgab! Mit der Abbüßung der Strafe vollziehe sich, so beteuerte Cohen, ein Subjektwechsel. Nach Abbüßung der Strafe gelte das Verbrechen als »ver-

¹³⁵ Taubes: Zur Konjunktur des Polytheismus, S. 349.

nichtet«. Demzufolge sei auch der Verbrecher nicht mehr vorhanden, sondern »ein neuer Mensch« geworden. Mit der Abbüßung der Strafe sei der Verbrecher verschwunden und das Verbrechen vernichtet.¹³⁶ Der Betonung des ganz Neuen begegnet man wieder in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. »Individuum«, heißt es dort, »war der Mensch in der Erkenntnis seiner eigenen Sünde. Ich aber wird er in der Machtbefugnis, sich selbst ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen.« Dieses neue Herz und der neue Geist aber bestehen »in der Fähigkeit, einen neuen Lebensweg einzuschlagen«, und befähigen den Menschen zum Herrn seiner selbst zu werden. Die Fähigkeit zur Umkehr gebe ihm den »Wert einer souveränen Einheit«.¹³⁷

Als immer »neuer« hat der Mensch immer wieder die Chance, neu anzufangen. Die Vergangenheit aber ist zu einem »Nichtort« geworden, zu einem Ort des stetigen Verschwindens und Vergessens. Nun steht, wie wir gesehen haben, die Vergangenheit für Heteronomie und das Vergangene für das Heterogene.¹³⁸ Das heißt daß mit der Vergangenheit auch Heteronomie und Heterogenität verschwinden. Wäre dann aber das Verschwinden der Vergangenheit nicht gleichbedeutend mit dem Verschwinden der menschlichen Schwäche?

Weitere Fragen schließen sich an: Ist ein »Subjektwechsel«, aus dem das Individuum als neugeborener Mensch hervorgeht, noch Selbstverwandlung? Wird mit der Vergangenheit nicht die Geschichte des Individuums selbst vernichtet? Und wenn dem so wäre, stünde dann nicht die »Vernichtung« der Vergangenheit, wie bereits die Logik des Ursprungs und die Behandlung des Ideals zeigten, in einem immanenten Zusammenhang mit der Vernichtung des Vergänglichen selbst – das doch ursprünglich Ausgangspunkt und Bedingung der Möglichkeit der Selbstbefreiung war?

Ich möchte, zur Beantwortung der ersten Frage, was das Verschwinden der Vergangenheit für den Freiheitsbegriff bedeutet, noch einmal auf die Funktion zurückkommen, die die Strafe in der Ethik und für das Recht einnimmt. Cohen legte die Strafe als Quantifizierung des Verbrechens aus. Im Maß der Strafe kam, wie bereits dargestellt, die Schwere des Verstoßes gegen den Rechtsvertrag zum Ausdruck, den der Verbrecher als zurechnungsfähiger Bürger mit dem Staat eingeht. Nun betrifft die entscheidende Frage, auf die hin Cohen die Strafe in der *Ethik des reinen Willens* konzipiert, die Legitimierung des Rechtsstaats. Sie lautet:

¹³⁶ Vgl. Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 378.

¹³⁷ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 226.

¹³⁸ Vgl. Kap. II.1, S. 108 f.

Dient die Strafe allein dem Bedürfnis der Gesellschaft nach Bestrafung des Straffälligen? An dieser Frage entscheidet sich, ob die ethische Begründung des Rechts durchführbar ist oder nicht. Wird sie positiv beantwortet – läge der Sinn der Strafe also ausschließlich in der Befriedigung des gesellschaftlichen Bedürfnisses nach Genugtuung –, dann ließe sich diese nicht von der mythischen Rache unterscheiden. Dann bliebe, wie Cohen schreibt, kein Recht für die Strafe übrig, »es wäre denn das brutale Recht der *Rache*, oder aber das dem Scheine nach menschlichere des *Schutzes der Gesellschaft*, für den das arme Individuum, mehr oder weniger unschuldig, geopfert werden muß.«¹³⁹ Damit gründete das Recht, wie Cohen sich ausdrückt, »von der Hintertür aus« doch wieder »in der Schuld«.¹⁴⁰ Der Rechtsstaat aber böte weder Gewähr für Gerechtigkeit noch für die individuelle Freiheit und wäre unter seinem liberalen Kleid nicht mehr als ein Spiegel der gesellschaftlichen Macht- und Gewaltverhältnisse.

Die Frage, ob die Strafe allein dem gesellschaftlichen Bedürfnis nach Sühne diene, darf also um der Existenz des Rechtsstaats willen nicht positiv beantwortet werden. Die Strafe muß mit anderen Worten zugleich »den Menschen im Verbrecher«¹⁴¹ tangieren; sie darf dem Recht des Menschen auf Selbstveränderung, auf Selbstverbesserung nicht widersprechen. Sie muß – im Interesse der Kontinuität – im individuellen Interesse des Verbrechers liegen. Denn sie hat den Gegensatz zwischen Gesetz und Freiheit, zwischen Staat und Individuum zu mediatisieren. Die Strafe bildet das Medium, das das staatliche Gesetz mit der individuellen Freiheit verbindet. An ihr bewährt sich die Sittlichkeit des Rechtsstaats. Bedingung ist allerdings, so Cohen, daß das Todesurteil aus dem Strafkatalog getilgt werde. Und zwar aus zwei Gründen: einmal weil durch das Todesurteil nicht nur der Verbrecher, sondern mit ihm das sittliche Subjekt vernichtet wird, in das er sich mit der Annahme des Urteils in der Strafe hätte verwandeln können. Zum anderen aber, weil das richterliche Urteil immer ein menschliches Urteil bleibt, menschlicher Einsicht sich aber die Frage entzieht, ob ein Mensch aufhören könne, ein sittliches Wesen zu sein. Der Richter muß, so Cohen, wissen, »daß der Kausalnexus in den Handlungen, Taten und Geschehnissen keines einzigen Menschen in keiner Minute seines Daseins uns in der methodischen Form des Wissens bekannt ist«¹⁴².

139 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 375.

140 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 375.

141 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 373.

142 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 381.

Nun erzeugt Cohen die Freiheit nicht aus der Strafe, er leitet sie auch nicht aus ihr ab; er leitet die Freiheit, wie deutlich wurde, überhaupt nicht ab. Er vollzieht vielmehr einen Positionswechsel und argumentiert, um die Kompatibilität von Strafgesetz und Freiheit zu belegen, aus der Perspektive des sittlichen Individuums. Von da aus aber erscheint die Strafe als Mittel, das dem Verbrecher ermöglicht, seine Tat zu sühnen, sie zu vernichten und sich selbst als neuen Menschen auf die Welt zu bringen. Aus der Perspektive des sittlichen Individuums ist die Strafe somit das Medium der Realisierung seiner Freiheit.

Doch was ist, wenn das Individuum die Strafe trotz der guten Gründe, die Cohen anführt, nicht freiwillig antritt? Wenn es nicht gewillt ist, sich selbst zu verurteilen, wenn es nicht an Gott glaubt und die subjektive Anerkennung des Rechts verweigert? Hat es überhaupt eine Wahl? Kann aber, wenn es keine Wahl gibt, von Freiheit gesprochen werden?

Cohen sieht diese Zweifel. Er bringt sie jedoch mit dem Einwand zum Schweigen, daß mit der möglichen Unvereinbarkeit der staatlichen und individuellen Interessen »in der Tat unser Grundbegriff des sittlichen Selbstbewußtseins in sich zerfallen (würde, d.V.); denn dann würde zwischen dem Individuum und dem Staate ein Abgrund gähnen, den keine Ethik überbrücken könnte oder dürfte.«¹⁴³

Wieder sind wir also an dem Punkt angelangt, wo Sicherheit nicht mehr gewährleistet werden kann und der Begründungsanspruch ins Leere geht. Wieder hat uns Cohen bis an die Grenzen der Erkenntnis geführt. Wieder aber, wie bereits in seinem Buch *Kants Theorie der Erfahrung* und in der Ursprungslogik, läßt sich Cohen von der Realität des drohenden Abgrundes nicht aufhalten. Wie um nicht schwindelig zu werden, konzentriert er sich mit allen Kräften auf dessen Überbrückung. Und wie schon in der Ursprungslogik, geht die Überwindung des Abgrundes mit einem Vergessen einher, das den Zweifel, die Diskontinuität, den Bruch, das Vergängliche und im Fall des Verbrechers seine Vergangenheit als den Ausdruck menschlicher Schwäche betrifft. »Nirgend darf ein Abgrund gähnen«, hatte Cohen in der *Logik der reinen Erkenntnis* postuliert.¹⁴⁴ Damit kein Abgrund gähne, muß die Ethik gesichert werden, und zwar – da die wissenschaftliche Erkenntnis dies nicht leisten kann – durch den Willen, der Wille durch das Ideal und das Ideal durch die Idee Gottes. Doch gehen wir Schritt für Schritt vor. Das gesuchte Reich des sittlichen Menschen ist, wie Cohen

143 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 376.

144 Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 91.

im achten Kapitel der *Ethik des reinen Willens* ausführt, die Geschichte. Das Reich der Sittlichkeit beginnt also dort, wo Denken, wissenschaftliche Erkenntnis und Logik an die Grenze ihres Geltungsbereiches stoßen: dort, wo die Endlichkeit als Zeitlichkeit erfahrbar wird. Die Sittlichkeit und mit ihr die Freiheit finden also weder, wie Hegel behauptet, im Staat, noch, wie Kant meint, im Reich der reinen Vernunft, sondern in der Geschichte ihre Realität.

Mit der Bestimmung der Geschichte als Gegenpol der Natur berücksichtigt Cohen nicht nur die Differenz zwischen Denken und Willen, sondern versucht – und damit geht er einen großen Schritt über Kant und über Hegel hinaus –, der Zeitlichkeit des Willens Rechnung zu tragen. Denn – und darin gipfelt für ihn die Differenz zwischen Denken und Willen: Während das Denken immer nur auf den Raum und damit auf die Natur bezogen bleibt, ist der Wille gerade durch die Zeitlichkeit definiert. Wird diese Differenz nivelliert, so wird die Zeit verräumlicht und die Geschichte naturalisiert. Oder wie Benjamin es im Trauerspielbuch formulieren wird: Dann findet eine Projektion des zeitlichen Verlaufes in den Raum statt, und die Geschichte »wandert in den Schauplatz hinein«¹⁴⁵.

Nun stellt die Zeit, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt hat, ebenso wie der Raum einen, so Cohen, konstitutiven Grundbegriff der reinen Erkenntnis dar. Im Unterschied zum Raum, der die Außenwelt, das »objektive Bild der Natur« erzeuge, bringt die Zeit die Innenwelt, »das subjektive Bild der Natur« hervor. Zwar dienen beide Begriffe, wie Cohen betont, der Erzeugung der Natur und sind als solche Grundbegriffe der reinen Erkenntnis. Doch bleibt, wie er schreibt, der »Unterschied bestehen, daß der Raum auf die Erzeugung der Außenwelt abzielt, die Zeit dagegen die inneren Bedingungen des Denkens erzeugt, um dieses äußere Bild zum Objekte der Natur auszustatten.«¹⁴⁶ Immer, so fährt er fort, obliege der Zeit die Ausgestaltung des Inneren, und deshalb sei sie sowohl der Ursprung der Bewegung wie der Begehrung.

In beiden Aussagen, daß die Zeit die inneren Bedingungen des Denkens erzeuge, und daß sie zugleich der Ursprung der Bewegung wie jener der Begehrung sei, zeigt sich die besondere Funktion der Zeit in Cohens System. Pierfrancesco Fiorato hat sie als Doppelfunktion beschrieben. Die Zeit ist für Cohen zugleich die allgemeine Zeitlichkeit des Urteils und die Zeitkategorie, die im Zusammenhang mit der

145 GS I,1, S. 271.

146 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 398.

Urteilsart der Mehrheit von der reinen Erkenntnis selbst erst erzeugt wird.¹⁴⁷ Das heißt: Die Erkenntnis wird von Cohen einerseits als zeitliche bestimmt. Zugleich jedoch ist die Zeit nicht etwas außerhalb der Erkenntnis, sondern eine von ihr erzeugte Denkkategorie. In dieser Aporie, in die sich die Erkenntnis beim Versuch verstrickt, die Zeit zu denken, kommt nach Fiorato die konstitutive Bedingtheit der Erkenntnis¹⁴⁸ in Cohens System zum Ausdruck. Die Erkenntnis erfährt ihre Bedingtheit, indem sie erfährt, daß sie selbst zeitlich bedingt ist. Die Zeit geht mit anderen Worten der Erkenntnis voraus, obwohl die Zeit als Kategorie erst von der reinen Erkenntnis erzeugt wird. Diese Aporie wiederholt sich in der Gleichursprünglichkeit von Bewegung und Begehrung. Ursprung der Bewegung ist die Zeit, insofern sie Kategorie und als solche ein Erzeugnis der Erkenntnis ist. Ursprung der Begehrung ist sie andererseits, insofern sie Zeitlichkeit der Erkenntnis ist. In ihr vollzieht sich der Übergang von der Erkenntnis zur Ethik und von da zur Geschichte.

Cohen hat die Differenz zu Kants Verständnis der Zeit als reine Anschauungsform in einem Bild beschrieben:

Die Zeit ist uns nicht die Tafel, auf welcher die Vorstellungen in ihrer jedesmaligen Reihenfolge sich markieren; sondern sie ist der Schacht, aus dem jene Reihenfolge hervorgegraben wird.¹⁴⁹

Die Zeit Cohens ist also nicht, wie bei Kant, eine Tafel, auf der sich die Vorstellungen markieren, sie ist ein »Schacht«, aus dem die Reihenfolge der Vorstellungen erst hervorgegraben werden muß. Das ist ein ausdrucksstarkes Bild, das, versucht man es konsequent zu denken, einem den Atem nimmt, ins Dunkle führt. Es erinnert an die Not, aus der sich das Denken in der Ursprungslogik erzeugt, an jenen dunklen Augenblick, in dem es mit dem Abgrund des Nichts konfrontiert, sich in Diskontinuität zu verlieren droht. Wie in der Ursprungslogik bleibt es jedoch auch hier bei einem Aufblitzen der Diskontinuität, das schon im nächsten Augenblick gebannt und vorbei ist. Kaum ausgesprochen, löst Cohen Denken und Willen aus dem Dunkel und der Verstrickung, indem er, die Zukunft antizipierend, den Willen mit dieser vermählt und aus der Vergangenheit löst. Er fährt fort:

Dabei haben wir ihre (der Zeit, d.V.) Signatur verändern müssen. Sie bedeutet uns nicht die Korrelation von Vergangenheit und Gegenwart: das wäre eben nur die Rei-

147 Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit*, S. 115.

148 Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit*, S. 122.

149 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 399.

henfolge, das will sagen die Reihe der Folge. Die Zukunft bleibt dabei ganz außer Betracht; als ob sie für das Denken ganz irrelevant wäre, als ob sie nur für die Phantasie und für die Hoffnung, als antizipierte Gegenwart, ein statthafter Inhalt wäre. Indessen ist diese Antizipation das eigentliche Problem. In ihr besteht der Inhalt, ... in ihr entsteht auch der Inhalt des reinen Denkens. Und so besteht auch in ihrem Grunde, auf ihrer Grundlage der Inhalt des reinen Willens.¹⁵⁰

Wir sind der Antizipation bereits in der Behandlung der Ursprungslogik begegnet. Während Cohen die Antizipation dort selbst noch antizipierte, um die Kontinuität als Denkgesetz zu etablieren, den Abgrund des Nichts zu überwinden und die Gefahr der Diskontinuität zu bannen,¹⁵¹ steht jetzt die Antizipation selbst zur Disposition. Es geht jetzt also um die Frage, auf welcher Grundlage die Zukunft zum Inhalt sowohl des Denkens als auch des Willens erklärt werden kann.

»Ist das Reich dieses (des sittlichen, d.V.) Menschen von dieser Welt?« lautete die Ausgangsfrage, die zum Denken der Endlichkeit führte. Es wird nun deutlich, daß an der Beantwortung dieser Frage nicht nur der Status des Rechtsstaats und der Status der Geschichte, sondern die Legitimität des Ursprungs des Denkens selbst hängt. Alle Abgründe, mit denen sich das Denken konfrontiert sah und über die es Cohen mittels der Logik der Antizipation und der unendlichen Aufgabe hinwegführte, kulminieren in der Frage, wie die Sittlichkeit verbürgt wird – und damit im Begriff des Ideals.

Cohen definiert das Ideal – ich habe es bereits angedeutet – als Bild, Vorbild und Musterbild der Vollkommenheit.¹⁵² Damit ist freilich nicht gemeint, daß das Ideal *materialiter* ein Abbild des Urbildes bzw. Gott das Vorbild des Menschen darstelle. Der Mensch soll nicht werden wollen wie Gott. Er soll, gerade als sittlicher, Mensch bleiben. Es kann also nicht die Aufgabe des Ideals sein, den Menschen zu idealisieren. Die Wirklichkeit der Sittlichkeit, darin ist Cohen konsequent, bedeutet nicht die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Dennoch soll es die Kontinuität zwischen Gesetz und Freiheit sichern und zugleich die Faktizität der Freiheit verbürgen. Wie verfährt Cohen in dieser Zwickmühle?

Er belegt das Ideal mit dem Moment der Unvollkommenheit. Das Ideal enthält das Moment der Vollkommenheit und, da es in der Geschichte keine adäquate Realität finden wird, zugleich das Moment

¹⁵⁰ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 399.

¹⁵¹ Vgl. Cohen: *Logik des reinen Denkens*, S. 84.

¹⁵² Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 423.

der Unvollkommenheit. Aus dieser Spannung erwächst ihm das dritte Moment: jenes der Vervollkommnung. Damit sichert das Ideal für Cohen die Ewigkeit des sittlichen Fortschrittes. Das Ideal verbürgt die Ewigkeit der Zeitlichkeit und damit beides: die Zeitlichkeit und die Ewigkeit. In diesem Sinne bildet es nach Cohen das Sein der Zukunft. Dabei ist der Zeitlichkeit freilich der Stachel der Diskontinuität gezogen. Denn nun bedeutet Zeitlichkeit und Endlichkeit nurmehr die Unendlichkeit der Aufgabe:

Die Ewigkeit ist der Zielpunkt, und als solcher der eigentliche Inhalt des reinen Willens. Die Ewigkeit bedeutet die ewige Aufgabe; die *Aufgabe der Ewigkeit*.¹⁵³

»Worauf es aber für die richtige Erkenntnis der Zeit ankommt, das ist«, so konstatiert Cohen noch einmal, »das Ausgehen von der Zukunft«. ¹⁵⁴ Genau darin liegt die Doppelfunktion des Ideals: das Denken und den Willen einerseits auf die Zukunft hin zu richten und als vorweggenommenes Vorstellungsbild die Möglichkeit von Kontinuität und Einheit andererseits zu sichern.¹⁵⁵ Das ist freilich nicht wenig. Denn

¹⁵³ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 411.

¹⁵⁴ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 399.

¹⁵⁵ Pierfrancesco Fiorato vertritt in seiner Untersuchung über Ursprung und Zeitlichkeit in Cohens Philosophie die These, daß Cohens Versuch, die Zeit allein aus der Zukunft zu begreifen, den Schein der Einseitigkeit verliere, wenn man ihr die »Unterscheidung der ›logischen‹ Zukunft qua realen Zeitfortschritts von der ›zeitlich-psychologischen‹ Zukunft qua Dimension des imaginativen Vorrückens« (Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit*, S. 167) zugrundelege. Dann erst lasse sich die Antizipation sachgerecht auslegen, und das heißt verstehen, daß in der als logisch gedachten Antizipation die Zeit selbst erst entstehe (S. 154). Als logisches Phänomen meine Antizipation nicht die vorweggenommene Zukunft, sie finde auch nicht in der Zeit statt, sondern »läßt erst, durch die ursprüngliche Unterscheidung eines Vorher von einem Nachher, Zeit überhaupt entstehen.« (S. 154) Die Differenzierung zwischen dem ›logischen‹ und dem psychologischen Phänomen der Antizipation drängt sich auf, so Fiorato, weil für Cohen Phantasie und Hoffnung – beide psychologisch verstanden – in ihrer Beziehung zur Zukunft nicht radikal genug seien. Als Grund gibt Fiorato an, daß sie ihre Inhalte eben durch Bilder bestimmen und deshalb »zum nicht mehr vorstellungsfähigen Kern der logischen Inhaltentstehung« nicht durchdringen. Nun hat, worauf Fiorato ebenfalls hinweist, Cohen selbst diese Unterscheidung zwischen logischer und psychologischer Antizipation nicht gezogen, um die »Doppeldeutigkeit« des Zukunftsbegriffs aufzulösen (S. 169). Er hat dies m.E. mit gutem Grund nicht getan, diese Doppeldeutigkeit vielmehr bewußt in seinen Begriff der Zukunft integriert. Denn nur in der Doppeldeutigkeit der Zukunft, die sich im Ideal wiederfindet, gelingt die Vermittlung von logischem und zeitlichem Geschehen bzw. die Vermittlung von Idealität und Realität. (S. 166) Fioratos Interpretation führt ihn schließlich zum Vorschlag, die Doppeldeutigkeit als »methodisches« Mittel zu betrachten, »um das ironische Doppelspiel durchführen zu können,

damit wird das Ideal zur Matrix, auf der Cohen die Erfahrung der Zeitlichkeit objektiviert, sie in Vergangenheit und Zukunft unterteilt und diese im gleichen Zug mit der vernichtenden Erfahrung der Vergänglichkeit einerseits und dem Willen nach Ewigkeit andererseits überschreibt.

Cohen definiert das Ideal als »Sein der Zukunft«. Damit sichert es die ewige Realität der Zukunft. Die Vergangenheit dagegen wird als Ausdruck der Vergänglichkeit zur Irrealität. Das Ideal verwandelt – und das ist der springende Punkt – die in die Zukunft weisende *Hoffnung* in *Zukunftsgewißheit*. Fragen wir nun, worin die Realität des Ideals selbst begründet wird, so verweist uns Cohen auf die Gewißheit des Glaubens, auf Gott. Durchaus konsequent hält Cohen, wenn er Gott als »die Brücke« bezeichnet, die Ethik und Logik miteinander verbinde, an der Endlichkeit des Denkens und damit an der Begrenztheit der Erkenntnis fest.¹⁵⁶ Er leitet Gott mit anderen Worten nicht aus dem Denken ab. Die Gewißheit Gottes stellt sich vielmehr als Erzeugnis des Willens dar. Der Wille zur Ewigkeit ist für Cohen ein Ausdruck der Liebe zu Gott; die Sittlichkeit mithin die realisierte Gottesliebe.

Nun bildet Gott, wenn auch nicht aus dem Denken abgeleitet, sondern erst in der Ethik durch den Willen erzeugt, die Brücke zwischen Ethik und Logik und damit zwischen Glauben und Wissen. Als »Begriff der Wahrheit« sichert der Gottesbegriff im philosophischen System Cohens die Ewigkeit der Zukunft und damit die in der Ursprungslogik erzeugte und diese selbst begründende Antizipation des Zusammenhangs der Ursprungseinheiten.¹⁵⁷ Die im Gottesbegriff supponierte Gewißheit des Glaubens erweist sich sowohl als Grundlage der aus dem Ideal gewonnenen unendlichen Aufgabe in der *Logik der reinen Erkenntnis* als auch der Aufgabe der Ewigkeit in der *Ethik des reinen Willens*. Das heißt aber, daß der Gottesbegriff als Referenz des Ideals zugleich die Basis bildet, auf der Cohen die Zukunft zur Realität erklärt und die Vergangenheit mit dem Vergänglichen gleichsetzt und als unreal erklärt.

das allein dem Paradox« (zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit des Ursprungs) angemessen sei (S. 169). Fiorato thematisiert dabei nicht, daß Cohen aus diesem Spiel mit der Doppeldeutigkeit der Zukunft sowohl die Zukunftsgerichtetheit des Willens als auch, darauf aufbauend, den Fortschritt der Geschichte – und dies gar nicht ironisierend – begründet.

¹⁵⁶ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 441.

¹⁵⁷ Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 91.

Ich hatte am Anfang dieses Kapitels die Frage gestellt, ob Cohen mit dem Satz, Gott sei Urbild für den Geist, für die Vernunftliebe,¹⁵⁸ gegen das Bilderverbot verstoße. Wir haben gesehen, daß der Begriff des Ideals als Hebel fungiert, mit dem die Zukunft und die Ewigkeit in eigentliche Realität, die Vergangenheit und die Zeitlichkeit aber in Irrealität verwandelt wird. »Alles Vergängliche, alles Selbstische geht unter«, so feiert Cohen den Gewinn, der dem Begriff des Ideals entspringt, »wird hinfällig und verschwindet in dem Selbstbewußtsein der Ewigkeit.«¹⁵⁹

Cohen selbst hat das Bilderverbot im Sinne der Erkenntniskritik als methodisches Verfahren zur Vermeidung der Verwechslung von Realität und Spekulation eingeführt. Die Frage, ob Cohen gegen das Bilderverbot verstößt, kann also mit Cohen selbst beantwortet werden, indem nach der Realität gefragt wird, die er ausblendet, wenn er die Geschichte zu einem unendlichen Fortschrittsgeschehen erklärt.

Das Ideal ist zugleich Bild und Nicht-Bild, es vereint die Momente der Vollkommenheit, der Unvollkommenheit und der Vervollkommnung. Es verbindet Endlichkeit und Unendlichkeit zu einem Prozeß ewigen Fortschritts. Es verwandelt Kontingenz in einen unendlichen Prozeß der Erzeugung von Kontinuitäten und bringt damit das in die Erkenntnis nicht integrierbare Moment der Kontingenz, die Diskontinuität, zum Verschwinden. Cohen spaltet mittels des Begriffs des Ideals die Endlichkeit in eine gute, die der Vervollkommnung dient, und eine böse, die sich der Sicherung sowohl durch Erkenntnis als auch durch den Willen entzieht. So ist es letztlich die Realität des Todes, die ausgeblendet wird.

Diese Spaltung ist nicht folgenlos. Sie schreibt sich in seinen Begriff der Geschichte ein. So erweist sich die Geschichte des ewigen Fortschritts bei näherer Betrachtung als Geschichte der Überlebenden, in der die Toten, um dem Vergessen zu entgehen, gezwungen sind, als Gespenster ihr Recht auf Dasein in der Erinnerung einzuklagen. Mit der Ausblendung des Vergangenen und des Vergänglichen schreibt Cohen seine Ethik, wie der Vergleich mit Aristoteles' Unterscheidung von Begehren und praktischer Vernunft deutlich macht, in eine Logik der Repräsentation ein, die er mithilfe des Ideals doch gerade überwinden wollte. Im dritten Buch von *De Anima* behandelt Aristoteles die Phantasie als das Vermögen der Vorstellung. Die Abhandlung endet in der Unterscheidung von einer Vorstellung, die in die Zukunft weist und

¹⁵⁸ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 63.

¹⁵⁹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 412 f.

einer zweiten, die auf Zeitliches geht. Die erste, in die Zukunft weisende dient zur Begründung der praktischen Vernunft, die zweite, die auf bloß Zeitliches geht, nennt Aristoteles Begierde:

Da nun die Strebungen (der Seele, d.V.) einander entgegengesetzt sind, und zwar dann, wenn Überlegung und Begierden entgegengesetzt sind, und da dies bei den Wesen vorkommt, die den Zeitsinn haben – die Vernunft heißt wegen des Zukünftigen nach der einen Richtung ziehen, die Begierde wegen des jetzigen nach der anderen; das jetzige Angenehme scheint ihr nämlich schlechthin angenehm und gut zu sein, weil sie das Zukünftige nicht sieht, – so gibt es der Art nach ein Bewegendes, das Strebende als Strebendes, – als allererstes aber das Erstrebte; dieses bewegt, ohne bewegt zu sein, dadurch, daß es gedacht oder vorgestellt wird.¹⁶⁰

Fast wörtlich wiederholt Cohen Aristoteles' Unterscheidung von Wille und Begehren. Mit Nachdruck betont er die Zielgerichtetheit des Willens, die ihn vom Begehren unterscheidet:

Dem Begehren fehlt der Zielpunkt der Ewigkeit. Das Schmachten des Genusses nach der Begierde kann nur die Frivolität mit der Ewigkeit vergleichen. Die Begehrung geht auf Zeitliches. Der reine Wille entrückt sich dem Endlichen der Zeitlichkeit; er sucht seine Befestigung in dem unendlichen Durchdenken, Durchstreben der Zeit unter dem Leitstern der Ewigkeit. Daher muß in ihm alles Zeitliche ein Spiegel des Ewigen werden; in Ewiges sich wandeln.¹⁶¹

Nun bedarf, wie Aristoteles ausführt, jedes Strebevermögen einer Vorstellung. Diese ist entweder mit dem Denken oder mit sinnlicher Wahrnehmung verknüpft. Im Unterschied zu den Tieren, die über eine bloß mit der sinnlichen Wahrnehmung verbundene Vorstellung verfügen, komme den vernünftigen Menschen auch jene mit dem Denken verbundene Vorstellung zu. Diese befähigt sie, die Begierde, die auf Zeitliches geht, zu überwinden und das Streben als Wille auf die Zukunft zu richten. Das heißt in Aristoteles' Worten: Der auf die Zukunft gerichtete Wille, die praktische Vernunft befähigt die Menschen zu planen. Dieses Vermögen zu planen, zeichnet die vernünftigen Lebewesen im Vergleich mit den Tieren als vollkommener aus, zugleich jedoch auch als der planenden Vernunft bedürftig. Während Tiere auch ohne Plan überleben, benötigen die in diesem Sinne durchaus unvollkommeneren Menschen die Vernunft, um überleben zu können.

160 Aristoteles: Über die Seele. In: ders.: *Werke in deutscher Übersetzung*. Hg. v. Flashar, Helmut. Bd. 13. Berlin 1994, S. 65 f.

161 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 412.

Die Fragen, die sich hier anschließen, betreffen zum einen die Differenz des mit der Planung verbundenen Vorstellungsbildes vom Ideal und zum anderen das Verhältnis von Cohens Vorstellung der Geschichte als ewigem Fortschritt und Aristoteles' Deutung des auf die Zukunft gerichteten als planenden Handelns. Geht man nur von der Unterscheidung des Willens vom Begehren aus, scheint Cohens Ideal ganz der mit der Planung verbundenen Vorstellung von Aristoteles zu entsprechen. Tatsächlich kann das Ideal allein aufgrund seines *Bildcharakters* ein *Zielpunkt* sein. Nun unterscheidet sich das Ideal durch die Vollkommenheit, das heißt durch die Repräsentation der Ewigkeit von allen anderen Bildern und Vorstellungen. Darin aber kann es nicht als Erzeugnis der Erkenntnis ausgewiesen werden, weil die Erzeugung der Ewigkeit die Grenzen der Erkenntnis übersteigt. Dennoch ist das Ideal der Vernunft, worauf Cohen insistiert, gegeben als Ausdruck der Liebe zu Gott und der Liebe Gottes zu den Menschen. Nun ist diese Gottesliebe freilich nicht ganz so interesselos, wie Cohen es darstellt. Dient der Gottesbegriff doch als Begriff der Wahrheit, der wiederum die Erkenntnis vor Diskontinuität und Heterogenität schützt. So sichert der Gottesbegriff die Kontinuität, das Leben vor dem Tod und das Denken vor jener Endlichkeit, die nicht in der Unendlichkeit oder Ewigkeit des Fortschritts aufgehoben werden kann.¹⁶²

Was aber bedeutet es für den messianischen Begriff der Geschichte? Der Begriff der Zukunft, so führt Cohen in der *Ethik des reinen Willens* an, unterscheidet die Religion vom Mythos.¹⁶³ In der Blickrichtung auf die Zukunft liegt für Cohen auch die geschichtsphilosophische Bedeutung des Messianismus:

Die Geschichte der Völker, als die Geschichte der Menschheit, das ist das Problem des prophetischen Messianismus. Hier auf Erden soll Friede werden unter den Menschen, unter den Völkern.¹⁶⁴

Es ist, so Cohen, nicht das Ende der Geschichte, auf das die Propheten den Blick richten, sondern die innergeschichtliche Zukunft:

Das hebräische Wort für Ende bedeutet seiner Wurzel nach vielmehr die Folge; und es wird geradezu gleichbedeutend mit der Hoffnung und der Zuversicht.

162 Zum Verhältnis von Endlichkeit, Unendlichkeit und dem Denken der Zeit vgl. Motzkin, Gabriel: *Political Theology and The Conception of Past*. Vortrag, gehalten im Rahmen des Symposiums *Jewish Modernity and Political Theology in Elman*, 5.-9.7.1998.

163 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 405.

164 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 406 f.

So weist also auch der Messianismus, indem er das Bild einer in Frieden vereinten universalen Menschheit zeichnet, auf die ewige Aufgabe und den ewigen Fortschritt der Geschichte.

Mit der Verlegung des Messianismus in die Geschichte hat sich Benjamin in seiner Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* anhand des frühromantischen Konzeptes der Kunstkritik als Rettung und Überführung des Kunstwerks in die unendliche Potenzierung der Reflexion auseinandergesetzt. Die Frage, wie sich Kritik denken läßt, ohne in die Falle der Spekulation zu gehen, ohne gegen das Bilderverbot zu verstoßen und ohne der Endlichkeit des Denkens auszuweichen, ist jene Frage, die, ohne je explizit formuliert zu werden, seiner Dissertation zugrundeliegt. So läßt sich die Auseinandersetzung mit dem frühromantischen Kritikbegriff als eines Reflexionsmediums als fortgesetzte Auseinandersetzung mit der cohenschen Verbindung von Messianismus, Geschichte und Erkenntniskritik lesen. Die frühromantische Aufhebung der Endlichkeit im unendlichen Progreß der Reflexion, die strukturgleich ist mit der unendlichen Aufgabe und Cohens unendlichem Fortschritt, hat Benjamin in der Dissertation behutsam kritisiert.¹⁶⁵ Explizit und dezidiert spricht er sich gegen die

165 Daß die Frage des Messianismus das Erkenntnisinteresse Benjamins in seiner Auseinandersetzung mit dem romantischen Begriff der Kunstkritik leitete, schreibt er in einem Brief vom 7.4.1919 an Ernst Schoen: »Vor wenigen Tagen habe ich die Rohschrift meiner Dissertation abgeschlossen. Was sie sein sollte ist sie geworden: ein Hinweis auf die durchaus in der Literatur unbekannt wahre Natur der Romantik – auch nur mittelbar das weil ich an das Zentrum der Romantik, den Messianismus (ich habe nur die Kunstanschauung behandelt) ebensowenig wie an irgend etwas anderes, das mir höchst gegenwärtig ist herangehen durfte, ohne mir die Möglichkeit der verlangten komplizierten und konventionellen wissenschaftlichen Haltung, die ich von der echten unterscheidet, abzuschneiden.« (*Gesammelte Briefe* II, S. 13) »Höchst gegenwärtig« aber war die aufgeschobene Auseinandersetzung mit Kant und Cohen. So wollte er, wie er am 22.10.1917 an Scholem andeutet, seine Dissertation noch über »Kant und die Geschichte« schreiben. (*Gesammelte Briefe* I, S. 390) Daß er dieses Vorhaben, wenn auch nicht realisiert, so deswegen doch nicht verabschiedet hat, bezeugt das Nachwort der Dissertation mit dem Titel »Die frühromantische Kunsttheorie und Goethe«. In diesem kurzen Text konfrontiert er die frühromantische Kunstkritik, in deren Zentrum die Idee steht, mit der Kunsttheorie Goethes, die sich um das Ideal dreht, um die Begrenztheit beider aufzuzeigen. Dabei verhandelt er an diesen entgegengesetzten Kunsttheorien die erkenntnistheoretische Problematik, die sich in der Frage des Gegebenen, des Zufälligen und Notwendigen, des Gesetzmäßigen und der Vergänglichkeit des Erkannten stellt. Mit der Dissertation Benjamins und der Theorie des Reflexionsmediums hat sich Uwe Steiner im ersten Kapitel seines Buchs *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst* eingehend aus-

innergeschichtliche Deutung des Messianismus im »Theologisch-politischen Fragment« und noch einmal in den Thesen »Über den Begriff der Geschichte« aus. Dabei sind es vor allem zwei Momente, die er namhaft macht. Das eine ist die Erinnerung an die Opfer der Vergangenheit, die dem im Namen des Überlebens auf die Zukunft gerichteten Blick notwendig entgehen. Als »Hoffnung ohne Blick in die Zukunft«¹⁶⁶ hat Thomas Macho den benjaminschen Engel der Geschichte bezeichnet; der Engel blickt auf die Toten, ohne sie retten zu können. Er konfrontiert die Ewigkeit der Zukunft mit der Realität der Diskontinuität. Im Rahmen der Erkenntniskritik und in radikalisierte Anwendung des Bildverbotes spricht sich Benjamin gegen die cohensche Verwandlung der Hoffnung in Zukunftsgewißheit aus. Damit ist das zweite Moment benannt: Nicht um der Gewißheit des Überlebens, sondern um der Hoffnungslosen willen ist uns, wie Benjamin im letzten Satz des Wahlverwandtschaftenaufsatzes betont, die Hoffnung gegeben. Gegen Cohens Versuch, den Gegensatz von jüdischer Hoffnung auf Erlösung und christlicher Erfüllung in der unendlichen Aufgabe und dem ewigen Fortschritt der Geschichte zu vermitteln, formuliert Benjamin als Aufgabe der philosophischen Kritik, die historische Erfahrung vor der Verwerfung der ihr innewohnenden Diskontinuität und damit vor der Spekulation zu bewahren. In diesem Sinne besteht er auf der Differenzierung von Hoffnung und (Glaubens-)Gewißheit, wobei sich das philosophische System nur auf die Hoffnung, nicht aber auf die Gewißheit des Glaubens berufen darf. Freilich radikalisiert Benjamin, indem er den Begriff der historischen Erfahrung auf die Hoffnung gründet, nicht nur das Konzept der Kritischen Philosophie. Vielmehr bringt er in seinem geschichtsphilosophischen Konzept zugleich jene Erfahrung als historische zur Geltung, die Yosef Hayim Yerushalmi als »jüdische Wahrnehmung der Geschichte«¹⁶⁷ bezeichnet hat. Sie gründet in der Geschichte der jüdischen Hoffnung, bei der es sich nicht um die individuelle Hoffnung, sondern um »die jüdische Hoffnung in ihrer kollektiven, historischen Dimension, um Hoffnung angesichts historischer Niederlagen«¹⁶⁸ handelt. Als

einandergesetzt. Da ich nicht weiter auf diese Fragen eingehen kann, möchte ich auf seine Ausführungen verweisen – wenn er auch auf Cohen und den Neukantianismus nicht eingeht. (Steiner, Uwe: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 9-49)

166 Macho, Thomas H.: *Todesmetaphern*, Frankfurt a.M. 1987, S. 441.

167 Yerushalmi, Yosef Hayim: Ein Feld in Anatot. Zu einer Geschichte der jüdischen Hoffnung. Engl. 1985. Übers. v. Heuß, Wolfgang. In: ders.: *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte*. Berlin 1993, S. 82.

168 Yerushalmi: *Ein Feld in Anatot*, S. 83.

ob er den Erfahrungshorizont der benjaminschen Deutung der Hoffnung als Hoffnung um der Hoffnungslosen willen nachliefern wollte, formuliert Yerushalmi seine These über eine mögliche phänomenologisch orientierte Geschichte der jüdischen Hoffnung:

Wir können die Geschichte der jüdischen Hoffnung nicht untersuchen, ohne gleichzeitig die Geschichte der jüdischen Verzweiflung zu studieren. Erst wenn uns die Tiefen jüdischer Hoffnungslosigkeit schmerzlich bewußt werden, erst wenn wir sie ernst nehmen, fangen wir an zu begreifen, daß jüdische Hoffnung nicht etwas historisch ›Gegebenes‹ ist, sondern ein historisches Problem.¹⁶⁹

5. Die Geschwister der Kunstwerke im Bereich der Philosophie

a. Über Stefan George

Benjamin hat, so meine These, die Repräsentationskritik Hermann Cohens radikalisiert. Repräsentation meint, wie Cohens ethische Begründung des Rechts und seine Kritik an der Identifizierung von Verbrecher und schuldig gewordenem Individuum zeigte, nicht nur Vorstellung, Darstellung und Verbildlichung, sondern ebenso Vertretung und Stellvertretung. Zum Mythos pervertiert das Recht, so Cohen, wenn es die unrepräsentierbare Einzigkeit des Individuums nicht vor dem rechtlichen Zugriff schützt. Wie nah Benjamins Auslegung des Bilderverbots jenem von Cohen ist, zeigt folgende Stelle aus dem zweiten Teil des Wahlverwandtschaftenaufsatzes, in dem Benjamin sich anhand des 1916 erschienenen Buchs *Goethe* von Friedrich Gundolf kritisch mit der georgeschen Lehre vom Dichter-Heros auseinandersetzt.¹⁷⁰ Der Dichter habe, so Benjamin gegen die George-Schule, kein göttliches Mandat, und so sei dem dichterischen Leben auch kein Sonderwert zuzusprechen. Ganz im Gegensatz zu der Annahme, das Künstlerdasein erfahre durch die Heroisierung eine Aufwertung, geht nach Benjamin mit der Heroisierung vielmehr eine

¹⁶⁹ Yerushalmi: *Ein Feld in Anatot*, S. 83.

¹⁷⁰ Benjamin zitiert die 1918 erschienene vierte Auflage von Gundolfs *Goethe*. Zu Benjamins Auseinandersetzung mit Gundolf in seiner Kritik der Wahlverwandtschaften vgl. auch Weigel, Sigrid: Das Kunstwerk als Einbruchsstelle eines Jenseits. Zur Dialektik von göttlicher und menschlicher Ordnung in Walter Benjamins »Goethes Wahlverwandtschaften«. In: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie* Bd. 7/ 1998, S. 145 ff.

Entindividualisierung und damit eine Entmenschlichung des Dichters einher:

Vom Individuum scheidet den Heros der Typus, die, wenn auch übermenschliche, Norm; von der moralischen Einzigkeit der Verantwortung die Rolle des Stellvertreters. Denn er ist nicht allein vor seinem Gott, sondern der Stellvertreter der Menschheit vor ihren Göttern. Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich vom vaterländischen ›Einer für alle‹ bis zu dem Opfertode des Erlösers.¹⁷¹

Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich. In diesem Satz, der an Cohens Begriff der Freiheit als menschlicher Schwäche und Möglichkeit zur Selbstveränderung und an seine Ausführungen zum Mythischen¹⁷² erinnert, ist das philosophische Glaubensbekenntnis von Benjamin und das Motiv seiner Kritik in knappster Form niedergelegt. Noch einmal formuliert er es im Trauerspielbuch: Das Individuum ist in seiner Einzigkeit und Einsamkeit nicht repräsentierbar – es ist weder in rechtlichen noch wissenschaftlichen noch künstlerischen Darstellungsformen abbildbar. In expliziter Berufung auf das Bilderverbot schreibt Benjamin im Trauerspielbuch:

›Du sollst dir kein Bildnis machen‹ – das gilt nicht der Abwehr des Götzendienstes allein. Mit unvergleichlichem Nachdruck beugt das Verbot der Darstellung des Leibs dem Anschein vor, es sei die Sphäre abzubilden, in der das moralische Wesen des Menschen wahrnehmbar ist. Alles Moralische ist gebunden ans Leben in seinem drastischen Sinn, dort nämlich, wo es im Tode als Stätte der Gefahr schlechtweg sich innehat.¹⁷³

Nicht zufällig verbindet Benjamin an dieser entscheidenden Stelle das Moralische mit dem Begriff des Lebens. Während Cohen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der drohenden Auflösung der Philosophie in die Wissenschaften vom Menschen konfrontiert war, entwickelte Benjamin seine philosophische Position Auge in Auge mit der um die Jahrhundertwende entstandenen Lebensphilosophie und der ihr korrespondierenden georgeschen »Priesterwissenschaft der Dichtung«.¹⁷⁴ Die Bedeutung beider, Georges und der Lebensphilosophie, wie sie von Klages, Simmel, Bergson und vermittelt auch von Weber vertreten wurde, die sich alle im Umkreis der George-Schule

¹⁷¹ GS I.1, S. 157.

¹⁷² Zu Benjamins Begriff des Mythischen vgl. Menninghaus, Winfried: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*. Frankfurt a.M. 1986.

¹⁷³ GS I.1, S. 284.

¹⁷⁴ GS II.2, S. 623. Vgl. auch: GS III, S. 398.

bewegten,¹⁷⁵ kann für das Verständnis von Benjamins Theorie der Kunstkritik in den Frühschriften nicht überschätzt werden. Nicht, daß er zu ihren Anhängern zählte. Im Gegenteil konkurrierte er vielmehr mit jenen um die von ihnen in Wissenschaft und Kunst eingebrachten Gehalte. Er nahm mit anderen Worten diese Gehalte – die Frage des Verhältnisses von Leben und Kunst, Leben und Wissenschaft, Leben und Gesetz – auf, um sie der Lebensphilosophie¹⁷⁶ zu entwenden und

175 Auf die Bedeutung von Stefan George für die Entwicklung des simmelschen Denkens hat Klaus Christian Köhnke in seinem Buch *Der junge Simmel* hingewiesen. Um den Einfluß Georges auf Simmel zu veranschaulichen, zitiert Köhnke eine Stelle aus Simmels Artikel »Stefan George. Eine kunstphilosophische Studie«, die 1901 in der *Neuen Deutschen Rundschau* 12/1901 (Heft 2 vom Februar 1901) erschienen ist. Ich gebe sie hier wieder, weil aus ihr sowohl die Nähe in bezug auf den Gehalt als auch die Differenzen bezüglich der benjaminschen und der lebensphilosophischen Annäherung an diesen Gehalt hervorgehen. Simmel bezieht sich auf den ersten Zyklus des *Teppich des Lebens*, das *Vorspiel*, in dem George sein Leben und sein Werk unter die Fittiche eines Engels stellt, der ihm erschienen und ihm seitdem als Führer zugewandt sei. Im *Vorspiel*, so schreibt Simmel, zeige George, »wie das höhere Leben, die immer weiter greifende Zugehörigkeit zu den idealen Mächten uns von der verworrenen Wirklichkeit erlöst. Unter dem Bilde des »Engels«, der ihn durch das Dasein führt, erscheint ihm die ganz allgemeine Form unserer höchsten Wertpotenzen, die der Dichter als seine Muse, der Forscher als die Wahrheit, der handelnde Mensch als das praktische Ideal bezeichnen mag; dies ist für jeden die letzte Instanz [...], deren Einheit uns ebenso den Überschwang alles Glückes, wie die Unerbittlichkeit schmerzlichster Pflichten [...] bedeutet; die uns von der darunter gelegenen Welt ebenso trennt, wie sie doch deren gerade für uns bestimmte Werte kenntlich macht und in sich sublimiert; die uns von den Forderungen wie von den Genüssen des flachen Lebens scheidet, um den Preis, allein vor ihr und uns selbst verantwortlich zu sein. Der Engel ist der Sinn, den das Leben in sich und zugleich die Norm, die es über sich hat.« Köhnke schließt daraus: »Stefan George ist es gewesen, der durch dieses *Werk*, aber auch als *Person* den Gedanken eines »individuellen Gesetzes« vollständig formulieren half.« (Köhnke, Klaus Christian: *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a.M. 1996, S. 502 f.) Während die Begeisterung Simmels von der Gleichsetzung von Leben, Sinn und Engel mit der lebensphilosophischen Wendung einherging, setzte sich Benjamin mit seiner Polemik gegen die Lebensphilosophie und den Begriff der Einfühlung gegen diese identifikatorische Gleichstellung ab. Wie sich Benjamins jüdischer Engel von jenem Georges unterscheidet, zeigt der Vergleich mit der letzten Strophe von Scholems Gedicht *Gruss vom Angelus*, das er Benjamin zum 29. Geburtstag schrieb und dessen fünften Strophe der Besenke als Motto der neunten Geschichtsphilosophischen These über den Engel der Geschichte voranstellte: »Ich bin ein unsymbolisch Ding / bedeute was ich bin / du drehst umsonst den Zauberring / Ich habe keinen Sinn.«

176 Jochen Schmidt hat darauf hingewiesen, daß die Jugend schon Nietzsche als Projektionsfläche für das bessere Leben diente: »In der Jugend mythisiert Nietzsche das nicht entfremdete Leben. Deshalb scheint ihm die Jugend berufen, aus der Kulturkrise herauszufinden. Dies ist der Anfang der Jugendbewegung, die vor und nach dem

der philosophischen Kritik zuzuführen. Die Auseinandersetzung mit Gundolfs Goethe-Buch im Wahlverwandtschaftenessay ist Teil einer langjährigen Geschichte des Konkurrierens mit George, die bis ins 22. Lebensjahr Benjamins¹⁷⁷ zurückreicht. Da diese, in der Verständigung über das Verhältnis von Kunst, Kritik und Leben ausgetragene Auseinandersetzung mit der georgischen Ästhetik in die Ausformulierung der eigenen Position eingeflossen ist, sollen die Geschichte und die Erfahrung, die Benjamin mit George verbanden, im folgenden nachgezeichnet werden. Es wird sich zeigen, daß Benjamins Radikalisierung des Bilderverbots, seine Kritik an der Repräsentation, vor allem aber die Bestimmung der Kritik als notwendige Mortifikation der Werke wesentlich aus der kritischen Distanzierung von Georges »Fleischwerdung des Traumes«¹⁷⁸ durch die Dichtung und der durch sie gestifteten

Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt erreicht. Sie hat ihre tiefere Ursache in der durch positivistische Verwissenschaftlichung und bildungsbürgerliche Erstarrung bedingten Verschärfung der modernen Entfremdungsproblematik am Ende des 19. Jahrhunderts. Der »Jugend« kommt, charakteristischerweise wieder im Kontext einer ausgeprägten Genie-Ideologie, der gleiche Stellenwert zu wie hundert Jahre früher der »Naivität«. Seinen Vorläufer hat der neue Jugendkult denn auch im frühromantischen Kult des Kindes. Allerdings findet nun eine zeittypische Umakzentuierung vom Pflanzenhaft-Organischen auf das Heroisch-Aktivistische, zum Teil auch Aggressive statt: auf die Jugend-Bewegung«. (Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1870-1945*. Bd. 2, Darmstadt 1988, S. 157 f.) Benjamins Kritik der Lebensphilosophie hängt unmittelbar mit der Kritik dieser Mythisierung der Jugend zusammen, die schließlich in deren Opferung im Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt finden sollte.

177 In Anspielung auf diese Zeit schrieb Benjamin am 25.4.1930 an Scholem: »Da ich denn doch einmal auf den herrlichen Grundlagen, die ich in meinem zweiundzwanzigsten Jahr gelegt hatte, das ganze Leben nicht habe aufbauen können habe ich, nach sieben Jahren des Zögerns, dafür zumindest sorgen müssen, den Beginn eines neuen nicht jenseits der vierzig vorzunehmen.« (*Gesammelte Briefe* III, S. 521) Den Prozeß der Umwälzung seiner Gedankenwelt, auf den Benjamin hier anspielt, behandelt ausführlich Sigrid Weigel in ihrem Buch *Entstellte Ähnlichkeit*.

178 So heißt es in dem neunten, der Vergöttlichung des mit 16 Jahren gestorbenen Maximins gewidmeten Gedichts des Ersten Buches aus dem *Stern des Bundes*:

Mein Traum ward fleisch und sandte in den raum
Geformt aus süßer erde – festen schritts
Das kind aus hehrer lust und hehrer fron.

Das Gedicht wird eingeleitet mit der Frage, ob das Wort vor der Tat oder die Tat vor dem Wort komme und mit dem Vergleich mit dem Barden beantwortet, der durch seine Lieder den Spartanern zum Sieg verhalf. Wie die Worte und Lieder des Elegikers Tyrtaos die Spartaner in der Mitte des siebten Jahrhunderts in einer Schlacht zum Sieg führte, so nimmt George hier für sich in Anspruch, die Vergöttlichung des Kindes Maximin herbeizuführen und damit den Traum Fleisch werden lassen.

»Heiligen Schar«¹⁷⁹ hervorgegangen ist. Benjamin hat sein Konzept der Kunstkritik Auge in Auge mit der in den Zehner Jahren auch in akademischen Kreisen immer einflußreicher werdenden Schule Georges entwickelt.¹⁸⁰ Seine höchste Ausformulierung hat diese Kritik im Wahlverwandtschaftenaufsatz gefunden, der ihm »als exemplarische Kritik wie als Vorarbeit« zu rein philosophischen Darlegungen »gleich wichtig« war.¹⁸¹ Goethes Roman war jedoch nicht das erste Werk deutscher Dichtung, um das Benjamin mit George und seiner Schule rang. In verschlüsselter und esoterischer Form tat er dies bereits in seinem Essay »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin«, das er im Herbst 1914 in den Monaten nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs und nach dem Selbstmord seines Dichterfreundes Fritz Heinle verfaßte. In diesem Text versuchte er das erste Mal eine Theorie des ästhetischen Kommentars und Kriterien für die Beurteilbarkeit von Gedichten zu entwickeln. Die Hölderlin-Arbeit trägt deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit George. Zugleich bezieht sich Benjamin in seinem Versuch, eine Theorie des ästhetischen Kommentars zu entwickeln, auf ein begriffliches Instrumentarium, das aus Cohens Buch *Kants Theorie der Erfahrung* entlehnt ist. Er bezieht sich, um in kritischer Distanzierung von Georges Ästhetik die Kritisierbarkeit von Kunstwerken zu begründen, auf den Neukantianismus des jüdischen Philosophen. Dabei ist das Ziel, Hölderlins Dichtung selbst als Zeuge gegen Georges Vereinnahmung des hölderlinschen Spätwerkes anzuführen.

Die Bedeutung, die George für den jungen Benjamin spielte, ist weitgehend unerforscht. Meines Erachtens ist sie jedoch so groß, daß ein tieferes Verständnis der frühen Texte die Berücksichtigung der durchgehenden latenten Anwesenheit Georges als heimlichen Gegenspieler geradezu voraussetzt. Für die Themenstellung dieser Arbeit ist sie deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sich Benjamins Kritik von George mit der Kritik des Antisemitismus überkreuzt, der Georges Ästhetik zugrundeliegt.¹⁸²

(George, Stefan: Der Stern des Bundes. *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Hg. v. Landmann, Georg Peter u. Oelmann, Ute. Band 8. Stuttgart 1993, S. 26)

179 Der ursprüngliche Titel des *Stern des Bundes* sollte *Lieder an die Heilige Schar* lauten. Viele seiner Gedichte richtete George unmittelbar an seine Anhänger und konstituierte damit durch die Gedichte seinen Kreis – eben die »Heilige Schar«.

180 Vgl. Kolk, Rainer: George-Kreis und zeitgenössische Germanistik 1910-1930. Eine Skizze. In: *George-Jahrbuch*. Bd 1/1996-97, S.107-124.

181 *Gesammelte Briefe* II, S. 208.

182 In jüngster Zeit hat sich Gereth Luhr im Rahmen einer Dissertation über die George-Rezeption von deutsch-jüdischen Autoren wie Simmel, Lukács, Carl Einstein und Benjamin mit der Bedeutung Georges für Benjamin beschäftigt. Ein längerer Auf-

Den Einfluß und die Wirkung des Werkes und der Person Georges auf die Jugendbewegung hat Bodo Würffel detailliert nachgewiesen.¹⁸³ Georges Gedichte verfügten über eine große Verführungskraft für die damalige Jugend. Sie versprachen Sinn und Erfüllung in einer anderen als der profanen, in der geistigen Welt der Dichtung. Der Verführungskraft dieser Dichtung erlag nicht nur die vorwiegend jüdische Jugend, mit der Benjamin vor dem Ersten Weltkrieg in jenem Zweig der Jugendbewegung verbunden war, die sich Jugendkulturbewegung nannte, sondern auch er selbst. Die Geschichte, wie er sich aus dieser Verführung löste und sie als Erfahrung philosophisch zu reflektieren suchte, ist zugleich die Geschichte, wie sich der Gegensatz Judentum – Christentum für Benjamin als geschichtsphilosophisches Problem zu stellen begann. Sie ließ ihn an die Erkenntniskritik Hermann Cohens anknüpfen, in der die philosophische Kritik sich in der Kritik am diesseitigen Unsterblichkeitsglauben mit der jüdischen Haltung der messianischen Erwartung verbunden wußte. Der diesseitige Unsterblichkeitsglaube, den George mit der Fleischwerdung des Traums in seiner Kunstreligion zelebrierte, bildete ein grundlegendes Element der Verführungskraft seiner Gedichte. Mit ihnen versprach der »göttliche« Dichter die Erfüllung des Traums der Erlösung. Die Erkenntnis, in welche geschichtlichen und kulturellen Tiefen dieser Traum zurückreicht und wie neu und modern die Gestalt zugleich ist, die ihm George verliehen hat, wuchs bei Benjamin langsam und auf verschlungenen Wegen. Das endgültige Erwachen erfolgte schockartig, ausgelöst durch den Selbstmord des Freundes Fritz Heinle und den nur Tage später einsetzenden Ersten Weltkrieg. Die Erfahrungen, die Benjamin in dieser Zeit machte, haben sich in seine Texte eingeschrieben und prägten insbesondere das Konzept der philosophischen Kritik, das er im Wahlverwandtschaftenaufsatz exemplarisch vorzuführen suchte. Ich werde im folgenden versuchen, diese Wege nachzuzeichnen.

satz über seine Forschungsergebnisse zum Verhältnis Benjamin und George ist im *George-Jahrbuch* 2/1998-99) unter dem Titel »Diese unzeitgemäße und undankbare Aufgabe: eine »Rettung« Georges« veröffentlicht. Luhr weist zu Recht auf das Versäumnis der Benjamin-Forschung hin, die Benjamins Verhältnis zu George eher heruntergespielt als aufgearbeitet hat. Vgl. auch: Rumpf, Michael: Faszination und Distanz. Zu Benjamins George-Rezeption. In: *Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne*. Hg. v. Gebhardt, Peter u.a.. Kronberg 1976, S. 51-70. Heintz, Günter: Der Zeuge: Walter Benjamin. In: ders.: *Stefan George. Studien zu seiner künstlerischen Wirkung*. Stuttgart 1986, S. 310-345.

183 Würffel, Bodo: *Wirkungswille und Prophetie. Studien zu Werk und Wirkung Stefan Georges*. Bonn 1978, S. 51-80.

Was den jungen Benjamin an George band, formulierte der Sechsdreißjährige in einem kurzen Text mit dem Titel »Über George«. Der Artikel war auf Anfrage der Redaktion der *Literarischen Welt* entstanden. Sie hatte aus Anlaß des 60. Geburtstags des Dichters eine Reihe von Schriftstellern und Politikern um eine Stellungnahme zum Werk Georges gebeten, das, wie es im Einladungsbrief an die Autoren hieß, »ein Weltbild, eine Lebensforderung« darstelle, »die sich an jeden richte«¹⁸⁴. In einer kurzen autobiographischen Notiz sollten die Angefragten erzählen, »welche Rolle George in ihrer inneren Entwicklung spielt.«¹⁸⁵ Benjamins Antwort erschien im Reigen weiterer kurzer Stellungnahmen in der *Literarischen Welt* vom 13. 7. 1928.

Der Text beginnt mit einem Bekenntnis: Nur weil die *Literarische Welt* ihre Aufforderung so formuliert habe, wie es geschehen sei, sei es dem Autor möglich, »einiges aufzuzeichnen, was sich sofort mir selbst entziehen würde, wenn ich den Versuch machen wollte, über Stefan George zu schreiben«¹⁸⁶. Die Kombination von autobiographischer Notiz und der Wahrnehmung des georgischen Werkes als »Lebensforderung, die sich an jeden richte«, ermöglichte Benjamin, seine Erfahrungen mit George in die Erfahrungen seiner Generation einzubetten.¹⁸⁷ Die Deutung des Werkes als »Weltbild« erlaubte ihm des weiteren, die Erfahrungen seiner Generation in eine geschichtsphilosophische Betrachtung einzubinden. So leitet er den 1928 verfaßten Text mit der Bemerkung ein, was er in der 1933 entstandenen Sammelrezension »Rückblick auf Stefan George« als Forderung aufstellen wird:

184 GS II, 3, S. 1429.

185 GS II, 3, S. 1429.

186 GS II, 2, S. 622. Die Überschrift »Über Stefan George« stammt nicht von Benjamin, sondern von den Herausgebern der *Gesammelten Schriften*. (Vgl. GS II, 3, S. 921)

187 Wie sehr die Bedeutung von Werk und Person Georges mit den prägenden Erfahrungen der Jugendbewegung zusammenhängen, zeigt der Vergleich von Benjamins Text mit jenem von Brecht, der ebenfalls um eine Stellungnahme gebeten worden war. Der Altersunterschied zwischen den beiden beträgt nur sechs Jahre. Doch sind es, wie die Souveränität von Brechts Antwort bezüglich seines Verhältnisses zu George belegt, entscheidende sechs Jahre. Während Benjamin den Einfluß Georges für seine ganze Generation nambär macht, heißt es bei Brecht lakonisch: »Durch ihre Umfrage werden Sie, wie ich hoffe, feststellen, daß der Einfluß dieses Schriftstellers auf die jüngeren Leute ganz unbedeutend ist, freilich kann Ihnen dies nur glücken, wenn Sie sich an die richtigen Leute gewandt haben. Ich selber wende gegen die Dichtungen Georges nicht ein, daß sie leer erscheinen: Ich habe nichts gegen Leere. Aber ihre Form ist zu selbstgefällig.« (Brecht, Bertolt: Über Stefan George. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hg. v. Suhrkamp Verlag in Zusammenarb. m. Hauptmann, Elisabeth. Frankfurt a.M. 1977, S. 60)

Die Überführung einer literaturhistorischen Einordnung des Dichters und seines Werks in eine geschichtsphilosophische.¹⁸⁸

Die Geschichte von Benjamins Generation ist die Geschichte jener Jugend, die sich am Vorabend des Ersten Weltkriegs auf der Suche, sich über sich selbst bewußt zu werden, in der Jugendkulturbewegung zusammenschloß, die, wie keine zuvor, ihre eigene Vorstellung der Zukunft und eine »wahre« Gemeinschaft zu bilden in Anspruch nahm, bevor sie in den Materialschlachten des Weltkrieges entweder den Tod fand oder durch sie traumatisiert wurde. Die Situation, wie sie Benjamin schildert, bekräftigt der Arzt Martin Gumpert, der als Jüngster jenem Kreis von vorwiegend jüdischen Jugendlichen um Benjamin angehörte:

Die Figuren dieses Kreises stellten vermutlich das Beste und Aufrichtigste dar, was diese Generation hervorbringen konnte. Verlassen von unseren Eltern, von denen wir wußten, daß ihre Harmlosigkeit uns ins Unheil jagen würde, versuchten wir, uns gegen unser Schicksal zu sträuben, und glaubten an eine Welt, die die Stimme der Jugend hören würde. Führertum und Gefolgschaft spielten eine bedeutsame Rolle. Wir lasen Stefan George und die strengen Epen des Schweizer Dichters Carl Spitteler. Wir bemühten uns um Auswege, aber wir gingen in die Irre.¹⁸⁹

Es war, so faßt Benjamin die Situation lakonisch zusammen, ein »dem Tode vorbestimmt(es)« Geschlecht.¹⁹⁰

In seiner Erinnerung aus dem Jahr 1928 stellt Benjamin den Tod des Jugendfreundes Fritz Heinle, der am 9. August 1914 mit seiner Freundin Rika Seligson Selbstmord begangen hatte, in Beziehung zum Erscheinen des Gedichtbands *Stern des Bundes*, in dem George den kommenden Weltuntergang prophezeit:

Im Frühjahr 1914 ging unheilverkündend überm Horizont der »Stern des Bundes« auf, und wenige Monate später war Krieg. Ehe noch der Hundertste gefallen war, schlug er in unserer Mitte ein. Mein Freund starb.¹⁹¹

Explizit bezieht er die Gestalt Georges in der Rezension von 1933 auf das zum Tod vorbestimmte Geschlecht:

George war ihm keineswegs der »Künder« von »Weisungen«, sondern ein Spielmann, der es bewegte wie der Wind die »blumen der frühen heimat, welche draußen lächelnd

188 GS III, S. 392 – 399.

189 Gumpert, Martin: *Hölle im Paradies. Selbstdarstellung eines Arztes*. Stockholm 1939, S. 53f.

190 GS III, S. 399.

191 GS II, 2, S. 623.

zum langen Schlummer luden. Der große Dichter ist George diesem Geschlecht gewesen, und er war es als Vollender der Decadence, deren spielerische Gebarung sein Impuls verdrängte, um in ihr dem Tod den Platz zu schaffen, den er in dieser Zeitenwende zu fordern hatte.¹⁹²

Eingebettet in die Geschichte dieses Geschlechts erscheint George selbst als »Vollender der Decadence«¹⁹³ und sein Werk als Ausdruck der »große(n) Regression des Jugendstils«.¹⁹⁴ Dem Jugendstil sei, so

¹⁹² GS III, S. 399.

¹⁹³ GS III, S. 399. Im Zusammenhang mit dem Diktum, George sei der Vollender der Decadence gewesen, erwähnt Benjamin Baudelaire: »Er (George, d.V.) steht am Ende einer geistigen Bewegung, die mit Baudelaire begonnen hat.« (GS III, S. 399) Baudelaire stand am Anfang der Decadence, und er war – wie Benjamin im *Passagenwerk* andeutet – zugleich der Vorläufer des Jugendstils. »Für den Titel »Les fleurs du mal« hat das spätere Auftreten der Blume im Jugendstil seine Bedeutung. Dieses Werk spannt den Bogen von dem taedium vitae der Römer zum Jugendstil.« (GS V.1, S. 313) heißt etwa ein Eintrag in dem Baudelaire gewidmeten Konvolut. Die Verwandtschaft Baudelaire's zur Decadence hat bereits Joris-Karl Huysmans betont, der mit seinem 1884 veröffentlichten Roman *Gegen den Strich* als Begründer dieser Bewegung gilt. Als Indiz diente Huysmans der katholische Geist, den die *Blumen des Bösen* atmen. In dieser Tradition sieht auch die Forschung Baudelaire. So schreiben Claude Pichois und Jean Ziegler in ihrer großen Baudelaire-Biographie: »Baudelaire war stets auf Originalität bedacht, oder, um ein von ihm bevorzugtes Wort zu gebrauchen, auf Singularität. Er hatte einen ausgeprägten Geschmack am Künstlichen, was ihn zu einem Vorläufer von Des Esseintes macht, dem hypersensiblen Ästheten in Huysmans Roman *A Rebours* (*Gegen den Strich*). Seitdem er verkündete, daß die Natur und die Erbsünde miteinander verknüpft seien, fügten sich seine Ästhetik und seine Theologie wunderbar zusammen« (Pichois, Claude u. Ziegler, Jean: *Baudelaire*. Franz. 1987. Übers. v. Groepper, Tamina. Göttingen 1994, S. 302). Die Decadence hatte bereits Mario Praz in seiner 1930 erstmals erschienenen großen Darstellung der romantischen Literatur des 19. Jh. als »lediglich eine ihrer Entwicklungsformen« dargestellt (Praz, Mario: *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*. Ital. 1930. Übers. v. Rüdiger, Lisa. Dt. 1970. München 1994, S. 13). Ebenso hat Praz darauf hingewiesen, daß »wir alles, was von seiner (Baudelaire's, d.V.) Kunst lebendig geblieben ist, eben diesem Prinzip zu danken haben, welches ja auch das Prinzip des christlichen Glaubens ist und die Grenze zum manichäischen Ketzertum bildet.« (S.149) Das Prinzip, auf das er anspielt, meint die Überzeugung, daß die Lust am Bösen ur-natürlich, die Tugend dagegen eine künstliche Reaktion der menschlichen Vernunft darstelle. Daß Benjamin den Katholizismus Baudelaire's in engstem Zusammenhang mit der Funktion der Erbsünde und des Bösen in der Erfahrung und Gestaltung des Geschlechtslebens und der Geschlechterdifferenz stellte, geht aus den Aufzeichnungen des *Passagenwerks* hervor, hat in der Forschung bisher jedoch wenig Beachtung gefunden. Zu der Bedeutung der Geschlechterdifferenz im *Passagenwerk*, insbesondere in den Arbeiten über Baudelaire vgl. Deuber-Mankowsky, Astrid: Die Frau: Das kostbarste Beutestück im »Triumph der Allegorie«. In: *Concordia*. 21/1992, S. 2-19.

¹⁹⁴ GS III, S. 398.

Benjamin, das Bild der Jugend zu einer Mumie eingeschrumpft. *For ever young* kann eben nur sein, wer früh gestorben ist. Als Beispiel führt er Maximin an, der mit 16 Jahren als Max Kronberger verschieden war und von George in einem bewußt vollzogenen Kult im Kreis und in den Gedichten als Erlöser und fleischgewordener Gott gefeiert wurde.

Die Frage nach dem Zusammenhang, in dem die Sinnsuche in die Opferung der lebendigen Jugend pervertiert, bestimmt den geschichtsphilosophischen Index der geforderten Überführung der literarischen in die geschichtliche Einordnung. Sie lautet: Wie gestaltet sich unter der Chiffre der Verewigung des Lebens im Jugendstil, der Todessehnsucht der Decadence und der Vergöttlichung des Leibes in der Dichtung Georges die Konstellation von Leben, Tod und menschlicher Schwäche? Anders formuliert: Öffneten sich der Jugendstil, die Decadence, Georges Werk der Geschichtlichkeit des Lebens oder verschlossen sie sich der Geschichte unter dem Vorwand des ewigen Lebens?

Was Benjamins Leben und die Geschichte seiner Generation mit George verbindet, ist das Gedicht. Die Jugend seiner Generation habe, so Benjamin, durch George zum Gedicht gefunden:

Wenn es das Vorrecht und das unnennbare Glück der Jugend ist, in Versen sich legitimieren, streitend und liebend sich auf Verse berufen zu dürfen, so verdanken wir, daß wir dieses erfuhren, den drei Büchern Georges, deren Herzstück das »Jahr der Seele« ist.¹⁹⁵

Das Gedicht war jener Jugend Medium und Ort einer quasi-religiösen Suche nach dem Sinn des Lebens. Es war das Medium, in dem der Kreis der Jugendkulturbewegung, zu deren Führern Benjamin gehörte, den Weg zum Geistigen, zu sich selbst und zur jugendlichen Gemeinschaft suchte.¹⁹⁶

Nun gestaltet sich die Beziehung, die Benjamin selbst mit dem georgischen Gedicht verband, komplexer und von Anfang an gebrochener, als er sie für die Jugend seiner Generation zeichnet. Das hängt zum einen damit zusammen, daß sich der junge Benjamin selbst als Führerfigur in diesem Kreis verstand. Zum anderen war die Verbindung zu George verschlungen mit der Beziehung zu Fritz Heinle,

¹⁹⁵ GS II.2, S. 623.

¹⁹⁶ Zum Einfluß Georges auf die Jugendbewegung vgl. auch: Schmitz, Walter u. Schneider, Uwe: Völkische Semantik im George-Kreis. In: *Handbuch zur »völkischen Bewegung« 1871-1918*. Hg. v. Puschner, Uwe u.a. München, New Providence, London, Paris 1996, S. 745.

dem von Benjamin als Dichter verehrten, bewunderten und stilisierten jüngeren Freund, der seinerseits ein Bewunderer Georges war. »Fritz Heinle«, so heißt es in der *Berliner Chronik*, »war Dichter und unter allen der einzige, dem ich nicht ›im Leben‹ sondern in seiner Dichtung begegnet bin.«¹⁹⁷

Der Selbstmord des jüngeren Dichters traf Benjamin tief. Jahrelang hatte er versucht, die Gedichte des Freundes zu veröffentlichen. Noch in dem 1921 entstandenen Zeitschriftenprojekt *Angelus Novus* sollten die Gedichte und Oden Heinles in der ersten Nummer an erster Stelle stehen. Das Projekt selbst, das über die Planung nicht hinauskam, stand ganz im Geiste der Freundschaft: »Ohne die geringste Deutung meinerseits,« schrieb Benjamin am 4.8.1921 an Scholem, »hat mir Weißbach eine eigene Zeitschrift angeboten, nachdem ich die Redaktion der ›Argonauten‹ zu übernehmen abgelehnt hatte. Und zwar wird sie durchaus und bedingungslos in dem Sinne gestaltet sein, in dem sie mir während vieler Jahre (genau seitdem ich im Juli 1914 mit Fritz Heinle zusammen den Plan einer Zeitschrift ernsthaft gefaßt hatte) vor Augen gestanden.«¹⁹⁸ Doch so wenig wie die Zeitschrift selbst war auch der Plan einer Veröffentlichung des Nachlasses von Heinle erfolgreich. Benjamin ließ den größten Teil der Gedichte in seiner Berliner Wohnung zurück, als er 1933 nach Frankreich emigrierte.¹⁹⁹

Durch den Tod seines Freundes wurde Benjamin schließlich selbst zum Dichter. 73 Sonette sind überliefert, die er nach dem Tod Heinles in Erinnerung an ihn geschrieben hat.²⁰⁰ Ernst Tiedemann hat sie im Nachwort der von ihm herausgegebenen Edition als Antwort und Absage an George gedeutet:

Seine Gedichte auf den Tod des befreundeten Dichters stellen umgekehrte Kontraktoren der Georgeschichten aus dem ›Stern des Bundes‹, auch schon vieler aus dem ›Siebenten Ring‹ dar. Unternahm es George, durch die Etablierung des Maximinkultes noch einmal den Ring des Mythos zu schmieden, so wollte Benjamin gerade den Bereich des Mythischen als einen des blinden Zwanges verlassen.²⁰¹

¹⁹⁷ GS VI, S. 477.

¹⁹⁸ *Gesammelte Briefe* II, S. 178.

¹⁹⁹ Die wenigen überlieferten Gedichte veröffentlichte und kommentierte Werner Kraft in zwei Aufsätzen: Über einen verschollenen Dichter. In: *Neue Rundschau*. 78/1968, S. 614–621. Friedrich C. Heinle. In: *Akzente*. 31/1984, S. 9–21.

²⁰⁰ Sie befanden sich unter den Manuskripten, die Benjamin im Frühsommer 1940 Georges Bataille in Paris übergeben hat. Lange Zeit verschollen geglaubt, wurden sie 1981 in der Pariser Nationalbibliothek gefunden. (Vgl. Nachwort von Ernst Tiedemann: *Walter Benjamin, Sonette*. Frankfurt a.M. 1986, S. 87–96)

²⁰¹ Tiedemann, Ernst: Nachwort. In: *Walter Benjamin, Sonette*. Hg. v. dems.: Frankfurt a.M. 1986, S. 94.

Im Medium, das George seiner Generation »geschenkt« hat, dem Gedicht, hat Benjamin noch Jahre nach dem Tode Heinles um dessen Andenken und um das Gedicht selbst gerungen! Welche Erfahrung liegt dieser intensiven Beschäftigung mit George im Zusammenhang mit der Erinnerung an Heinle zugrunde? Um welche Kraft handelt es sich, von der Benjamin in seiner Erinnerung 1928 berichtet, sie habe ihn mit jenen verbunden, »im Munde derer« er in »ergreifenden Augenblicken« Gedichte von George gefunden habe, von der die »Erschütterung« durch dessen Werk ausgegangen sei, eine Kraft, die ihn jedoch »zuletzt von diesem Werke schied«²⁰²? Weiter heißt es:

So ist Georges Wirken in mein Leben gebunden ans Gedicht in seinem lebendigsten Sinn. Wie seine Herrschaft in mir wurde und wie sie zerfiel, das alles spielt im Raume des Gedichts und in der Freundschaft eines Dichters sich ab.²⁰³

Ich werde, um der Bedeutung Georges für Benjamins Denken auf die Spur zu kommen, näher auf die Freundschaft zwischen Benjamin und Heinle eingehen.

Benjamin hatte Heinle im Sommersemester 1913 in Freiburg kennengelernt und dort für die Jugendbewegung gewonnen. Es war ihm gelungen, den jungen Dichter dem Einfluß des älteren, expressionistischen Schriftstellers Philipp Keller zu entziehen. »Ich bin der Gegenpol Kellers«, schrieb er am 5.5.1913 an seinen Freund Herbert Belmore, »und befreie die Leute von ihm, nachdem ich mich selbst von ihm befreite.«²⁰⁴ Keller war, wie Benjamin im gleichen Brief betont, Christ – der einzige, dem er nicht überlegen, sondern gleich sei. Auch Heinle war Christ, wie Benjamin nicht unkommentiert ließ.²⁰⁵ Diese Anspielungen auf die Herkunft hängen mit Gesprächen zusammen, die Benjamin mit Belmore anlässlich seiner Auseinandersetzung mit dem Zionismus und dem Judentum ein halbes Jahr zuvor geführt hatte und in deren Verlauf er zum Judentum und zu jener Form des Zionismus gefunden hatte, zu der er, wie er es selbst formulierte, stehen konnte.²⁰⁶ Ohne hier auf diese Selbstverständigung über sein Judentum näher eingehen zu können, möchte ich – vorgreifend – darauf hinweisen, daß die Freundschaft mit Heinle und die Bedeutung

²⁰² GS II.2, S. 622.

²⁰³ GS II.2, S. 623.

²⁰⁴ *Gesammelte Briefe* I, S. 98.

²⁰⁵ *Gesammelte Briefe* I, S. 89.

²⁰⁶ Vgl. *Gesammelte Briefe* I, S.72.

Georges in der Fluchtlinie der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Christentum, Judentum und Deutschtum stehen.²⁰⁷

Die folgenden Monate waren die Zeit der wachsenden Freundschaft, innig und schön. Zum Wintersemester 1913/14 gingen Benjamin und Heinle gemeinsam nach Berlin. Die Spannungen begannen im Herbst 1913. Anlaß war eine Rede, die Benjamin am 1.11.1913 auf einem Autorenabend der Zeitschrift *Die Aktion* halten sollte. Wieder in der *Berliner Chronik* erinnert sich Benjamin:

Ursprünglich vorgesehen war nur eine Rede von mir und sie war betitelt »Die Jugend«. Es war mir selbstverständlich, daß ihr Text bevor er verlesen wurde, in unserm engsten Kreise bekannt wurde. Kaum war das aber geschehen, so erhob Heinle Einspruch. Sei es, daß er selbst reden, sei es daß (er) mir Änderungen zumuten wollte, welche ich ablehnte – es kam zu einem heftigen Streit und wie immer bei solchen Anlässen war es die ganze Existenz der Streitenden, die eingesetzt wurde.²⁰⁸

Schlußendlich hielten sowohl Benjamin als auch Heinle eine Rede mit dem gleichen Titel und fast gleichem Wortlaut vor staunendem und wenig gewogenem Publikum. Zum Anlaß der Differenzen äußert sich Benjamin nur in Andeutungen. In der »Berliner Chronik« nennt er sie »Nüancen«, die den »Spielraum jener »Jugendbewegung« umreißen würden. Zugleich vergleicht er diese »Nüancen« mit »aneinanderschlagenden Inseln der Argonautensage ..., zwischen denen kein Schiff heil hindurchkommt und, damals, ein Meer von Liebe und von Haß seine Wogen warf.«²⁰⁹

Den Versuch erinnernd, sich die Gestalt des Freundes anlässlich eines Vortrages im Jahr 1922 in Heidelberg im Hause Marianne Webers »in einer Betrachtung über das Wesen der Lyrik zu beschwören«, erklärt der Autor das Scheitern dieses Versuches mit der Vermutung: »Vielleicht aber ist das auch nur, weil er in diesem letzten, wichtigsten Jahr seines Lebens den Raum durchschnitt, in dem ich geboren bin.«²¹⁰ In welchem Raum wurde Benjamin geboren? Er war ein Sohn des wohlhabenden jüdischen Bürgertums. Die Klassenschwelle wurde von der Jugendbewegung – auch von Heinle – nicht überschritten, was Benjamin ihr gerade in der »Berliner Chronik« vorwirft. Den äußeren

207 Vgl. Kap. III.1, S. 282 ff.

208 GS VI, S. 479. Das Manuskript von Benjamin ist verschollen, das von Heinle jedoch erhalten geblieben. Es ist veröffentlicht in: *Walter Benjamin. Sonette*, S. 108 ff und in: GS II.3, S. 863–865.

209 GS VI, S. 479.

210 GS VI, S. 477.

Raum teilten sie; so ist es Benjamin möglich, das Zimmer im »Heim«, in dem Heinle gewohnt hatte, zu beschreiben. Ist mit dem geistigen Raum, in dem Benjamin geboren wurde und den Heinle in der lyrischen Poesie seines letzten Jahres durchschnitten haben soll, der jüdische gemeint? Die Unterschiedlichkeit der Räume, in denen Heinle und seine jüdische Freundin Rika Seligson geboren waren, war es jedenfalls, die es den zurückgebliebenen Freunden unmöglich machte, für das gemeinsam in den Tod gegangene Paar einen gemeinsamen Raum für ihre Gräber zu finden: »es war unmöglich, den beiden, die gemeinsam gestorben waren, ein Grab auf einem und demselben Friedhof zu verschaffen.«²¹¹

Einen näheren Hinweis auf die Gründe der Differenzen mit Heinle gibt ein Brief, den Benjamin am 17. November 1913 an Carla Seligson schrieb. Er berichtet darin von einem Gespräch, das er mit Heinle über das Geschehene führte, und über den Gegensatz, der unvermittelbar zwischen ihnen stehe: Heinle sah, so heißt es in dem Brief, »unseren Gegensatz wirklich so streng und so notwendig, wie ich es von ihm erwartet hatte. Er stellte sich mir gegenüber im Namen der Liebe und ich setzte ihm das Symbol entgegen.«²¹² Und Benjamin fügt, den Gegensatz von Liebe und Symbol durch jenen von Erwartung und Erfüllung erläuternd, hinzu:

Noch einmal sah ich die *Notwendigkeit der Idee*, die mich gegen Heinle stellt. Ich will die Erfüllung, die man nur erwarten kann und erfüllen. Aber die Erfüllung ist etwas zu Ruhiges und Göttliches, als daß sie anders, als aus brennendem Winde folgen könnte.²¹³

Als Erfüllung, die man nur erwarten kann, contra Erfüllung der Erfüllung erscheint aus jüdischer Perspektive der Gegensatz, der auf christlicher Seite Erwartung contra Erlösung heißt. Er benennt die Differenz, die das Judentum vom Christentum trennt und die zu verwischen sich Benjamin von seinen frühesten bis in die spätesten Schriften gewehrt hat. Um eine vermeintliche Erfüllung, eine diesseitige Versöhnung mit dem Göttlichen zu verhindern, hat er am Begriff der Kritik und noch im *Passagenwerk* an der Notwendigkeit einer Erkenntniskritik festgehalten. So deutet Benjamins Darstellung des Gegensatzes, der ihn von Heinle trenne, ebenfalls darauf hin, daß mit dem Raum, in dem Benjamin geboren wurde und den der Freund im

211 GS VI, S. 480.

212 *Gesammelte Briefe* I, S. 181.

213 *Gesammelte Briefe* I, S. 182.

letzten Jahr seines Lebens durchschnitten habe, der jüdische gemeint ist. Heinle ist Christ, und Benjamin ist Jude. Keiner von beiden bekennt sich zur jeweiligen religiösen Tradition, und doch scheinen sich aus der Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen Traditionsräumen differente Perspektiven auf gemeinsame Fragen wie die Frage nach dem, was Jugend, was Gemeinschaft, Kunst, Liebe und der Sinn von Leben und Tod sei, zu ergeben.

Bis jetzt wissen wir von dieser Differenz nicht mehr, als daß sie den Gegensatz von Erfüllung, die man nur erwarten kann, und Erfüllung bzw. Erwartung und Erlösung betrifft. Benjamin schreibt, daß Heinle den Raum, in dem er geboren wurde, im letzten Jahr seines Lebens, 1914, durchschnitten habe. Dieses letzte Jahr ist das gleiche Jahr, in dem George die Gedichte des *Stern des Bundes* veröffentlicht hat. Der Gedichtband dürfte die Differenzen zwischen den beiden Freunden entscheidend verschärft haben. Denn der identifikatorischen Begeisterung Heinles für die in ihnen verkündigte Erfüllung und Versöhnung konnte Benjamin, der sich bereits dezidiert für die Haltung der Erwartung entschieden hatte, die ihn, – wie er im Brief an Seligson schreibt – mit der »Notwendigkeit der Idee« gegen Heinle stelle –, nicht nur nicht teilen, sondern nur mit kritischer Distanz gegenüberstehen.

Den Schritt zum Gegensatz zu George, der die beiden Freunde trennte, macht Benjamin freilich erst in seiner Rezension von 1933 explizit. Dort bezieht er die Symbolik Georges an zwei Stellen auf das Christentum. Mehr noch, er vergleicht sie mit jener des reaktionären Katholiken Maurice Barrès, dem das zweifelhafte Verdienst zukommt, im Dreyfus-Prozeß den Begriff des Intellektuellen als Schimpfwort kreiert zu haben. Mit Barrès, dem Anhänger der Action Française, der die Intellektuellen mit den Eigenschaften »kantisch«, »abstrakt«, »anti-national« – und »jüdisch«²¹⁴ ausgezeichnet hat, vergleicht Benjamin die Symbolik des georgischen Werkes:

Vielmehr ist die Symbolik dieses Werks sein Brüchigstes. Sie ist im Kern nicht unterschieden von dem Aufgebot, das zu der Zeit, in dem der »Kreis« sich um den Meister zusammenfand, Barrès in Frankreich an den ganzen Stamm symbolischer Vorstellungen und Bilder ergehen ließ, die er in Volk und Kirche antraf.²¹⁵

Weiter schreibt Benjamin über George:

214 Vgl. Bering, Dietz: *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Stuttgart 1978, S. 44 ff.

215 GS III, S. 393.

Wie er im Sinn der christlichen Symbolik zunächst, jedoch vergeblich, sich bemüht, den Bann, der ihm entgegenwirkt, zu brechen und dann mit dem Erscheinen Maximins ihn von sich genommen und Versöhnung sich geschenkt fühlt – das macht den Gegenstand von Kochs Betrachtung.²¹⁶

Ich möchte, um zu vergegenwärtigen, wovon Benjamin spricht und was Versöhnung in diesem Zusammenhang meint, ein Gedicht von George aus dem *Stern des Bundes* zitieren. Es ist das dritte Gedicht des »Einganges«, der Vergöttlichung Maximins gewidmet:

Der du uns aus der qual der zweiheit löstest
Uns die verschmelzung fleischgeworden brachtest
Eines zugleich und Andres. Rausch und Helle:
Der du uns aus der qual der zweiheit löstest
Du warst der betet zu den wolkenthronen
Der mit dem geiste rang bis er ihn griff
Und sich zum opfer bot an seinem tage..
Und warst zugleich der freund der frühlingsswelle
Der schlank und blank sich ihrem schmeicheln gab
Und warst der süsse schläfer in den fluren
Zu dem ein Himmlischer sich niederliess.
Wir schmückten dich mit palmen und mit rosen
Und huldigten vor deiner doppel-schöne
Doch wußten nicht daß wir vorm leibe knieten
In dem geburt des gottes sich vollzog.²¹⁷

Versöhnung meint Erlösung aus der »Qual der Zweiheit«; positiv formuliert, die »fleischgewordene Verschmelzung mit dem Göttlichen« und die Versöhnung aller Gegensätze. Die georgische Versöhnung setzt den Gegensatz Erfüllung contra Nichterfüllung voraus, um ihn in der »fleischgewordenen Verschmelzung« zu überwinden. Mehr noch: mit dem Gegensatz von Erfüllung und Nichterfüllung setzt sie zugleich voraus, daß der Zustand der Nichterfüllung als Qual empfunden wird. Denn die Aufhebung aller Gegensätze erscheint nur jenem als Erlösung, für den Zweiheit bzw. Endlichkeit identisch ist mit Unerlöstheit.

Der auf dem tief katholischen Land aufgewachsene George, der sich selbst als Prophet und seine Bücher als heilige bezeichnet, war weder gläubiger Christ noch sind seine Gedichte und seine Ästhetik christlich. Es gibt für George weder einen transzendenten Gott noch ver-

216 GS III, S. 395. Vgl. Koch, Willi: *Stefan George. Weltbild, Naturbild, Menschenbild*. Halle, Saale. 1933.

217 George: *Stern des Bundes*, S. 9.

kündigt er die frohe Botschaft Gottes. Der Autor des *Stern des Bundes* versteht sich zwar als Prophet, doch keineswegs als Medium des Göttlichen. Selbstbezüglich verkündet der Dichter-Prophet vielmehr die Göttlichkeit des Dichters selbst. George kreierte in der Sphäre des Ästhetischen eine neue Form der Dreieinigkeit, die in der Relation des Dichters zum Gedicht das Verhältnis von Gott zur Schöpfung wiederholt: Der Dichter-Prophet erschafft den Dichter als Schöpfer des Göttlichen. So ist Maximin erst göttlich durch den Dichter und im Gedicht. Sein schöner Körper wird zum Medium, durch das der Dichter sich als Schöpfer des Göttlichen erschafft.²¹⁸

Die Ästhetik Georges baut auf der christlichen Symbolik auf, findet ihre paganistische Vollendung jedoch erst in der Kombination mit dem Hellenismus. Dessen Höhepunkt bildet für George die Kreierung des »plastischen Gottes«. Er dient ihm als Referenz für die Vergöttlichung Maximins. Aus dem Bereich der christlichen Symbolik stammt die asketische Abkehr von der Welt, die Bildung einer heiligen Schar von Jüngern, vor allem aber der Gedanke des göttlichen Opfers. Immer stehen dabei die Motive Erfüllung und Erlösung im Zentrum. Die Wirkungskraft dieser christlichen Symbolik beruht, ebenso wie jene der georgischen Versöhnung, auf der Voraussetzung, daß die Welt zum einen erlösungsbedürftig ist und die Erfüllung der Erlösung zum anderen wirklich stattgefunden hat – daß die Versöhnung, wie es bei George heißt, fleischgeworden ist. Nun ist für die Geschichte des Christentums bestimmend, daß der Gegensatz zwischen Erlösung und Erwartung als Differenz von Erlösung und Nichterfüllung gedeutet wurde. Dies hatte zur Konsequenz, daß der Gegensatz zwischen Christentum und Judentum schließlich selbst als Differenz von Erlösung und Nichterfüllung erschien. In der Folge waren die Juden nicht nur jene, die sich der Erlösung verweigerten, sondern wurden zum Synonym für die Nichterlösung, zum Synonym für die Endlichkeit und für die »Qual der Zweiheit«.²¹⁹ An diese Deutung des Gegensatzes zwischen christlicher Erlösung und jüdischer Erwartung als Nichterfüllung knüpft George mit der Übernahme der christlichen Symbolik an; damit wird der christliche Antijudaismus zum konstitutiven Element seiner Ästhetik. George will Erlösung. Um sie zu erfüllen, setzt er sich in Opposition zu jenen, die nicht erfüllt sind; und das sind die

218 Vgl. Breuer, Stephan: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt 1996, S. 114 ff.

219 Vgl. Pagels, Elaine: *Satans Ursprung*. Amerik. 1995. Übers. v. Hagedstedt, Jens. Berlin 1996, S. 155.

Juden. Sie sind »immer schweifend und drum nie erfüllt«²²⁰. Von ihnen unterschieden ist die »Heilige Schar«. Ihrer Beschwörung gilt das Schlußgedicht des *Stern des Bundes*:

GOTTES PFAD IST UNS GEWEITET

Gottes land ist uns bestimmt
 Gottes krieg ist uns entzündet
 Gottes kranz ist uns erkannt.
 Gottes ruh in unsren herzen
 Gottes kraft in unsrer brust
 Gottes zorn auf unsren stürmen
 Gottes brunst auf unsrem mund.
 Gottes band hat uns umschlossen
 Gottes blitz hat uns durchglüht
 Gottes heil ist uns ergossen
 Gottes glück ist uns erblüht

»Abwehr« nennt Benjamin in seinem »Rückblick auf Stefan George«, ganz im Sinne von Sarah Kofmans Begriff der apotropäischen Bannung,²²¹ was sich in Georges Aufgebot der christlichen Symbolik verberge. Gebannt werden soll die mythische Macht der Natur, das, was Hermann Cohen die »natürliche Frage des Menschen, sein natürliches Leiden« genannt hat, »daß sein Dasein ein Ende habe«.²²² Was für Cohen die natürliche Frage des Menschen, ist für George »Qual der Zweiheit«. Sie wird in der von Benjamin zitierten Abwehr auf die Juden übertragen. Als Folge verkehrt sich in Georges Kosmos die jüdische Erwartung in unfaßbare Sehnsucht, in ewige Nichterfüllung, Unruhe, in das Ausgeliefertsein an den Tod. So liest sich sein an die Juden gerichtetes Gedicht *Ihr fahrt in hitzigem tummel ohne ziel* wie das Negativbild des gottesfüllten Lebens der *Heiligen Schar*:

Ihr fahrt in hitzigem tummel ohne ziel
 Ihr fahrt im sturm ihr fahrt durch see und land
 Fahrt durch die menschen .. sehnt unfassbar ihr
 Daß sie euch fassen .. sehnt unfüllbar ihr
 Daß sie euch füllen .. und ihr scheut die rast
 Wo ihr allein euch findet mit euch selbst
 Bang vor euch selbst als eurem ärgsten feind
 Und eure lösung ist durch euch der tod.²²³

220 George: *Stern des Bundes*, S. 41.

221 Vgl. Deuber-Mankowsky: In unendlicher Distanz zu sich selbst, S. 29.

222 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 305.

223 George: *Stern des Bundes*, S. 42.

An die christliche Deutung des christlich-jüdischen Gegensatzes von Erwartung und Erfüllung anknüpfend, in dem der christliche Antijudaismus gründet und jüdische Erwartung »verstocktes« Festhalten am Zustand der Nichterlösung bedeutet, errichtet George seine Ästhetik. Diese Symbolik verbindet er mit dem »plastischen Gott« des Hellenismus, so daß die ersehnte Erfüllung schließlich auf die Vergöttlichung des Lebens und die Selbstvergöttlichung hinausläuft. Dieses höchste Ziel hat Karl Wolfskehl in den neunten Blättern für die Kunst in einem kurzen Text mit dem Titel »Zum neuen Lose« folgendermaßen beschrieben:

So muß das Leben sich selber schaffen / sein eigen bild werden. Kern werden der die schale in sich hält. So müssen wir uns zeugend gebären. Uns erfüllen in uns. Uns erneuern durch uns. So sind wir und nichts außer uns.²²⁴

Das Ziel ist die Verherrlichung menschlichen Schöpfertums diesseits aller Transzendenz, eine immanente Transzendenz.²²⁵

Für ein Verständnis der georgeschen Verwandlung der Ästhetik in eine Kunstreligion²²⁶ ist der christliche Gedanke des *erfüllten Opfers* zentral. Die Bedeutung des katholischen Sakramentes der Eucharistie für Georges Ästhetik hat Wolfgang Braungart hinreichend dargestellt.²²⁷ Er zeigt, daß die Verbindung von Ästhetischem und Sozialem schon die frühe Phase des George-Kreises prägte und daß diese Einheit verlangt, »daß der Sinn der ästhetischen Erfahrung unmittelbar präsent ist und nicht nur reflektierend eingeholt wird, so wie die eucharistische

Gemeinschaft sich herstellt im *Vollzug* des eucharistischen Sakraments.« Braungart schließt daraus: »Das Gedicht übernimmt im George-Kreis die Funktion des Sakraments, in dem sich der Meister selbst symbolisch und doch ganz an seine Jünger austeilt.«²²⁸ Daran anschließend prägt er für die Lyrik Georges den Begriff »eucharistische Poesie«. Da die christliche Opfersymbolik nicht nur das Zentrum von Georges Ästhetik bildet, sondern zugleich den zentralen Gegenstand der Kritik Benjamins, soll sie im folgenden in aller Kürze etwas näher charakterisiert werden.

Zur christlichen Lehre gehört die Vorstellung, daß sich durch das Gottes-Opfer das Heil der trotz all ihrer Opfer bisher durch die Sünde von Gott geschiedenen Welt verwirklicht hat.²²⁹ Das Opfer Christi ist die »Erfüllung dessen, wonach Heidentum und Judentum verlangen, nämlich Gott das rechte Opfer darbringen zu können.«²³⁰ Das Opfer Christi aber ist das »rechte Opfer«, weil sich in ihm der Sohn Gottes selbst zum Opfer dargebracht hat. Christus ist, im Unterschied zu allen bis dahin erbrachten Opfern, nicht erst durch das Opfer, sondern unabhängig von diesem heilig. So könnte man sagen, daß die christliche Erfüllung des Opfers der Aufhebung jener Ambivalenz entspringt, die René Girard in Anlehnung an Hubert und Mauss, als Charakteristikum der rituellen Opferhandlung beschrieb. Diese Ambivalenz besteht darin, daß das rituelle Opfer den Charakter der Heiligkeit erst durch den Akt der Opferung erhält:

Das Opfer zu töten ist verbrecherisch, weil es heilig ist ... aber das Opfer wäre nicht heilig, würde es nicht getötet.²³¹

Im göttlichen Selbstopfer Christi ist das Opfer dagegen – was sowohl für seine Erlösungskraft als auch für die Bezeichnung »erfülltes« Opfer ausschlaggebend ist – nicht erst heilig, weil es getötet wird. Ist im rituellen Opfer der geopfert Körper oder Gegenstand in zweifacher Hinsicht Medium, so ist das Opfer Christi erfülltes und endgültiges Opfer, weil ihm weder der Charakter der Medialität noch der Relativität anhaftet. Der rituell geopfert Körper oder Gegenstand ist sowohl das Medium, durch das sich die magische oder die göttliche Macht manifestiert, als auch das Medium, durch das die opfernde Gemein-

224 Wolfskehl, Karl: Vom neuen Lose. In: *Blätter für die Kunst*. IX/1910, S. 65.

225 Vgl. Anhang in: George: *Der Stern des Bundes*. S. 119.

226 George kreierte, indem er die christliche Symbolik mit der hellenistischen Gestaltreligion verband und in die Dichtung überführte, eine Kunstreligion im doppelten Sinn des Wortes: eine künstliche Religion und eine religiöse Kunst. Margrete Susman hat dies gesehen. In ihrem 1910 erschienen Buch *Das Wesen der Lyrik* schreibt sie: »Von allen Künsten aber hat keine so sehr die Religion umworben und an ihr gelebt wie die Lyrik Was sie in früheren Zeiten von der Religion empfing, das sucht sie in der modernen Zeit, der Zeit ihrer eigentlichen selbständigen Entwicklung ... an religiösen Inhalten selbst zu erschaffen.« (Susman, Margarete: *Das Wesen der Lyrik*. Stuttgart 1910, S. 10) Als Vertreter dieser modernen Religiosität, die sich nicht ganz erlösen könne, weil sie entgegen des eigentlich religiösen Prinzips schaffen müsse, erscheint ihr George (S. 109). Benjamin seinerseits definiert die Bewegung des *l'art pour l'art*, zu der auch Georges Lyrik zählt, als »Theologie der Kunst«. (GS I.2, S. 441)

227 Braungart, Wolfgang: *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*. Tübingen 1997. Ders.: *Durch Dich, für Dich*, in *Deinem Zeichen*. Stefan Georges poetische Eucharistie. In: *George-Jahrbuch*. 1/1997-1998, S. 53-79.

228 Braungart: *Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen*, S. 55.

229 RGG Bd. 4, S. 1651.

230 RGG, Bd. 4, S. 1649.

231 Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*. Franz. 1972. Übers. v. Mainberger-Ruh, Elisabeth. Franz. Zürich 1987. Frankfurt a.M. 1994, S. 9.

schaft mit dieser Macht in Kommunion tritt. Der geopfert Körper oder Gegenstand ist dementsprechend in mehrfacher Hinsicht stellvertretend. So kann ein Lebewesen stellvertretend für die Gemeinschaft geopfert werden oder sich selbst opfern. Zugleich jedoch kann der geopfert Körper oder Gegenstand selbst durch ein Ersatzopfer ersetzt werden. Dem rituellen Opfer ist mithin der Charakter der Stellvertretung immanent. Es ist – aus christlicher Sicht – ein unerfülltes Opfer. Die in ihm geopfert Lebewesen oder Gegenstände sind, wie im Hebräerbrief speziell den jüdischen Opferritualen unterstellt wird, immer nur ein »Sinnbild« oder »Abbilder« (Hebräer 9,9/9,23).²³² »Denn wenn«, so führt der Verfasser aus, »schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh die Unreinen, die damit besprengt werden, so heiligt, daß sie leiblich rein werden, wieviel mehr wird dann das Blut Christi, der sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer dargebracht hat, unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen.« (Hebräer 9, 13-14) Und

232 Der Hebräerbrief bietet von allen neutestamentlichen Texten die wichtigsten Aussagen zum Opfertod Christi und behandelt explizit den Unterschied zwischen dem jüdischen Opferritual und dem christlichen Opfer. Im Gegensatz zum alten beruhe der neue Bund, wie wiederholt betont wird, auf der Vollkommenheit des Opfers Christi, was bedeutet, daß er im Gegensatz zum alten nicht nur den »Schatten der künftigen Güter«, sondern die »Gestalt der Dinge selbst« enthalte (Hebräer, 10.1). Das rituelle Opfer, mit dem der alte Bund besiegelt wurde, sei, so der Verfasser, nur ein »Sinnbild«, »denn es werden Gaben und Opfer dargebracht, die das Gewissen des Opfernden nicht zur Vollkommenheit führen können; es handelt sich nur um Speisen und Getränke und allerlei Waschungen, äußerliche Vorschriften, die bis zur Zeit einer besseren Ordnung auferlegt worden sind.« (Hebräer 9, 9-10) Diese bessere neue Ordnung ist durch das Opfer Christi besiegelt worden, der »ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen ist, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt.« (Hebräer 9, 12) Der Heilstod Christi ist in doppeltem Sinn Vollendung des Opfers: »Einerseits wird Jesus Christus gleichzeitig als Opferer, Opfer und opfernder Hohepriester charakterisiert, der sich am Kreuz ein für allemal selbst geopfert hat und dieses einmalige Selbstopfer Gott ohne Unterlaß im himmlischen Heiligtum darbringt, so daß alle Strukturmomente des Opfers im Hinblick auf ihn gleichgesetzt werden. Andererseits wird er als vollkommene Form nicht nur einer Opferart, sondern aller Arten von Opfer bestimmt, so daß nicht nur eine bestimmte Art von Opfer, sondern das Opfer als solches und damit der Opferkult überhaupt mit ihm überboten und aufgehoben ist.« (*Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 25. Berlin, New York 1995, S. 29. [Ab hier mit der Abkürzung TRE]) Der Hebräerbrief zählt zu den Paulusbriefen, obwohl seine Autorschaft seit dem Altertum umstritten ist. Ort und Datum der Abfassung wurden sowenig wie die Empfänger sicher festgestellt. (TRE, Bd. 14. Berlin, New York 1985, S. 494-505)

noch einmal wird der Unterschied zwischen dem jüdischen und dem christlichen Opfer bekräftigt:

Durch solche Mittel müssen also die Abbilder der himmlischen Dinge gereinigt werden; die himmlischen Dinge selbst aber erfordern wirksamere Opfer. Denn Christus ist nicht in ein von Menschenhand errichtetes Heiligtum hineingegangen, in ein Abbild des wirklichen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt für uns vor Gottes Angesicht zu erscheinen. (Hebräer 9, 23)

Aus dem Hebräerbrief wird deutlich, daß die Überwindung des Opferkultes mit einer Überbietung aller bisherigen Opferhandlungen verbunden ist. Das Opfer Christi ist kein symbolisches, in ihm hat sich die Idee des Opfers selbst realisiert. Darin liegt seine Einmaligkeit und seine Macht über den Tod.

Im christlichen Opfer ist der Unterschied zwischen Körper und Zeichen aufgehoben – in ihm ist das Zeichen selbst Körper geworden.²³³ In dieser Identität von Zeichen und Körper aber gründet sowohl die Einmaligkeit als auch die Erlösungskraft des Opfers Christi. So heißt es im Hebräerbrief:

Da nun *die Kinder* Menschen von Fleisch und Blut sind, hat auch er in gleicher Weise Fleisch und Blut angenommen, um durch seinen Tod den zu entmachten, der die Gewalt über den Tod hat, nämlich den Teufel. (Hebräer 2, 14).

Führte die Erkenntnis des stellvertretenden Charakters des rituellen Opfers in der jüdischen wie in vielen anderen Religionen zu einer mehr und mehr vergeistigten Auffassung, zu einer symbolisierten Auffassung des Opfers,²³⁴ so stellte das christliche Opfer in gewissem Sinn eine Gegenbewegung dazu dar. Denn mit der Beendigung des Opferkultes durch die Vollendung des Opfers setzte das Selbstopfer Gottes zugleich den ursprünglichen Sinn des Opfers wieder – oder vielmehr erst – her. Die Beendigung des Opferkultes ging mit der Einführung der Wahrheit des Opfers einher. Das Opfer wurde zu einer existentiellen Frage erhoben. So gelang dem Verfasser des Hebräerbriefes, gerade weil er sich auf das wahre Opfer berief, »den Gedanken der Vollendung Christi (5,9/7,28) in höchstem Masse existentiell

233 Für diesen Hinweis danke ich Christina von Braun. Vgl. auch Braungart: Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen, S. 59: »Das poetische Symbol ist – sozusagen – Realsymbol. Genauso werden in der Eucharistiefeyer die eucharistischen Zeichen begriffen. Das eucharistische Symbol soll wesensmäßig zugleich *sein*, was es bedeutet. Sein und Zeichenhaftigkeit fallen zusammen.«

234 RGG, Bd. 4, S. 1640.

zu füllen«²³⁵. Einerseits hat das Christentum damit den Opferkult überwunden. Andererseits hat es mit der Installierung des Opfergedankens zusammen mit dem Versprechen der Erlösung und des ewigen Lebens in seinem Zentrum dem Gedanken des Opfers jedoch eine unüberholbare Aktualität verliehen.²³⁶ Mit der Erfüllung des Opfers hat das

²³⁵ TRE, Bd. 14, S. 501.

²³⁶ Anders verlief die Geschichte des Opfers in der jüdischen Tradition, in der es die Vorstellung eines endgültigen, vollkommenen Opfers nicht gibt. Hier führte die Polemik der Propheten und die Kritik in den Psalmen zu einer Relativierung des Wertes des Opfers selbst. (RGG, Bd. 4, S. 1643) Sie zeigen »das Aufkommen einer Frömmigkeit an, für die die Wirksamkeit des Opfers nicht mehr selbstverständlich war, sondern zum Gegenstand kritischer Reflexion wurde.« (RGG, Bd. 4, S. 1643) Verstärkt wurde diese Tendenz durch die Zerstörung des Tempels 70. n. Chr., in dem seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil der Opferkult ausschließlich erlaubt war. Die Rabbinen versuchten, den Verlust des Tempels zu ersetzen, indem die Reinheitsvorschriften ins Haus übertragen und die Speisegesetze ausgebaut wurden. Vor allem aber wurde betont, daß die einst durch Opfer erwirkte Sühne nun ersetzt sei durch das Gebet, durch Werke der Wohltätigkeit und Fasten, und zwar besonders durch das Fasten am Versöhnungstag. Im babylonischen Talmud wurde das Studium der Opfervorschriften als Opferersatz realisiert. (TRE, Bd. 25, S. 269) Dies zeigt, daß der Opferkult seine Bedeutung im Judentum nie ganz verloren hat. Er wurde nie für endgültig beendet erklärt, doch mehr und mehr durch symbolische Formen wie das Gebet, Werke der Wohltätigkeit etc. ersetzt. In Einklang mit der gängigen Deutung durch das deutsche Reformjudentum sieht Hermann Cohen das Spezifische der Geschichte des jüdischen Opfers in der Verwandlung des Opfers vom magischen Ritual in ein »Erziehungsmittel«. Nun geht Cohen freilich einen Schritt weiter, indem er die Überwindung des Menschenopfers als Folge der Entstehung des Monotheismus auslegt, der, wie es im Bilderverbot formuliert ist, die Vergöttlichung sowohl der Natur als auch der Menschen verbietet: »Das ist der eigentliche Grund auch für die Überwindung des Hanges zum Menschenopfer. Der Mann oder das Weib, die dem Gotte geopfert werden, sollen dadurch seinesgleichen werden. Ein solches Ziel gilt hier als Gotteslästerung, daher konnte das Menschenopfer zum Greuel werden. Das Opfer sollte nur ein Erziehungsmittel werden und als solches Aufnahme finden für den Menschen, als Mensch. Und nun kam die Reform Jecheskels hinzu und machte das Opfer zu einem Beiwerk für die eigentliche Erziehung, die der Mensch in der Buße an sich selbst vollziehen soll, und auf Grund deren er wiederum nur die Versöhnung mit Gott, aber keineswegs das Aufgehen in Gott, die Vergottung erlangen soll« (*Religion der Vernunft*, S. 364). Die aus dem Opfer hervorgegangenen Ritualgesetze deutet Cohen als »Hilfswerk« zum Sittengesetz. Ihr Sinn besteht in der Erinnerung an die Gebote Gottes. Sie bewirken und sollen nichts anderes bewirken als diese Erinnerung. Sie sind, wie Cohen herausstellt, ein Symbol des Gesetzes und nicht, wie das christliche Sakrament des Abendmahles bzw. der Transsubstantiation ein Symbol, das sich auf das Wesen Gottes selbst bezieht: »Wenn daher auch die Transsubstantiation, die Verwandlung der materiellen Hostie in den Leib Christi, nur als eine symbolische Handlung des Priesters oder Predigers gedacht werden dürfte, so wäre und bliebe auch diese symbolische Handlung immer die Dar-

Christentum den Sinn des Opfers reinstalled. Freilich führte die Überwindung jener Ambivalenz, die nach Girard dem rituellen Opfer inneohnt und seinen Relativitätscharakter begründete, zu einer neuen Ambivalenz. Sie liegt in der Doppeldeutigkeit der Vollendung selbst begründet, die zugleich das erfüllte Opfer für möglich und – aufgrund seiner Einmaligkeit – für unwiederholbar erklärt.²³⁷ Zwar starb Christus stellvertretend für die Menschheit, doch entsprang die erlösende Kraft seinem Opfer, weil er selbst das makellose, das reine Opfer war. Sein Tod verlieh dem Opfer Sinn und band zugleich den Sinn an das Opfer. In der Verknüpfung von Sinn, Opfer und Erlösung gründet die immense Faszination des christlichen Opfergedankens. Er überdauerte das Christentum auch – oder gerade – dort, wo das Christentum seine Faszinationskraft als Religion einbüßte. Ablesbar ist dies etwa in dem Aufschwung, den der Opferdiskurs in umgekehrter Relation zum Verlust der religiösen Bindungen am Ende des 19. Jahrhunderts erfuhr.²³⁸

stellung einer Handlung im Wesen Gottes. Darin besteht der Unterschied zwischen dem Symbol, wenn man selbst das Sakrament als ein solches auffassen wollte, und dem Symbol des Gesetzes, für welches letztere die Schaufäden die Norm enthalten: »auf daß ihr sehet und gedenket. Niemals heißt es: bringet eine Handlung hervor, welche das Wesen Gottes nachahmt.« (S. 400) Mit dem Hinweis auf die Differenz zwischen der Nachahmung des göttlichen Wesens auf der einen und der Erinnerung an das Gesetz auf der anderen Seite benennt Cohen, was das christliche Opfer für George so attraktiv gemacht hat und was seine auf die Vergöttlichung des Lebens hinauslaufende Ästhetik für Benjamins Standpunkt, nach dem Erfüllung nicht erfüllt, sondern nur erwartet werden kann, unannehmbar erscheinen ließ.

²³⁷ Nach heutiger Dogmatik ist die Rede von Jesus Christus als dem Ende des Opfers in folgender Weise doppeldeutig: »Sie kann einmal besagen: »Jesus Christus ist das Ende des Opfers, weil sein Kreuzestod und seine Auferweckung Opfer als untauglich und unnötig erwiesen haben.« Sie kann aber auch meinen: »Jesus Christus ist das Ende des Opfers, weil er das endgültige und vollkommene Opfer ist.« So hat es die kirchliche Tradition in der Regel verstanden, indem sie im Anschluß vor allem an den Hebräerbrief vertrat, Jesus Christus habe »sich am Kreuz als wahres und eigentliches Opfer Gott dargebracht«, und diesen Gedanken trinitätstheologisch zu entfalten und zu legitimieren suchte.« (TRE, Bd. 25, S. 290 f.)

²³⁸ Ich möchte hier als Beispiel für die Literatur auf Hofmannsthal's *Gespräch über Gedichte* (1903) hinweisen, in dem, wie Braungart zugespitzt formuliert, Opfer und Literatur völlig zusammengedacht werden (Braungart: Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen. In: *George-Jahrbuch*. Bd 2, S. 58). Zu dieser sich mit George im Einverständnis wissenden Opfertheorie Hofmannsthal's äußerte sich Benjamin in seinem Brief vom 7. Mai 1940 an Adorno, in dem er dessen Aufsatz über den Briefwechsel von George und Hofmannsthal kommentiert. Sie wird ihm zum Indiz für das *moralische* und *dichterische* Versagen Hofmannsthal's. Bezugnehmend auf das Gespräch zwischen Julian und dem Arzt im *Turm* schreibt er: »Julian verrät den Prinzen: Hofmannsthal hat sich von der Aufgabe abgekehrt, die im Chandosbrief auftaucht.

Von dieser Faszination war auch George erfüllt. Er nahm den Gedanken des erfüllten Opfers auf. Aus der christlichen Opferkonzeption schälte er die Verbindung von Opfer und Erlösung und die damit zusammenhängende Identifizierung von Zeichen und Körper, entledigte sie des religiösen Kontextes und verband sie mit dem neopaganistischen Hellenismus, um sie der Ästhetik zuzuführen. Die lebensphilosophisch inspirierte Ästhetisierung des Lebens ist unmittelbar verbunden mit der Idee des wahren, des erfüllten Opfers. Es bildete die Grundlage für die Vorstellung einer Leibwerdung des Zeichens im Medium der Kunst. Im Gegensatz zur christlichen Lehre, in der das vollkommene Opfer einmalig und Gotteswerk ist, erklärt George die Dichtung zu jenem Ort, in dem die Vollendung des göttlichen Opfers erneut vollzogen wird und die Leib- bzw. Bildwerdung des Gottes stattfindet. Auf dieser Verbindung von Zeichen, Leib, Opfer und Sinn findet die von Benjamin kritisierte Ästhetisierung des Lebens und die Verwandlung der Ästhetik in eine Kunstreligion²³⁹ statt.

In Georges Fall heißt das Opfer Maximin. Auf seinem toten Körper gründet George das ewige Leben der Heiligen Schar. Maximin starb 1904, am 15. April, einen Tag nach seinem 16. Geburtstag, an Genickstarre. Er wurde nicht getötet und wurde dennoch zum Opfer. Er wird, wie der Dichterprophet retrospektiv sagen wird, sich selbst zum Opfer gebracht haben. Getreu dem Motto »Dein Fleisch sei mein Wort«, mündet Georges Prophetie im zeitlichen Kurzschluß des Futur II:

Seine »Sprachlosigkeit« war eine Art von Strafe. Die Sprache, die Hofmannsthal sich entzogen hat, dürfte eben die sein, die um die gleiche Zeit Kafka gegeben wurde. Denn Kafka hat sich der Aufgabe angenommen, an der Hofmannsthal moralisch versagte und darum auch dichterisch. (Die suspekten, auf so schwachen Füßen stehende Opfertheorie, auf die Sie hinweisen, trägt alle Spuren dieses Versagens«. Die Kritik der am Christentum orientierten Opfertheorie, der Hinweis auf Kafka und die Rede vom Verrat legen nahe, diese Andeutung, die, wie Benjamin schreibt, ihm »am Herzen liege« und von der er nicht sicher sei, ob Adorno sie verstehe, auf das Verhältnis zum Judentum zu beziehen. (*Adorno Benjamin*. Briefwechsel 1928-1940. Hg. v. Lonitz, Henri. Frankfurt a.M. 1994, S. 427 f.)

239 Dazu Braungart: »Georges eucharistische Poesie geht aufs engste zusammen mit seiner charismatischen Führung des Kreises. (...) Dieses Konzept war darum so wirksam, weil es die christlich-katholische Tradition, mit der George durch seine Herkunft aus dem rheinischen Katholizismus vollkommen vertraut war (George war Messdiener), nicht einfach negiert, sondern beerbt. Es impliziert ein Verständnis des poetischen Zeichens, das einerseits auf die vielfältigen Tendenzen der Jahrhundertwende zu einer neuen Religion und einer neuen Mythologie verweist, andererseits auf den europäischen Symbolismus, der das Kunstwerk zum Allerheiligsten, zum Tempel erklärt und damit das Postulat von der Autonomie der Kunst noch einmal radikalisiert.« (Braungart: *Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen*, S. 57)

Maximin, der Göttliche, wird sich zum Opfer gebracht haben. Er wird sich zum Opfer gebracht haben, um die Prophetie zu erfüllen. So wird der tote Körper Maximins zum Medium, durch das hindurch sich der Dichter als Schöpfer des Göttlichen erschafft.

Nach diesem Gesetz, das der Verherrlichung menschlichen Schöpfer-tums zugrundeliegt, wurde – und das ist sein geschichtsphilosophischer Index – nicht nur Maximin, sondern eine ganze Generation geopfert, ein ganzes Geschlecht, wie Benjamin schreibt, zum Tode bestimmt. Diese Gesetzmäßigkeit bildet das Gemeinsame Dritte zwischen George und dem Jugendstil. Die Verbindung zum Ersten Weltkrieg wird deutlich aus Benjamins Definition des Jugendstils als »Stil, in dem das alte Bürgertum das Vorgefühl der eignen Schwäche tarnt, indem es kosmisch in alle Sphären schwärmt und zukunftsstrunken die »Jugend« als Beschwörungswort mißbraucht.«²⁴⁰ Um die Unbesiegbarkeit dieses Bürgertums zu beweisen, wurde die reale Jugend schließlich »freiwillig« in den Krieg geschickt.²⁴¹

Wie in den Gedichten Georges im *Stern des Bundes* und im *Siebten Ring* geht es auch im Jugendstil darum, die eigene Schwäche abzu-

240 GS III, S. 394.

241 Im Gegensatz zu einigen der engsten Jünger teilte George trotz seiner Kriegsgedichte die allgemeine Kriegseuphorie nicht. Dennoch trugen die jungen Soldaten den Gedichtband *Der Stern des Bundes* in den Seitentaschen ihrer Uniformen. Die Ambivalenz der georgischen Haltung, die unmittelbar mit der Verknüpfung von Sinn und Opfer zusammenhängt, hat Würffel in folgenden Sätzen auf den Punkt gebracht: »Am Anfang des Krieges hatte George Edith Landmann gegenüber geäußert, »er habe das innerste Mitgefühl mit jedem Soldaten im Schützengraben, aber es gelinge ihm nicht, hierüber etwas zum Ausdruck zu bringen. Es werde banal.« Der hohe Ton, den George dann doch seinen Kriegsgedichten zu geben verstand, mag als stilgeschichtliche Leistung von Bedeutung sein. Er hat nicht verhindern können, daß diese Gedichte Interpretationen verfielen, deren Banalität letztlich nicht nur größer, sondern vor allem gefährlicher war, als die von George gefürchtete eigene es je hätte sein können. Gerade weil seine Gedichte nicht banal waren, können sie zum »Zusammenglühen der Volksgemeinschaft unter dem Anruf des Schicksals« dienen, kann der Rat des Engels aus dem *Vorspiel zum Teppich des Lebens*:

Vorm schicksal wenig klage wenig hass
Doch lange rache nährend wider feinde

in der Zeitschrift für Wehrpsychologie die geistige Mobilmachung befördern: »Nur wer das Schicksal als etwas ihm Auferlegtes – gleichviel durch wessen »Schuld« – getreu und tapfer zu tragen weiß, der ist gegen seine Verheerung gefeit. – Georges Verse als Amulette, die vor den Folgen des Krieges schützen, das ist sicher die paradoxeste Konsequenz der Verständnis- und Wirkungsgeschichte eines Werkes, das im Zeichen des *l'art pour l'art* begonnen worden war.« (Würffel: *Wirkungsgeschichte und Prophetie*, S. 254)

wehren.²⁴² Und wie in Georges dichterischem Verfahren dient dem Jugendstil die Jugend als Beschwörungswort. Der Bewegung des Jugendstils und der von George gegründeten »geistigen Bewegung« gemeinsam ist, so Benjamin, die »Regression aus der sozialen in die natürliche und biologische Realität«²⁴³. Beiden gemeinsam ist die Flucht aus der Geschichte in die Natur, die von Cohen dem Mythos zugeordnete Identifizierung von Geschichte und Natur. Ihr entspringt, was Benjamin, im Sinne jener Beschwörung der Jugend, das »biologische Idol«²⁴⁴ nennt. Es entspricht strukturell dem, was Cohen als »Mythos von den Inseln der Seligen und der von dem goldenen Zeitalter« bezeichnet hat.²⁴⁵ In beiden geht es um die Verewigung der Jugend, um die Bannung der Zeit im Bild.

242 In seinem 1967 gehaltenen Radiovortrag über George wies Theodor W. Adorno darauf hin, daß Benjamin »wohl als erster das dichterische Werk Georges dem Jugendstil zugeordnet« habe. (George. Vortrag im Deutschlandfunk, 23.4.1967. In: *Noten zur Literatur* I. Frankfurt a.M. 1981, S. 532) Während sich nach Benjamin jedoch jene Gedichte Georges als dem Jugendstil zugehörig entpuppen, in denen Georges »Kraft versagte« und in denen »Jugend« als Beschwörungswort« (GS III, S. 394) zur Tarnung der eigenen Schwäche mißbraucht wurde, sieht Adorno im genauen Gegensatz die Stärke Georges dort verwirklicht, wo er sich mit dem Jugendstil verbunden habe. Auseinander gehen die beiden nicht in der Einschätzung der Gedichte Georges, – beide bevorzugen die vor der Jahrhundertwende veröffentlichten Bände *Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte, der Sagen und Sänge der hängenden Gärten und Das Jahr der Seele*. Die Differenz bezieht sich auf die Deutung des Jugendstils. Während der Jugendstil sich für Adorno »der Vergänglichkeit und des eigenen und des geschichtlichen Augenblickes überläßt« (S 533), ist genau dies in Benjamins Augen nicht der Fall. Benjamin hat lange und kontinuierlich über den Jugendstil gearbeitet. In den Aufzeichnungen des *Passagenwerks* hat er dem Jugendstil unter den Stichworten »Malerei, Jugendstil, Neuheit« ein eigenes Konvolut gewidmet. Darin bringt er das Bürgertum und die Beschwörung der Jugend in Verbindung mit der technischen Naturbeherrschung. Analog zur Deutung in seinem Überblick über George betont er auch hier, wie die Blindheit gegenüber den historischen Verhältnissen zur Funktionalisierung der Jugend führte: »Der Jugendstil ist ein Fortschritt, indem das Bürgertum den technischen Grundlagen seiner Naturbeherrschung näher tritt; ein Rückschritt, indem ihm die Kraft abhanden kommt, dem Alltag überhaupt noch ins Auge zu sehen. (Das kann man nur noch geschützt durch die Lebenslüge.) – Das Bürgertum fühlt, daß es nicht mehr lange zu leben hat; desto mehr will es sich jung. Es spiegelt sich so ein längeres Leben vor oder zum mindesten einen Tod in Schönheit.« (GS V.2, S 694 f.) Diesem Drang zur Jugend korrespondiert die »Verklärung der Unfruchtbarkeit«, die Benjamin als ein Grundmotiv des Jugendstils herausstellt und die sich darin zeige, daß der Leib »vorzugsweise in den Formen gezeichnet« werde, die der Geschlechtsreife vorhergehen. (GS V.2, S. 692)

243 GS III, S. 394.

244 GS III, S. 394.

245 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 401.

«(D)er Leib / dies sinnbild der vergänglichkeit / DER LEIB SEI DER GOTT»²⁴⁶, so beschwört George unter Berufung auf Goethe die überzeitliche Bedeutung des Hellenismus. Welch eminente Rolle dem Bild bei der Vergöttlichung des Leibes zukommt, wird in der Metapher des »plastischen Gottes« deutlich. Bewußt stellt George das Bild in den Mittelpunkt seiner Ästhetik. Die innerweltliche Erfüllung verlangt nach der Verbildlichung Gottes. Explizit grenzt er sich vom jüdischen Bilder- verbot ab, denn mit ihm bleibe Gott und damit auch das Leben ohne Gestalt. »Stammort des gott-gespenstes« nennt er die glühende Wüste,²⁴⁷ aus der die Juden stammen, und stellt eine direkte Verbindung zwischen Bilderverbot und Erwartung bzw. Nichterfüllung her.

»Wer adel hat erfüllt sich nur im Bild«. Denn diesem ist Vollendung vor dem Tod verheißen.²⁴⁸ Diese Vollendung gewährt das Gedicht und geschaffen wird sie vom Dichter. Doch – und da ist George von erstaunlicher Offenheit – dies gelingt ihm nur über die Einverleibung Maximins. EINVERLEIBUNG lautet denn der Titel des Gedichts im 1907 erschienen Band *Der Siebente Ring*, in dem der Dichter das Wunder der Selbsterschaffung beschreibt:

Nun wird wahr was du verhießest:
Dass gelangt zur macht des Thrones
Andren bund du mit mir schliessest –
Ich geschöpf nun eignen sohnes.

Über der Vergöttlichung Maximins wird der Dichter das Geschöpf seines eigenen Sohns, des nun im Gedicht vergöttlichten Maximins.²⁴⁹ Nun kann der Dichter zwar den Leib im Gedicht vergöttlichen und

246 George: Das Hellenische Wunder. In: *Blätter für die Kunst*. IX / 1910, S. 2.

247 George: Der Stern des Bundes, S. 41.

248 George: Der Stern des Bundes, S. 40.

249 Benjamin hat diesen Akt der Selbstschöpfung des Genies Jahre später in einem »Denk- bild« mit dem Titel »Nach der Vollendung« beschrieben. Ausgehend von der Rede- wendung der »Geburt« eines Werkes erinnert er an das im Akt der Selbstschöpfung überwundene Weibliche und Leibliche: »Beseligt überholt er (der Schöpfer des Werks, d.V.) die Natur: denn dieses Dasein, das er zum ersten Mal aus der dunklen Tiefe des Mutterschoßes empfing, wird er nun einem helleren Reiche zu danken haben. Nicht wo er geboren wurde, ist seine Heimat, sondern er kommt zur Welt, wo seine Heimat ist. Er ist der männliche Erstgeborene des Werkes, das er einstmal empfangen hatte.« (GS IV.1, S. 438) Sigrid Weigel hat dieses Denkbild, in dem Benjamin »die Konstitu- tion des Meisterwerks als Verbrauch des Weiblichen, als Begehren zur Überwindung der Natur und zur Überwindung der eigenen Herkunft aus dem Leiblichen beschreibt«, als »Dekonstruktion der Vorstellungen vom Genie und Meisterwerk« gedeutet. (Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 138)

sich selbst als Geschöpf seines Werkes kreieren, doch den Leib kann er nicht erschaffen. Er muß den Leib Maximins einverleiben. Dieser bildet die Referenz, die dem Werk Realität verleiht. George formuliert es in der letzten Strophe:

Daß aus schein und dunklem schaume
Daß aus freudenruf und zähre
Unzertrennbar sich gebäre
Bild aus dir und mir im traume.²⁵⁰

Erst durch das im Futur II real gewordene Selbstopfer Maximins wird die Vergöttlichung des Dichters selbst real – und das heißt in diesem Kontext: löst das Gedicht die versprochene Erfüllung als »Verschmelzung fleischgeworden« ein. »All mein sinn hat dir entnommen / Seine farbe glanz und maser« bekennt der Dichter und benennt damit, worin das Opfer besteht, das die Repräsentation fordert: Maximin mußte sterben, um mit seinem ewig jungen und schönen Körper stellvertretend für die Realität des ewigen Leibes zu bürgen.²⁵¹

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Differenz zwischen Erwartung der Erfüllung und Erfüllung, die Benjamin als Grund des Zerwürfnisses mit seinem Dichterfreund Heinle ausmachte, ist dieselbe Differenz, die ihn von George trennt. Heinle unterlag der Verführungskraft von Georges Ästhetizismus und wurde selbst zum Opfer. Dagegen wird Benjamin zum Gegenspieler und Kritiker Georges. Der Zielpunkt seiner Kritik ist die Gewalt, die sich in der Fleischwerdung des Traumes verbirgt und sich nicht nur gegen die Jugend richtete, sondern sich viel früher schon im christlichen Antijudaismus und seit der Mitte des 19. Jahrhunderts im rassistischen Antisemitismus manifestierte.

Benjamin deutet im gleichen Brief, in dem er Carla Seligson von dem Gespräch mit Heinle berichtet, das Konzept einer »Freundschaft der fremden Freunde«²⁵² an. Die Freundschaft der fremden Freunde, die Benjamin als »ethische Gesinnungsgenossenschaft« verstanden wissen will, stellt das Gegenstück dar zu Georges Verschmelzung der Gemeinschaft zur »Heiligen Schar« und beruht auf der ethischen Forderung, den anderen nicht im Bild zu fixieren. Die Differenz, die

²⁵⁰ George: Der Siebente Ring. In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 6/7. S. 109.

²⁵¹ Vgl. Braungart: Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen, S. 64 ff. Braungart weist darauf hin, daß dies Gedicht in einer Abschrift Georges für Melchior Lechter den Titel »Kommunion« trug.

²⁵² *Gesammelte Briefe* I, S. 182.

Benjamin zwischen sich und Heinle feststellt, ist bestimmend in das Konzept der fremden Freunde eingeflossen. Unter ihrem Zeichen versuchte Benjamin, seine Position der Erwartung gegen die der Erfüllung zu halten und gegen den Freund durchzusetzen – dies jedoch nicht in einem Kampf gegen den Freund, sondern um den Freund. Unter diesem Zeichen hat Benjamin versucht, Heinle über die Differenzen hinweg die Freundschaft zu halten. Sie wurde in den folgenden Wintermonaten 1913/1914 auf eine schwere Probe gestellt. Der Kampf um den Freund war der Beginn des Kampfes gegen George, den Benjamin nach dem Selbstmord Heinles in seinem Essay »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin« im Bereich der Kunst und der Philosophie fortsetzen sollte.

Die Darstellung der Geschichte der Freundschaft mit Heinle, die Benjamin als eine solche der fremden Freunde verstand, wird zu seinem Essay »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin führen«, den er unmittelbar nach dem Tod Heinles und in dessen Angedenken verfaßt hatte. Dieser Versuch eines »ästhetischen Kommentars« ist die erste kritische Auseinandersetzung mit Georges Kunsttheorie und zugleich die erste Formulierung von Benjamins eigenen Auffassungen, in denen er den Begriff der Kunstkritik mit der Kritik der Repräsentation und damit mit dem Bilderverbot verbindet. Dabei entlehnt er – nicht zufällig – die Begriffe, mit denen er die Kritisierbarkeit der Kunstwerke begründen will, der philosophischen Terminologie des jüdischen Philosophen Hermann Cohen. Ich möchte nun im folgenden, bevor ich näher auf den Essay *Zwei Gedichte Hölderlins* eingehe, Benjamins Konzept der Freundschaft der fremden Freunde vorstellen.

b. Freundschaft der fremden Freunde

»Ich will die Erfüllung, die man nur erwarten kann und er erfüllen«, hatte Benjamin den Gegensatz zwischen sich und Heinle in seinem Brief an Carla Seligson beschrieben. Weiter berichtet er über ihre Differenzen:

Gestern sagte ich zu Heinle: jeder von uns ist gläubig, aber es kommt darauf an, wie man an seinen Glauben glaubt. Ich denke (nicht sozialistisch, sondern in irgend einem andren Sinne) an die Menge der Ausgeschlossenen und an den Geist, der mit den Schlafenden im Bunde ist nicht mit den Brüdern.

Und er erinnert die Adressatin an einen Satz aus seinem verlorengegangenen Vortrag »Die Jugend«:

»... keine Freundschaft der Brüder und Genossen, sondern eine Freundschaft der fremden Freunde.«²⁵³

²⁵³ *Gesammelte Briefe* I, S. 182.

Diese Forderung einer »Freundschaft der fremden Freunde« hat in Heinles überlieferten Vortrag *Die Jugend* keinen Eingang gefunden.²⁵⁴ Sie bildet eine jener Differenzen, die die unvereinbaren Positionen der beiden Freunde bezeichnet. Nun steht diese Forderung Benjamins nicht nur in offensichtlichem Widerspruch zu Georges Vorstellung einer Aufhebung aller trennenden Differenzen in der verschworenen Gemeinschaft einer »Heiligen Schar«, sondern stellt ihrerseits das Ergebnis einer länger zurückliegenden Auseinandersetzung mit Nietzsches Betrachtungen über die Freundschaft dar. Ein erster Hinweis findet sich in der Korrespondenz, die Benjamin im Herbst 1912 im Rahmen seiner Beschäftigung mit dem Zionismus mit Ludwig Strauß führte. Anlaß für seine Bemerkungen über die Freundschaft war Nietzsches *Zarathustra*. Nun folgt bereits diese frühe Kommentierung Nietzsches der Bewegung, die Benjamins Rezeption der Vorläufer und Vertreter der Lebensphilosophie insgesamt kennzeichnet: In einer synchronen Bewegung vereint sie Kritik und Aufnahme der postulierten Erfahrungsgehalte. Es ist der Versuch, die Erfahrung der Kontingenz, der Endlichkeit und des Sinnverlustes aufzunehmen, um zugleich die vermeintliche Lösung im Ästhetischen zu kritisieren. Aus dieser doppelten Bewegung ist auch das Konzept der Freundschaft der fremden Freunde hervorgegangen. In seinen Briefen an Strauß hatte Benjamin Nietzsche einen »Sozial-Biologen«²⁵⁵ genannt. Der Vorwurf des »Sozialbiologismus« zielte auf die Vermischung von Natürlichem und Sozialem bzw. Geistigem. Diese »gefährlich(e)«²⁵⁶ Vermischung ist nach Benjamin der Grund, warum Nietzsche in einem »vergeistigten Philistertum« steckenbleibe. Worin die Gefahr besteht, führt Benjamin nicht aus, sondern verweist auf das Kapitel »Vom Freunde«, in dem Zarathustra dem Leser vorschlägt, den Freund im Schlaf zu betrachten. Dann erst würde man erfahren, wie er aussähe, weil das Gesicht des Freundes im Wachen nichts anderes darstelle als das eigene auf einem rauhen und unvollkommenen Spiegel. Um seine Aussage zu untermauern, appelliert Zarathustra an die Erfahrung des Schreckens, der einen überkomme, wenn man den Freund im Schlaf überrasche und dieser ganz fremd erscheine.²⁵⁷

254 Vgl. GS I,3, S. 863 f.

255 *Gesammelte Briefe* I, S. 78.

256 *Gesammelte Briefe* I, S. 78.

257 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 1883-1885. *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Colli, Giorgio u. Montinar, Mazzino. 6. Abt. Bd. 1. Berlin 1968, S. 68.

Auf diese Stelle bezugnehmend, schreibt Benjamin an Strauß, daß Nietzsche die Freundschaft »so gründlich und gefährlich mißverstanden (ins Persönliche verkehrt)« habe wie nur möglich. Denn Freundschaft sei »ethische Gesinnungsgenossenschaft«²⁵⁸. Was er in Nietzsches Behandlung der Freundschaft vermißt, ist der Bezug der Freundschaft auf die Ethik. Nietzsche habe die Freundschaft »gefährlich mißverstanden«, weil er sie statt im Ethischen im »Persönlichen« begründe. Nun ist die Ausblendung der Ethik ihrerseits Folge bzw. Ursache der monierten Vermischung von Natürlichem und Geistigem. Sie macht die Ethik nicht nur überflüssig, sondern bringt sie zum Verschwinden, indem sie der Frage nach dem Ethischen erst gar keinen Raum gewährt. So erweist sich der »Sozialbiologismus« als Kehrseite des Ästhetizismus.

Zu einem philosophischen Argument wird Benjamins Einwand gegen Nietzsche, wenn man ihm die kantische Forderung nach dem Primat der Ethik über die Logik, und das heißt nach einer präzisen Benennung der Differenz zwischen Natur und Vernunft oder »Geistigem«, wie Benjamin schreibt, zugrundelegt. Eine Forderung, auf die er im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart«, der zeitgleich entstand und den er seinerseits Strauß zukommen ließ, mit Nachdruck besteht.²⁵⁹

In diesem Text zitiert Benjamin wieder Nietzsche, diesmal jedoch nicht kritisch, sondern affirmativ. Dabei bezieht er sich freilich nicht mehr auf das Kapitel »Vom Freunde«, sondern auf das folgende »Von der Nächstenliebe«. Nächstenliebe, heißt es dort, die kritischen Überlegungen zum Wesen der Freundschaft fortführend, sei nur »schlechte Liebe zu sich selbst«²⁶⁰. Deshalb rät Zarathustra nicht zur Nächstenliebe, sondern zur Fernsten-Liebe.²⁶¹ Ein Rat, den Benjamin leicht annehmen kann, zumal in diesem Zusammenhang der Begriff »Freund« als Gegenbegriff zum »Nächsten« eingeführt wird: »Nicht den Näch-

258 *Gesammelte Briefe* I, S. 78.

259 Vgl. Kap. III,3, S. 332. Zu Nietzsches Programm einer »Reduktion der Moral auf die Ästhetik« und der Frage, wie sich diese zum Vorwurf des Biologismus verhält vgl. Bolz, Norbert: Ästhetik jenseits von Gut und Böse. In: Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven. Hg. v. Gramm, Gerhard u. Kimmerle, Gerd. Tübingen 1990. S. 186-202.

260 Nietzsche: Also sprach Zarathustra, S. 74.

261 Im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« heißt es von den Literaten, die Benjamin als Synonym für Juden benutzt: »Sie wollen die Ehrlichen sein, ihre Kunstbegeisterung, ihre »Fernsten-Liebe« um mit Nietzsche zu reden, wollen sie darstellen, aber die Gesellschaft verstößt sie – sie selber müssen selber alles Allzumenschliche, dessen der Lebende bedarf, in pathologischer Selbsterstörung ausrotten.« (GS II,1, S. 28 f.)

sten lehre ich Euch, sondern den Freund²⁶², spricht Zarathustra hier. Der Freund ist somit nicht mehr der Selbstliebe unterworfen, die in ihm nur den Spiegel seiner selbst sehen kann, sondern der ethischen Forderung, die den Entfernten, den Fremden als Freund zu lieben lehrt.

Damit wiederum befindet sich Benjamin mit seiner Nietzsche-Lektüre in größter Nähe zu Hermann Cohens Auslegung der Nächstenliebe im Talmud. Gegen den Vorwurf, der Talmud lehre die Juden, nur ihre eigenen »Volkgenossen« zu lieben und zu achten, hatte Cohen in seinem richterlichen Gutachten »Die Nächstenliebe im Talmud« mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das Wort für den Nächsten (Rea) nicht Volksgenosse bedeute, sondern »Nebenmensch«. Sich auf die Propheten berufend, die Gott den Titel »Freund der Fremdlinge« gaben, legt Cohen das Gebot der Nächstenliebe als das Gebot aus: »Und ihr sollt den Fremdling lieben.« Ja, er reklamiert dieses Gebot der Fremdenliebe als höchste ethische Forderung für das Judentum:

Die Fremdenliebe ist somit ein schöpferisches Moment in der Entstehung des Begriffs vom Menschen als dem Nächsten. Und ich habe für die Geschichte der moralischen Ideen die Tatsache festzustellen: daß die Nächstenliebe, genauer die Liebe zu dem der Nationalität und dem Glauben nach Fremden ein Gebot des Judentums ist.²⁶³

Benjamins »Keine Freundschaft der Brüder und Genossen, sondern eine Freundschaft der fremden Freunde« kann jetzt als Einlösung der Forderung verstanden werden, die er in seinem Brief an Strauß aufgestellt hatte, daß nämlich Freundschaft eine »ethische Gesinnungsgenossenschaft« darstelle. Was aber soll eine Freundschaft der fremden Freunde sein?

Für denjenigen, der sich selbst in der Position eines »Fremdlings« befindet, bedeutet diese Forderung, auch den als Fremden zu lieben, der sich selbst weder als »Fremdling« versteht, noch von den anderen als »Fremdling« betrachtet wird. Eine Forderung, die Benjamin in seinen intensiven Freundschaften mit den nichtjüdischen Freunden Heinle, Noeggerath, Florens Christian Rang und nicht zuletzt mit Bertolt Brecht eingelöst hat. Zugleich impliziert die ethische Forderung einer Freundschaft der fremden Freunde, daß derjenige, der die Erfahrung des Fremdseins kennt, nicht Aufnahme in die Gemeinschaft der Nächsten sucht, um sein Fremdsein abzulegen, sondern die Erinnerung an diese Erfahrung wachhält. Daraus ergibt sich als dritte Konsequenz das Gefühl und das Wissen um die moralische Überlegenheit und Stärke

262 Nietzsche: Also sprach Zarathustra, S. 75.

263 Cohen: Die Nächstenliebe im Talmud, S. 150.

dieser Position, die sich freilich nicht im Kampf *gegen*, sondern *um* die fremden Freunde bewährt. Nun ist dieser Kampf, dies sei betont, kein Überzeugungskampf. Es geht also nicht darum, Einheit oder Einigkeit herzustellen, sondern darum, Differenz zuzulassen.²⁶⁴ Deshalb auch spielt sich dieser »Kampf« in aller Stille ab.

»Ich denke (nicht sozialistisch, sondern in irgend einem anderen Sinne) an die Menge der Ausgeschlossenen und an den Geist, der mit den Schlafenden im Bunde ist nicht mit den Brüdern«, lautete der Satz, den Benjamin mit der Forderung einer »Freundschaft der fremden Brüder« näher zu artikulieren suchte. Bezieht man den »Geist, der mit den Schlafenden im Bunde ist«, auf die Stelle über den schlafenden Freund in Nietzsches *Zarathustra*, so scheint bereits in diesem frühen Brief auf, was Benjamin sehr viel später in seinem Konzept der »rettenden Kritik« ausarbeiten wird: Im Schlaf ist der Freund nicht nur dem Freund, sondern auch sich selbst fremd. Womit die Forderung der Fernsten-Liebe in die Forderung überführt wäre, den Freund auch da zu lieben, wo er sich selbst fremd ist, wo er schwach ist und jenseits der Selbstkontrolle.

Daß sich Benjamin die ethische Forderung einer Freundschaft der fremden Freunde zur Maxime gemacht hat, zeigt die Geschichte seiner Freundschaft mit Heinle; insbesondere sein Verhalten in dem Konflikt, der im Frühjahr 1914 die Berliner Jugendkulturbewegung zu spalten drohte und in den Heinle maßgeblich verwickelt war. Bezieht man dieses Verhalten, das Adorno als Versuch beschrieben hat, »die Kluft zwischen seiner eigenen Beschaffenheit (als Genie, d. V.) und dem Kreis, dem er sich anschloß, ... durch Herrschbedürfnis zu überbrücken«²⁶⁵ – das Georg Barbizon, Benjamins Kontrahent in dem Konflikt, andererseits jedoch zur Schlußfolgerung führte, daß er an dem »guten Glauben

264 Wie so viele hat Benjamin auch diese Position aus der Jugendzeit beibehalten. So heißt es dezidiert in der »Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus«: »Nichts scheint dem Herausgeber wichtiger zu sein, als daß hierin, in der Abwesenheit jeden Scheins, die Zeitschrift ausspricht, was ist, nämlich daß der reinste Wille, das geduldigste Bestreben unter den so Gesinnten keine Einheit, geschweige denn Gemeinschaft zu stiften vermögen, daß also die Zeitschrift in der wechselseitigen Fremdheit ihrer Beiträge es bekunde, wie unaussprechlich in diesen Tagen jede Gemeinsamkeit – auf welche denn ihr Ort zuletzt doch heute – und wie sehr auf Probe diese Verbindung gestellt bleibt, deren Ausweis am Ende beim Herausgeber liegt.« (GS II.1, S. 246)

265 Adorno, Theodor W.: *Über Walter Benjamin*. Hg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a.M. 1970, S. 86.

von Benjamin nicht zweifle«²⁶⁶ – auf das Konzept der Freundschaft als ethischer Gesinnungsgenossenschaft, so verliert es an Rätselhaftigkeit. Er sei sich, räumte Barbizon ein, klar geworden, »wie sehr Benjamin nur nach einer einzigen Dimension eingestellt ist und zwar viert-dimensional«²⁶⁷, und hege seit dieser Einsicht keinen Groll mehr, sei auch bereit, weiter mit Benjamin zusammenzuarbeiten. Barbizon erläutert nicht, was er damit meint, macht jedoch deutlich, daß er von den guten Absichten Benjamins überzeugt ist. Ich meine, daß sich das höchst eigenwillige und eigenartige Verhalten Benjamins in diesem Konflikt als Versuch verstehen läßt, sein ethisches Konzept der fremden Freunde in seiner Beziehung zu Heinle einzulösen.

Was war passiert?²⁶⁸ Nachdem die Beziehung zwischen Benjamin und Heinle ohnehin schon schwierig war und Benjamin in seinem Bemühen, Texte und Gedichte Heinles im *Anfang*, dem Organ der Jugendkulturbewegung um Wyneken, unterzubringen, nur mäßig erfolgreich war, hatte Heinle zusammen mit dem expressionistischen Literaten Simon Guttman ohne Benjamins Wissen einen Plan zur Übernahme des *Anfangs* entwickelt. Zum offenen Ausbruch des Konflikts führte ein Eilbrief, den Heinle am 21.2.1913 an Georg Barbizon, einen der Herausgeber des *Anfangs* schickte. Darin verleumdete er den Herausgeber der expressionistischen Zeitschrift *Die Aktion* Franz Pfemfert, in dessen Verlag der *Anfang* gedruckt wurde, um so Barbizon für den mit Guttman ausgeheckten Plan zu gewinnen.²⁶⁹ Höchst alarmiert besprach sich Barbizon mit Pfemfert, der eine Klage wegen

²⁶⁶ GS VII.2, S. 557.

²⁶⁷ GS VII.2, S. 557.

²⁶⁸ Die Vorgänge sind im einzelnen, wie die Herausgeber der Gesammelten Briefe zu recht schreiben, heute kaum mehr zu rekonstruieren. (*Gesammelte Briefe* I, S. 199) Das im Band VII.2 der *Gesammelten Schriften* dokumentierte Material, insbesondere die Darstellungen und Protokolle, die Georg Barbizon während des Konfliktes verfaßt hat, ist jedoch ausführlich genug, um die Vorgänge so weit nachzuvollziehen, wie es für die Argumentation nötig ist (GS VII.2, S. 536–560).

²⁶⁹ Wie aus den Protokollen Barbizons hervorgeht, war Guttman der treibende Part, während der jüngere und weichere Heinle unter seinem Einfluß stand. So entstammt der fragliche Brief auch »zur Hauptsache« Guttmans Diktat (GS VII.2, S. 552). Mit Guttman brach Benjamin später jeden Kontakt ab. 1921 schrieb er an Scholem im Zusammenhang seiner Kenntnisse über Erich Unger, den Autor von *Politik und Metaphysik*: »Der Verfasser ist aus dem selben Kreise der Neo-pathetiker, dem auch David Baumgart (den ich hier einmal sprach) angehört hat und den ich von seiner verrufensten und wirklich verderblichen Seite zur Zeit der Jugendbewegung in einer für Dora und mich höchst eingreifenden Weise in der Gestalt des Herrn Simon Guttman kennenlernte.« (*Gesammelte Briefe* II, S. 127)

böswilliger Verleumdung in Erwägung zog. Barbizon hielt ihn davon ab und berief statt dessen eine Aussprache ein, um die ganze Angelegenheit in Anwesenheit von Guttman und Heinle in einer Art öffentlicher Gerichtsversammlung zu klären.

Nur wenige Tage vor dieser Versammlung, am 19. Februar, war Benjamin zum Präsidenten der Freien Studentenschaft gewählt worden. Zu seinen neuen Aufgaben gehörte auch die Leitung der von Barbizon einberufenen Versammlung. Anstatt sein Amt jedoch als überparteilicher Richter auszuüben, ging sein ganzes Bemühen dahin zu verhindern, daß aus der Versammlung eine Gerichtsverhandlung werde. »Denn jene Aussprache in der Jugendbewegung durfte keine Gerichtsversammlung sein«, schrieb er am 11. April 1914, sein Verhalten erklärend, in einem offenen Brief an Gustav Wyneken.²⁷⁰ Man kann sich die Irritation, die sein Verhalten bei Barbizon auslöste, leicht vorstellen: Während dieser sich auf den Rechtsstandpunkt stellte, orientierte Benjamin sein Verhalten am ethischen Konzept der Freundschaft der fremden Freunde. Dieses Konzept aber schrieb vor, auch da am Prinzip der Freundschaft festzuhalten, wo der Freund sich fremd verhält, die Freundschaft zu brechen droht, wo er schwach ist. Insbesondere stand es in einem unversöhnlichen Gegensatz zum Rechtsweg, auf dem der Freund zwangsläufig zu einem »Fall« und damit just jener Integrität beraubt wird, die zu wahren die Freundschaft überhaupt erst zur ethischen Gesinnungsgenossenschaft macht.

Nun war Benjamin Präsident der Freien Studentenschaft und damit ihr Repräsentant. Anstatt sich jedoch Rechenschaft über die damit einhergehende Machtposition abzulegen, benutzte er sie, um den Rechtsstandpunkt Barbizons zu bekämpfen und seine Vorstellung einer Konfliktlösung mit reinen, gewaltlosen Mitteln durchzusetzen. Damit gab er dem Konflikt eine neue Wendung. Zur Disposition stand nun nicht mehr die Frage der Schuld von Heinle und Guttman, sondern die Gewaltlosigkeit eines rechtlichen Verfahrens. Auch über diese Verlagerung des Konflikts legte Benjamin keine Rechenschaft ab, sondern verfuhr strikt nach dem Grundsatz, daß nicht die Rede über, sondern allein die *Anwendung* der gewaltlosen Mittel moralisch überzeugen könnten. Diese aber standen, wie er Jahre später in seinem Essay »Zur Kritik der Gewalt« ausführen sollte, in Kontrast zu den »rechtmäßigen und rechtswidrigen Mitteln aller Art«. Die den gewaltlosen Mitteln eigene »Objektivität«²⁷¹ bezogen diese für den jugendlichen

²⁷⁰ *Gesammelte Briefe* I, S. 203.

²⁷¹ *Gesammelte Briefe* I, S. 202.

Präsidenten aus jenen subjektiven Voraussetzungen, die er in »Zur Kritik der Gewalt« »Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen« nennen sollte. Just von diesen subjektiven Voraussetzungen aber muß der Richter als Repräsentant des Rechts in Ausübung seines Amtes und im Namen der Unparteilichkeit abstrahieren.²⁷² Die rechtmäßigen Mittel sind, so Benjamin, zwar rechtmäßig, aber nicht gewaltfrei. Vor dieser strukturellen Gewalt wollte Benjamin die jugendliche Gemeinschaft bewahren. Sein Gegenmodell hieß »ethische Gesinnungsgenossenschaft« bzw. Freundschaft der fremden Freunde.

So ging Benjamin in seiner Leitung der Aussprache von der vorgefaßten Meinung aus, die beiden Angeklagten seien unschuldig. Dies war, so schreibt er an Wyneken, seine »Objektivität«²⁷³. »Wieder und wieder« habe er darauf bestanden, »daß es nicht Ankläger noch Angeklagte gäbe«²⁷⁴. Dies war seine Unparteilichkeit. Auf die Frage, wie er selbst zu Heinle stehe – immerhin war Benjamin einer der Namen, die im Zusammenhang mit der neuen Redaktion des *Anfang* gefallen waren –, gab er keine Antwort, da ihm dieses Verhältnis »gar nicht einfach« und »gar nicht als Gegenstand von Erörterungen«²⁷⁵ erschienen sei. Dies war seine Ehrlichkeit.

Barbizon warf er vor, mit der öffentlichen Anklage den Verdacht in die Gemeinschaft eingeführt und mit dieser Intuition des Verdachts »die beiden Menschen für unsere Gemeinschaft«²⁷⁶ getötet zu haben. (Guttmann und Heinle erklärten nach der Aussprache ihren Austritt aus der Bewegung.) Auch diesen Vorwurf richtete Benjamin nicht direkt an Barbizon, sondern formulierte ihn erst in seinem Brief an Wyneken, als die Situation bereits völlig verfahren war. Barbizon selbst gegenüber übte Benjamin die Politik des Schweigens. Auf dessen Briefe, in denen Barbizon auf Erklärungen und Aussprachen drängte,

antwortete Benjamin in aller Kürze mit dem Hinweis, er sei außerstande, »über das Vergangene zu rechten«.²⁷⁷ Völlig undurchsichtig mußte Barbizon die Intention bleiben, die Benjamin mit seinem Schweigen verfolgte. Denn gemeint war es als beredtes Schweigen.²⁷⁸ Benjamin setzte es bewußt als moralische Zäsur ein, die, ohne den anderen mit Argumenten zu überzeugen, auf die *Unverfügbarkeit*, die Subjektivität und zugleich die Realität des Moralischen hinweisen sollte.

Allein mit seiner Person und mit der Reinheit seiner Worte wollte Benjamin, so schreibt er an Wyneken, überzeugen. Barbizons »Sachlichkeit« stellte er seinen Begriff von »Objektivität« gegenüber, der sich analog zu den gewaltlosen Mitteln der Konfliktlösung in der »Kritik der Gewalt« allein in der subjektiven Bedingung der Reinheit des Herzens gründet. Reinheit des Herzens aber meint: Enthaltung eines Urteiles über Schuld, über gut und böse, bis sich der Schuldige aufgrund seiner Handlung selbst zu dieser bekennt – und damit, folgt man Cohen, seine Schuld anerkennt und sich als ethisches Subjekt rehabilitiert. Dagegen sei Barbizons Sachlichkeit, mit der er den Verdacht rechtfertigte, noch bevor die Schuld offensichtlich geworden ist, verflochten mit der Schuldfrage und mit dem Urteil. Es gibt einen Satz in Benjamins Brief an Wyneken, der deutlich werden läßt, wie weit Freundschaft in Benjamins Augen reichen soll. Er betrifft das Verhältnis der Jugendlichen zu den sogenannten Literaten und stellt eine Antwort auf Barbizons Vorwurf dar, Benjamin habe die Gemeinschaft dem verderblichen Einfluß Guttmanns ausgesetzt. Benjamins Antwort lautet:

Dies ist in jener Erklärung der schlimmste, der empörendste Satz. (...) Wenn die Jugendbewegung die Gefahr des Literaten vermeiden will, so hat sie schon abgedankt. Wir wollen diese Gefahren in der mutigsten Freundschaft bestehen.²⁷⁹

Von der jugendlichen Gemeinschaft, die er konsequent als ethische versteht, fordert er die Aufnahme und durch sie die moralische Rettung der Literaten, ohne diese zu missionieren.

Was er sich in der tiefsten Überzeugung von seiner moralischen Überlegenheit freilich keinen Moment bewußt machte, war, wie sehr sein Verhalten seinerseits gegen Barbizons Rechtsempfinden verstieß. In erbitterten Briefen warf ihm dieser Parteilichkeit und Dogmatik vor

272 GS II. 1, S. 191. Vgl. Hamacher, Werner: *Affirmative, Strike: »Benjamin's Critique of Violence«*. Transl. by Hollander, Dana. In: *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*. Ed. by Benjamin, Andrew; Osborne, Peter. London 1994. Hamacher weist auf die innere Zusammengehörigkeit von Singularität und Gerechtigkeit hin, die Benjamins Kritik des Rechts zugrundeliegt: »Singularity for Benjamin is a determination of justice – indeed, its determination *par excellence* – and thus a determination of pure mediacy. Laws require universality, but their claim to universal validity is founded on a logic of subsumption that views each individual situation only as a case under the law, disregarding its singularity.« (S.118)

273 *Gesammelte Briefe I*, S. 202.

274 *Gesammelte Briefe I*, S. 204.

275 *Gesammelte Briefe I*, S. 204.

276 *Gesammelte Briefe I*, S. 207.

277 *Gesammelte Briefe I*, S. 198.

278 Zur Bedeutung des »beredten Schweigens« vgl. auch: Zons, Raimar: *Beredtes Schweigen*. In: *Ruinen des Denkens, Denken in Ruinen*. Hg. v. Bolz, Norbert u. Reijen, Wilhelm von. Frankfurt a.M. 1996, S. 147-173.

279 *Gesammelte Briefe I*, S. 209 f.

und bekräftigte wieder und wieder, daß er sich seinerseits nur deshalb auf den Rechtsstandpunkt stelle, um die Jugendbewegung vor dem moralischen Bankrott zu retten. Die »restlose Offenheit, ein völliges Auge-in-Auge-Sehen«, die Benjamin gegen die Kraft des Rechts als »jene menschliche Funktion« einforderte, »der man sich nicht entziehen«²⁸⁰ könne, erschien Barbizon als jugendliche Sophistik. – Und doch schien Barbizon, ungeachtet des eigenwilligen Verhaltens von Benjamin, zumindest zu ahnen, worum es diesem in seiner Ausrichtung auf jene einzige Dimension und dies auch noch »viertdimensionalst« ging. Wie hätte er sonst nach der Lektüre des offenen Briefes an Wyneken, trotz Benjamins offensichtlicher »Parteilichkeit«, vom »guten Glauben« seines Kontrahenten überzeugt sein können, »nicht den geringsten Groll gegen ihn« haben und »zu jeder Zeit bereit (sein können, d.V.), mit ihm wieder zusammenzuarbeiten«?²⁸¹

Die »Einsicht«²⁸² Barbizons, die einen Eklat verhinderte, spricht für ihn – und gegen die Vorhaltungen von Benjamin; und damit, wenn auch über einen Umweg – für Benjamins Konzept einer Freundschaft der fremden Freunde. Der Verdacht gegen Heinle und Guttman konnte nicht erhärtet werden, und Barbizon ließ, wie er in einem Protokoll vom Mai 1914 festhielt, die Anklage fallen. So hat Benjamin seine Freundschaft gegen Heinle in konsequenter Anwendung des Konzepts einer Freundschaft der fremden Freunde bewiesen. Ob und wieviel er dem Freund, der sich offensichtlich in einer psychischen Krise befand,²⁸³ damit diente, ob er ihn nicht gerade durch seine konsequente Politik der »Objektivität« und des »Schweigens« überforderte, steht hier nicht zur Debatte. Jedenfalls hat er ihn und die jugendliche Gemeinschaft vor einer Gerichtsverhandlung bewahrt.

Den Selbstmord des Freundes konnte Benjamin nicht verhindern. Er traf Benjamin unerwartet – der Schock war weitreichend und hat

²⁸⁰ *Gesammelte Briefe* I, S. 208.

²⁸¹ GS VII. 2, S. 557.

²⁸² GS VII. 2, S. 557.

²⁸³ Daß Heinle von der Situation sichtlich überfordert und sehr verwirrt war, geht aus der protokollarischen Darstellung Barbizons hervor. An einem Treffen am 2.3.1914 mit Pfemfert sei Heinle, so Barbizon, jede Antwort schuldig geblieben: »Von Zeit zu Zeit sagte Heinle, man lasse ihn nicht ausreden, man schneide ihm das Wort ab. Wenn man dann mehrere Minuten wartete, sagte er kein Wort. Einige Male fing er unzusammenhängende Sätze an, aus denen zu entnehmen war: Wenn er, Heinle, befürchtete, daß Pfemfert dem Anfang eine neue Richtung geben wolle, gegen die er, Heinle, sei, müßte er bestrebt sein, den Anfang von Pfemfert loszulösen. Heinle schien ganz niedergeschlagen und spielte eine erbärmliche Rolle.« (GS VII.2, S. 552)

sich auf seine Ausarbeitung einer eigenen Theorie der Kunstkritik ausgewirkt. Deren ersten Ansätze entstanden in unmittelbarer Ab- und Auseinandersetzung mit George im Rahmen eines »ästhetischen Kommentar(s)«²⁸⁴ zu zwei Fassungen eines hölderlinschen Gedichtes über Aufgabe und Ort des Dichters als Mittler zwischen Lebendigem und Göttlichem.

« Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin

Im Manuskript des George-Artikels für die *Literarische Welt* gibt es einen gestrichenen Halbsatz, in dem Benjamin auf die Verbindung zwischen dem Erscheinen des Gedichtbandes *Der Stern des Bundes*, Heinles Selbstmord und der eigenen Arbeit »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin« anspielt. Ich gebe hier den gestrichenen Satzteil in Kursivschrift wieder:

Im Frühjahr 1914 ging unheilverkündend überm Horizont der »Stern des Bundes« auf, und wenige Monate später war Krieg ... Mein Freund starb. Nicht in der Schlacht. Er blühte auf einem Felde der Ehre, wo man nicht fällt. Monate folgten, von denen ich nichts mehr weiß. In diesen Monaten aber, die ich ganz meiner ersten größeren Arbeit, einem Versuch über zwei Hölderlinsche Gedichte gewidmet hatte, der ihm meinem Freunde gewidmet war, trat, was er an Gedichten hinterlassen hatte, an die wenigen Stellen, wo noch in mir Gedichte bestimmend zu wirken vermochten.²⁸⁵

Das Unheil, das der prophetische George²⁸⁶ im *Stern des Bundes* vorausgesehen hatte, war Krieg. Nur wenige Tage nach der Einlösung der Prophezeiung beging Heinle Selbstmord. Die Gründe sind unklar. Möglich, daß der Ausbruch des Krieges mitspielte,²⁸⁷ möglich ist auch, daß Heinle seinen Tod als Opfer sah.²⁸⁸ Sicher ist, daß Benjamin den

²⁸⁴ GS II.1, S. 105.

²⁸⁵ GS II.2, S. 623. Vgl. GS II.3, S. 921, S. 1431 u. Anm. d. Hg. zum Hölderlin-Aufsatz, GS II.3, S. 921.

²⁸⁶ Am 16.6. 33 schrieb Benjamin an Scholem: »Zwei Rezensionsexemplare versetzen mich in die sehr leidige Zwangslage, jetzt, und vor einem deutschen Publikum, über Stefan George sprechen zu müssen. Soviel glaube ich gemerkt zu haben: wenn jemals Gott einen Propheten durch Erfüllung seiner Prophezie geschlagen hat, so ist es bei George der Fall gewesen.« (Walter Benjamin/Gershom Scholem: *Briefwechsel*. Hg. v. Scholem, Gershom. Frankfurt a.M. 1980, S.78)

²⁸⁷ Vgl. Gumpert, Martin: *Hölle im Paradies*, S. 63.

²⁸⁸ Darauf verweist – zumindest indirekt – ein Protokoll vom August 1914, das sich im Nachlaß von Erwin Loewenson in Marburg befindet. Loewenson (1888-1963) gehörte zum Kreis um Guttman. Eine Kopie des Protokolls befindet sich in der Sammlung Scholem in der Handschriften- und Archivabteilung der Jewish National and University Library in Jerusalem. Es wurde kurz nach dem Doppelselbstmord von

Tod des Freundes in eine Beziehung zu Georges Dichtkunst brachte und daß er diesen Tod vor Augen hatte, als er sich der Arbeit über die beiden Gedichte Hölderlins »Dichtermut« und »Blödigkeit« zuwandte. Im Zentrum beider steht das Verhältnis von Dichter, Tod, Leben, Volk und Gedicht. Vorstellbar ist, daß er während der Arbeit nicht nur die Gedichte seines Freundes, sondern auch jene Georges aus dem *Stern des Bundes* im Ohr hatte.

Daß die Auseinandersetzung mit Georges Dichtung und Ästhetik den Hintergrund der Hölderlin-Arbeit bildete, geht auch aus dem *Rückblick auf Stefan George* hervor. Explizit setzt Benjamin dort Hölderlins von Georges Symbolik ab:

George ist es darum nicht gelungen, seine Dichtung dem Bannkreis von Symbolen zu entziehen, die keineswegs – wie die von Hölderlin – gleich Quellen, die aus dem Erdreich einer großen Überlieferung gesickert waren, an die Oberfläche traten.²⁸⁹

Genau dies aber, nämlich zu zeigen, wie Hölderlin in der dichterischen Bearbeitung des symbolischen Stoffes in der zweiten Fassung die Bannkraft des Mythos überwand, war Inhalt der Arbeit über die beiden hölderlinschen Gedichte.

Bedarf die Verbindung von Hölderlin mit George aus heutiger Perspektive der historischen Erläuterung so lag sie im ersten Drittel dieses Jahrhunderts auf der Hand.²⁹⁰ Die Entdeckung und Neubewertung von

Heinle und Rika Seligson notiert und bezieht sich auf den Zustand von Heinel's Bruder, Wolf Heinle, der stark selbstmordgefährdet war. Darin heißt es u.a.: »Wolf Heinle, in letzter Zeit gerade sehr mit seinem Bruder verbunden will sich töten 1) aus Verzweiflung über den Krieg und weil er den allgemeinen Untergang des Geistigen voraussieht; dann auch nebenbei »alles sei Liebe, ihm sei die Quelle der Liebe durch den Tod seines Bruders genommen«. / Seine Gedankengänge sind u.a.: Er wolle sterben wie Christus; um für einen Kreis von Menschen immer dazusein; (wenn Christus die Welt geschaffen habe, so habe er einen Kreis von Menschen geschaffen); er könne für diesen nur durch seinen Tod erst dasein, da er sich bereits jetzt schlechter werden fühle. Man müsse jugendlich sein oder tot. Wenn er ein richtiges Kind wäre, so hätte der Krieg nicht passieren können. Zwar schade er (Wolf) nicht der Welt jetzt, aber dem Geiste der vom Himmel kommt. Man dürfe das nicht logisch überlegen, sondern man müsse es fühlen. Der Tod keine Zerstörung sondern eine Vollendung« (Benjamin Archiv 4^o 1598/25). Ohne direkt Rückschlüsse auf Heinel's Selbstmord zuzulassen, vermittelt der Bericht doch einen Eindruck von der Dramatik der Situation und der Bedeutung des christlichen Opfertodmotivs.

²⁸⁹ GS III, S. 393.

²⁹⁰ Vgl. Mattenklott, Gerd: Ludwig Strauß in den Zwanziger Jahren. In: *Ludwig Strauß 1892-1992*. Hg. v. Horch, Hans, Otto in Verb. m. Shedletzky, Itta. Tübingen 1995, S. 185 ff.; desw.: Hoffmann, Paul: Hellingraths »dichterische« Rezeption Hölderlins. In: *Hölderlin und die Moderne*. Hg. v. Kurz, Gerhard, Tübingen 1995, S. 74-105.

Hölderlins Spätwerk geschah in unmittelbarer Nähe von George. Norbert von Hellingrath, der Hölderlins Pindar-Übersetzungen in der Stuttgarter Landesbibliothek gefunden und ediert hatte und von 1913 bis zu seinem frühen Tod im Dezember 1916 bei Verdun die historisch-kritische Ausgabe von Hölderlins *Sämtlichen Werken* im Münchner Verlag Georg Müller²⁹¹ betreute, gehörte zu den engen Vertrauten Georges. 1910 war die Dissertation des Zweiundzwanzigjährigen mit dem Titel *Pindarübertragungen von Hölderlin. Prolegomena zu einer Erstausgabe* bei Diederichs in Leipzig erschienen. Im gleichen Jahr veröffentlichte George *Hölderlins Pindar-Übertragungen* im Verlag der *Blätter für die Kunst*. Die Begegnung war für beide von Vorteil. George verdankte dem jungen Studenten die Entdeckung von Hölderlins Spätwerk, und dieser konnte die von ihm entdeckten Texte in den renommierten *Blättern für die Kunst* veröffentlichen.²⁹² Dies wiederum verlieh dem gemeinsamen Anliegen, den späten Hölderlin als einen Dichter höchsten Ranges und seinen »Wahnsinn« nicht als Defizienz, sondern als Ausdruck scherischer Qualitäten²⁹³ zu deuten, das nötige

²⁹¹ Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*. 6 Bde. Begonnen durch Hellingrath, Norbert von, fortgef. durch Seebass, Friedrich und Pigenot, Ludwig von. Berlin 1913-1923.

²⁹² Eine Auswahl der Pindarübertragungen erschien vor der Buchveröffentlichung in der neunten Folge der *Blätter für die Kunst*.

²⁹³ Hölderlins Spätwerk war von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Jahrhundertwende fast durchgängig als das Werk eines Geisteskranken betrachtet und dementprechend mißachtet worden. Drastisch schildert Ludwig Pigenot die Situation, in der Hellingrath mit seiner Arbeit begann: »Ferner schien die Tatsache seiner geistigen Erkrankung von der Verpflichtung zu befreien, sich um sein Spätwerk philologisch überhaupt tiefer zu bemühen. Die großen Hymnen lagen größtenteils im »Staub der Bibliotheken« begraben, die gedruckten aber waren durch hundert sinnstörende Fehler verunstaltet und galten allgemein als die grotesken Erzeugnisse eines zerstörten Hirnes, die höchstens von der pathologischen Seite her einiges Interesse verdienten. Schon war es nahe, daß Hölderlin ganz und gar die Beute der Psychiater und Psychoanalytiker würde, die getrost den Strich zwischen den relativ gesunden und den entschieden kranken Schichten des Werks zu ziehen können vorgaben.« Pigenot, Ludwig: Geleitwort. In: Norbert von Hellingrath: *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge*. München 1936, S. 9. Vgl. auch: Hellingrath, Norbert von: *Pindarübertragungen von Hölderlin. Prolegomena zu einer Erstausgabe*. Diss. München 1910. In: ders.: *Hölderlin-Vermächtnis*. Eingel. und Hg. v. Pigenot, Ludwig von, München 1936, S. 42) Eine Ausnahme bildete Wilhelm Dilthey, der bereits in einem 1867 erschienenen Aufsatz mit dem Titel »Hölderlin und die Ursachen des Wahnsinns« eine Gegenstimme formulierte und in seinem 1906 erschienenen Werk *Das Erlebnis und die Dichtung* das Spätwerk Hölderlins angemessen würdigte. (Vgl. Müller-Seidel: Dilthey's Rehabilitation Hölderlins. Eine wissenschaftsgeschichtliche Betrachtung. In: *Hölderlin und die Moderne*. S. 43-74)

öffentliche Gewicht. Im November 1909 übersandte Hellingrath Abschriften der von ihm entdeckten *Pindar-Übertragungen* an George.²⁹⁴ Er wurde dafür zu jenen Auserwählten erkoren, die eine der zehn auf Japanpapier gedruckten Vorausgaben des *Sterns des Bundes* erhielten, die George im November 1913 vor der offiziellen Veröffentlichung verteilte. Und obwohl die meisten der 100 Gedichte des *Sterns des Bundes* geschrieben waren, bevor George mit dem Spätwerk Hölderlins bekannt war, konstatierte Hellingrath wiederum, im neuen Buch sei »nicht wenig Hölderlin drin.«²⁹⁵ Er bestätigte damit Georges Selbstverständnis, wonach die Ursprünge des *Sterns des Bundes* bei Hölderlin lägen.²⁹⁶

Die Hochschätzung Georges hatte zur Folge, daß die von ihm beeinflusste Jugend ihrerseits den späten Hölderlin entdeckte. Mit ebensolcher Hochschätzung las auch Benjamin die späten Gedichte Hölderlins und im Zusammenhang mit diesen Hellingraths Dissertation. Es war eine folgenreiche Lektüre, wurde sie doch, wie er am 25.2.1917 an Ernst Schoen schrieb, zum »äußerlichen« Anlaß für seinen Essay über »Dichtermut« und »Blödigkeit«:

Haben Sie gelesen, daß Norbert von Hellingrath gefallen ist? Ich wollte ihm bei seiner Rückkehr meine Hölderlinarbeit zu lesen geben, deren äußerlicher Anlaß die Stellung ihres Themas in seiner Arbeit über die Pindar-Übersetzungen war.²⁹⁷

Welches ist die Stellung der Gedichte in Hellingraths Dissertation? Er kommt nur kurz auf sie zu sprechen, dafür an zentraler Stelle. Sie lautet: »Man vergleiche nur Blödigkeit mit der ersten Fassung von Dichtermut, wie da jede Änderung der Stelle erst volles Dasein gibt.«²⁹⁸ Der Verweis auf die beiden Gedichte diente Hellingrath zur Untermauerung seiner These, daß die Umdichtungen und Bearbeitungen älterer Oden nicht beliebig und auch nicht Ausdruck geistiger Verwirrung seien, sondern einen Zuwachs »reinen lyrischen Könnens«²⁹⁹ beobachten ließen. Benjamin hat den Hinweis aufgenommen und damit Hellingraths Anliegen, das Spätwerk Hölderlins als Ausdruck höchster lyrischer Kunst auszuweisen, fortgeführt. Freilich ist er über

294 Vgl. Anm. d. Hg. In: George: *Der Stern des Bundes*, S. 119.

295 Hellingrath am 22.12.1913 an Imma von Ehrenfels. Zit. in: *Stern des Bundes*, Anmerkungen, S. 118.

296 Vgl. Edith Landmann: *Gespräche mit Stefan George*. Düsseldorf, München 1963, S. 87.

297 *Gesammelte Briefe* I, S. 355. Hellingrath war im Dezember 1916 in Verdun gefallen. Als »inneren Anlaß« deuten die Herausgeber der GS den Tod Heinles (Vgl. GS II,3, S. 921).

298 Hellingrath: *Pindarübertragungen*, S. 65.

299 Hellingrath: *Pindarübertragungen*, S. 65.

Hellingrath hinausgegangen, indem er im Vergleich der beiden Fassungen ein philosophisch begründetes methodisches Verfahren zur Beurteilbarkeit von Sprachkunstwerken entwarf. Dazu hat er Kriterien entwickelt, die sich nicht nur auf das Gedicht, sondern zugleich als Forderung an den Kommentator bzw. Kritiker richten. Deren erste Regel aber heißt, auf jene Instanz Verzicht zu leisten, auf die sich Hellingrath in der Nachfolge Diltheys berief, um das Spätwerk Hölderlins in eine entwicklungsgeschichtliche Deutung einzubetten, in der es zugleich als Fortsetzung und Fortschritt erschien: den Begriff des Erlebnisses und jenes des Nacherlebens zur Bewertung von Kunstwerken.³⁰⁰

Fragt man nun, warum Benjamin so großen Wert auf den Nachweis einer begründeten Beurteilbarkeit von Kunstwerken legte und warum die methodische Begründung dieser Beurteilbarkeit mit der Distanzierung vom Begriff des Erlebnisses und mit der Kritik an der Verwischung der Grenzen zwischen Kunst und Leben einherging, so gelangt man wieder zurück zur Konjunktion des Aufgangs des *Sterns des Bundes* mit dem Tod des Dichterfreundes. Wenn Benjamin diesem die Hölderlin-Arbeit gewidmet hat, dann, um die Notwendigkeit und damit den Sinn des Opfers zu bestreiten. In seiner Hölderlin-Arbeit tut er dies in zweifacher Weise: einmal, indem er Kriterien zur Beurteilung von Sprachkunstwerken entwickelt, und zum zweiten, indem er zeigt, daß nur Gedichte, die ihrerseits gewaltlos sind, diesen Kriterien standhalten. Dem Kriterium der Gewaltlosigkeit genügen die späten Gedichte Georges nicht – im Gegensatz zu jenen Hölderlins, wie Benjamin in *Rückblick auf George* betont.³⁰¹ Indem er George das Recht auf die Nachfolge Hölderlins bestreitet, widerspricht er freilich auch Hellingrath, wo dieser im *Stern des Bundes* »nicht wenig Hölderlin« sieht.

300 Zu Hellingraths Bezugnahme auf Dilthey und dessen Begriff des Erlebnisses vgl. Steiner, Uwe: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 110 f. Obwohl Steiner ausführlich Benjamins Kritik am Begriff der Einfühlung und des Erlebnisses darstellt und bis in die Thesen »Über den Begriff der Geschichte« verfolgt, geht er dennoch davon aus, daß die hellingrathsche Dissertation mehr als nur ein »äußerlicher Anlaß« war und die Hölderlin-Arbeit Benjamins auch inhaltlich maßgeblich beeinflusste. Diese These hält jedoch einer genaueren Prüfung nicht stand (Kap. II,5.c, Fußnote 335).

301 Die Gewaltsamkeit der Lyrik Georges hängt, wie auch Braungart in seiner Interpretation des Gedichtes *Einverleibung* zeigt, unmittelbar mit der Überführung des theologischen Modells des Sakramentes in ein ästhetisches Modell zusammen: »Das empfangende Ich wird radikal unterworfen. (...) Die Gewaltsamkeit dieser poetischen Rede offenbart auch die latente Gewaltsamkeit des ästhetischen Rituals, dessen Suggestion sich das lyrische Subjekt nun nicht mehr überläßt, sondern unterwirft.« (Braungart: *Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen*, S. 71)

Meine These lautet, daß Benjamin in seiner Arbeit »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin« den späten Hölderlin als Zeugen gegen die Vereinnahmung seines Werkes für eine Ästhetisierung des Dichtertods anruft, die George mit der Vergöttlichung Maximins im *Stern des Bundes* betreibt.

Um Georges Berufung auf Hölderlin als Vereinnahmung ausweisen zu können, entwickelt Benjamin Kriterien, die die Kritizierbarkeit von Kunstwerken begründen. Diese Kriterien müssen, um ihre Legitimität behaupten zu können, dem Prinzip der Gewaltlosigkeit entsprechen. Benjamin gewinnt diese Kriterien, wie ich zeigen möchte, aus den Änderungen, die Hölderlin an der späteren Fassung, an »Blödigkeit«, vorgenommen hat. Dabei bezieht er das begriffliche Instrumentarium aus der Tradition der neukantianischen Philosophie Hermann Cohens. Er entlehnt es nicht der Ästhetik, sondern der Erkenntniskritik. Denn diese begründet, weshalb im System die Eigenständigkeit der verschiedenen Glieder des Systems, Ethik, Ästhetik und Logik, aufrechterhalten werden muß. Die in der Systemphilosophie angelegte Diskontinuität ihrer Glieder aber dient Benjamin – und das ist der springende Punkt – als Referenz für seine Kritik an der Ästhetisierung des Lebens durch die Kunst. Die Aufhebung der Differenz zwischen Kunst und Leben hat die Nivellierung der Differenz von Ethik und Ästhetik zur Voraussetzung; der Ästhetizismus verstößt somit gegen die Einsicht in die Grenzen des Wissens, die Kant aufgezeigt und Cohen verbunden hat mit dem jüdischen Monotheismus. Dies ist der Hintergrund, vor dem Benjamins Insistieren auf der diskontinuierlichen Struktur des Systems³⁰² als philosophischer Einwand gegen die zeitgenössische Lebensphilosophie und die aus ihr hervorgegangenen künstlerischen Bewegungen lesbar wird.

Ein eindrückliches Bild von der Suggestion und dem Einfluß, der von George auf die Jugendbewegung ausging, zeichnet Julia Cohn, die Jugendfreundin und spätere große Liebe, in einem Brief an Benjamin vom 17.8.1933. Sie war Zeit ihres Lebens eine Verehrerin von George. Eingeführt wurde sie bereits als Schülerin durch Robert Boehringer, Mitglied des engsten Kreises und Biograph von George. Boehringer war Lehrer an der Mädchenschule, die Julia Cohn vor dem ersten Weltkrieg in Berlin besuchte. In dem fraglichen Brief kritisiert sie Benjamins »Rückblick auf Stefan George«, den sie in der *Frankfurter Zeitung* gelesen hatte. Auf Benjamins Einschränkung, die Gedichte, die für die

302 Vgl. GS I.1, S. 213.

Jugend wichtig waren, seien nicht jene aus dem *Stern des Bundes* gewesen, entgegnet sie mit der Erinnerung:

Und falls Du, wie ich annehme am Schlusse, Heinle und den Kriegsbeginn meinst,
so erinnere ich mich eines unvergeßlichen Males, als Heinle vor der Studentenschaft
aus dem *Stern des Bundes* zitierte: »Sagbar ward alles, da das eine floh. Fragbar ward
alles drusch auf leeres Stroh.«³⁰³

Nun behauptete Benjamin, die Jugend habe »in jener Priesterwissenschaft der Dichtung, die in den »Blättern für die Kunst« gehütet wurde, nie einen Nachhall der Stimme, die »das Lied des Zwergen« oder die »Entführung« getragen hatte«³⁰⁴, gefunden. Julia Cohns Erinnerung widerspricht dem. Täuschte sich Benjamin? Oder rückte er die Erinnerung im Sinne des Standpunkts zurecht, den er 1933 innehatte?

Ich möchte für eine dritte Möglichkeit optieren. Sie ergibt sich, wenn man nach der Differenz fragt, die »Das Lied des Zwergen«³⁰⁵ und

303 Unveröffentlichter Brief. Aus dem Nachlass von Julia Cohn im Theodor W. Adorno Archiv Frankfurt. Die zitierten Verse stammen aus dem letzten Gedicht des *Einganges*:

Fragbar ward Alles da das Eine floh:
Der geist entwand sich blindlings aus der siele
Entlaufne seele ward zum törigen spiele –
Sagbar ward Alles: drusch auf leeres Stroh.
Nun löst das herz von wut und wahn verschlackt
Von gärunge dunkelheit gespinst und trubel:
Die Tat ist aufgerauscht in irdischem jubel
Das bild erhebt im licht sich frei und nackt.
(George: *Stern des Bundes*, S. 47)

304 GS III, S. 398.

305 Das »Lied des Zwergen« gehört zu den »Sängen eines fahrenden Spielmanns« aus dem *Buch der Sagen und Gesänge*, die zu Beginn der neunziger Jahre entstanden sind.

Das lied des zwergen

I
Ganz kleine vögel singen.
Ganz kleine blumen springen:
Ihre glocken klingen.

Auf hellblauen heiden
ganz kleine lämmer weiden.
Ihr fließ ist weiss und seiden.

Ganz kleine kinder neigen
Und drehen sich laut im reigen –
Darf der zwerg sich zeigen?

»Entführung«³⁰⁶ von jenen unterscheidet, die Benjamin der »Priesterwissenschaft der Dichtung« zuordnet. Im ersten Artikel über George ver-

II

Ich komme vom palaste
Zu eurer kinder tanz
In frohem kranz
Will eines mich zu gaste?

Der ich mich scheu verberge
Ich habe kron und thron.
Ich bin der feien sohn
Ich bin der fürst der zwerge.

III

Dir ein Schloss · dir ein schrein –
Fülle aller schätze und ihr glanz sei dein!

Dir ein schwert · dir ein speer –
Zarter gunst der schönen sei dein weg nie leer.

Dir kein ruhm · dir kein sold –
Dir allein im liede liebe und gold.

George: Das Buch der Sagen und Sänge, In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 4, S. 64f. Das Gedicht erinnert in seinem Motiv an Goethes Novelle »Die neue Melusine«, über die Benjamin in den zwanziger Jahren eine nie zustandegekommene Arbeit schreiben wollte. Auf »Die neue Melusine«, die Goethe als Königin eines immer kleiner werdenden Zwergenlandes beschrieb, dessen Rettung er von der Liebesfähigkeit eines Menschenmannes abhängig machte, weist er nicht nur im Wahlverwandschaftenaufsatz (GS I.1, S. 171) hin, sondern auch in einem seiner Liebesbriefe an Julia Cohn. (*Gesammelte Briefe* III, S. 171)

³⁰⁶ Das Gedicht entstand ungefähr zeitgleich mit dem »Lied des Zwergen«. George hat es jedoch erst in den Gedichtband »Jahr der Seele« aufgenommen.

Entführung

Zieh mit mir geliebtes kind
In die wälder ferner kunde
Und behalt als angebind
Nur mein lied in deinem munde.

Baden wir im sanften blau
Der mit duft umhüllten gränzen:
Werden unsre leiber glänzen
Klarer scheinen als der tau.

In der luft sich silbern fein
Fäden uns zu schleiern spinnen.
Auf dem rasen bleichen linnen
Zart wie schnee und sternenschein.

glich Benjamin diese Gedichte »im Massiv des Deutschtums jenen Spalten, die nach der Sage nur alle tausend Jahre sich auf tun und einen Blick ins innere Gold des Berges gewähren«³⁰⁷. Dies zeigt eindrücklich, wie sehr er die beiden Gedichte schätzte. Was sie – im Gegensatz zu jenen aus dem *Stern des Bundes* – auszeichnet, hat Adorno pointiert formuliert, als er schrieb, das Glück sei dort mit George gewesen, wo dieser sich »der Vergänglichkeit des eigenen und des geschichtlichen Augenblicks«³⁰⁸ überlassen habe. Sowohl im »Lied des Zwergen« als auch in der »Entführung« ist der Status des Gedichtes im Gedicht selbst Thema. In beiden wird die Differenz zwischen dem im Gedicht formulierten Wunsch, dem mit Worten und Reimen gezeichneten Bild und der ihnen innewohnenden Flüchtigkeit reflektiert. »(A)llein im liede« verteilt der Fürst der Zwerge »liebe und gold«, während die Geliebte nicht im Bild gebannt, sondern »in die wälder ferner kunde« entführt wird. Anstatt ihren Körper sich einzuverleiben, schenkt der Dichter der Geliebten sein »lied«.

Als George diese Gedichte schrieb, war er nicht nur jünger und verletzlicher, er war, statt Herr und Meister eines ausgewählten Kreises ergebener Jünger, verliebt. Beide Gedichte entstanden unter dem Einfluß von Georges einziger Liebe zu einer Frau, zu Ida Koblenz; die »Entführung« hat er ihr in einer Handschrift gewidmet. Und so dürfte Adorno auch dort getroffen haben, wo er spekuliert, »Georges Verfall zur krampfhaft nationalen Positivität rühre daher, daß er den Trieb zum anderen Geschlecht, und damit zum Anderen schlechthin, in sich unterdrückte und endogamisch bei dem sich beschied, was ihm so glich wie die Stimme des unseligen Engels aus dem Vorspiel (zum *Stern des Bundes*, d.V.)«³⁰⁹. Im Sinne Benjamins spricht Adorno, wenn er die Liebe in Verbindung zu der Fähigkeit setzt, sich der Vergänglichkeit des eigenen Augenblicks zu überlassen. Denn was für das Gedicht aus dieser Verbindung entspringt, ist anstelle der Opfer fordernden Verewigung des Leibes im Bild jene »entstaltende Phantasie«, die das Zusammengehen von Glück und Vergänglichkeit ermöglicht.³¹⁰

Unter bäumen um den see
Schweben wir vereint uns freuend.
Sachte singend. blumen streuend.
Weisse nelken weissen klee.

George: Das Jahr der Seele. In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd 3, S. 60.

³⁰⁷ GS II.2, S. 623.

³⁰⁸ Adorno: George, S. 533.

³⁰⁹ Adorno: George, 531.

³¹⁰ Vgl. »Phantasie«, GS VI, S. 115; »Zur Phantasie«, GS VI, S. 121; »Aussicht ins Kinderbuch«, GS IV.2, S. 609–615. Benjamin verbindet den Gedanken der »entstaltenden

So ließe sich denn Benjamins Erinnerung nicht als zensierte, sondern als Bestandteil jenes Verfahrens verstehen, das die Kunst- kritik als rettende Kritik statuiert. Die Gedichte, in denen sich nach Benjamin die Jugend wiedererkannte, zeugen von einer anderen Sprache Georges; sie zeigen den Dichter im Außersichsein der Liebe. Die Form, in der die Erfahrung dieses Außersichseins als eine Erfahrung des Sich-Selbst-Fremdseins in den Gedichten ihren Niederschlag findet, ist ohne Gewalt. Sie gemahnen an jene »andere Figur«, von der Benjamin im Zusammenhang mit seiner Hölderlinarbeit und der Wirkung der Gedichte seines Freundes Heinle schreibt³¹¹ und die Rolf Tiedemann als Figur »extremer Gewaltlosigkeit« beschrieben hat, »die sich im strengsten Gegensatz zum Gewalttätigen der Sprache des späten George weiß«³¹².

Gewaltlosigkeit ist die ethische Forderung, die auch dem Konzept der Freundschaft der fremden Freunde zugrundeliegt. An die Menge der Ausgeschlossenen zu denken und den Geist, der mit den Schlafenden im Bunde ist, statt teilzuhaben am Prozeß des Ausschließens, bezeichnet konkret, wozu die Forderung nach Gewaltlosigkeit verpflichtet. Nun ist Gewaltlosigkeit nicht nur das Kriterium, an dem sich Freundschaft zu bewähren hat. Sie bezeichnet zugleich die Forderung, aus der sich die Aufgabe der Kunstkritik für Benjamin herleitet. So steht gerade die von der Kritik zu leistende »Mortifikation« des Werks unter dem Zeichen der Gewaltlosigkeit: Die Kritik soll den schönen Schein zerschlagen³¹³, um der Ästhetisierung des Lebens Einhalt zu gebieten. Die geforderte Gewalt steht somit im Zeichen der Kritik der Gewalt. Denn die Ästhetisierung des Lebens ist gewaltsam. Sie führt der Repräsentation zu, was jeder Repräsentation notwendig entgeht: das Leben, welches uns »in unserer Einzigkeit«³¹⁴ betrifft. Dieser repräsentativen Gewalt des Ästhetischen stellt Benjamin im Wahlverwandtschaftenessay das »Ausdruckslose« als

Phantasie« mit der Erinnerung bzw. der Sehnsucht nach dem Paradies. »Entstehend« ist die Phantasie, weil sie nicht auf die Erfüllung der Sehnsucht geht, sondern, wie Benjamin am Phänomen der Farbe darstellt, dem Schein huldigt. Zu der Sehnsucht des Erwachsenen heißt es: »Dem Erwachsenen ist die Sehnsucht nach dem Paradies die Sehnsucht der Sehnsuchten. Nicht die nach Erfüllung; die, ohne Sehnsucht zu sein.« (GS VI, S. 124) Vgl. Kap. II.5.d, S. 240 ff.

³¹¹ GS II, 2, S. 623.

³¹² Tiedemann: *Walter Benjamin, Sonette*, S. 88.

³¹³ Vgl. GS I, S. 181.

³¹⁴ GS I, S. 284.

»kritische Gewalt« entgegen. Diese Gewalt habe das Ausdruckslose, so präzisiert er, als »moralisches Wort«³¹⁵ inne.

Wie aber legitimiert sich diese Moralität? Sie legitimiert sich – wenn der Begriff noch angemessen ist – im Bilderverbot. Aus diesem Grund bezieht Benjamin im Trauerspielbuch die Nichtdarstellbarkeit der moralischen Sphäre auf das Bilderverbot.³¹⁶ Das Bilderverbot begründet sowohl die ethische Forderung der Freundschaft der fremden Freunde als auch die Kunstkritik als Kritik der Gewalt. In beiden Fällen läuft es auf das moralische Gebot hinaus, die Integrität des Individuums, sein Recht auf Selbstveränderung, sein Anderssein zu wahren. Die kritische Gewalt des moralischen Worts richtet sich auf den schönen Schein. »Alles Moralische«, heißt es im Trauerspielbuch weiter, »ist gebunden ans Leben in seinem drastischen Sinn, dort nämlich, wo es im Tode als Stätte der Gefahr schlechtweg sich innehat. Und dieses Leben, welches uns moralisch, das heißt in unserer Einzigkeit, betrifft, erscheint vom Standpunkt jeder Kunstgestaltung aus als negativ oder sollte doch so erscheinen.«³¹⁷ Die Ästhetik findet somit ihre Grenze dort, wo das Leben den einzelnen in seiner Einzigkeit betrifft.

Benjamins Theorie der Kunstkritik richtet sich gegen die Ästhetisierung des Lebens und gegen die Ästhetisierung des Todes. Seinen höchsten Ausdruck findet der ästhetisierte Tod aber im Opfertod; in jenem Tod, der stellvertretend für eine Gemeinschaft gestorben wurde. Zweifach kommt hier die Gewalt der Repräsentation zum Zug: in der Ästhetisierung und in der Stellvertretung. Ich möchte zur Verdeutlichung an jene schon zitierte Stelle aus dem Wahlverwandtschaftenessay erinnern, in der sich Benjamin explizit gegen die ethische Legitimität des Opfertodes ausspricht:

Vom Individuum scheidet den Heros der Typus, die, wenn auch übermenschliche, Norm; von der moralischen Einzigkeit der Verantwortung die Rolle des Stellvertreters. Denn er ist nicht allein vor seinem Gott, sondern der Stellvertreter der Menschheit vor ihren Göttern. Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich vom vaterländischen »Einer für alle« bis zum Opfertode des Erlösers.³¹⁸

Verweist das »vaterländische »Einer für alle« auf die Opferung der Jugend im Ersten Weltkrieg, so der »Opfertod des Erlösers« auf die

³¹⁵ GS I, S. 181.

³¹⁶ GS I, S. 284.

³¹⁷ GS I, S. 284.

³¹⁸ GS I, S. 157.

Übertragung der christlichen Symbolik in die Ästhetik, wie sie George betrieb und Heinle beeinflusste.

Die Frage des Verhältnisses von Kunstwerk und Leben steht bereits im Mittelpunkt der Arbeit über Hölderlins Gedichte. Deren Fluchtpunkt bildet die Kritik an der Ästhetisierung des Todes im Topos des Opfertodes des Dichters. Im Gegensatz zu George, für den Maximins Tod zum Zentrum der Selbsterschaffung des Lebens in der Kunst wurde, führte Heinles Selbstmord Benjamin zu einer Kritik der Gewalt, die in der ästhetischen Überhöhung des Lebens liegt.

Die Hölderlin-Arbeit beinhaltet – wenn auch in einer später aufgegebenen Begrifflichkeit – doch bereits die Grundrisse der Kunsttheorie und Kritik, die Benjamin im Wahlverwandschaftenessay vorstellt. Dazu gehört insbesondere der Versuch einer Verbindung von Erkenntniskritik und Kunstkritik. Zwar benutzt er den Begriff der Kunstkritik noch nicht, bezeichnet sein Tun vielmehr als »ästhetischen Kommentar«³¹⁹, doch definiert er als dessen Aufgabe, was im Wahlverwandschaftenaufsatz als Aufgabe der Kritik beschrieben wird: Die Erschließung jenes Bereichs, der die Wahrheit der Dichtung³²⁰ enthält. Um jenen Bereich der Wahrheit näher zu bestimmen, unterscheidet Benjamin in der einleitenden methodischen Reflexion Gedicht und »Gedichtete«. Das »Gedichtete« sei Voraussetzung des Gedichts und als solches die »geistig-anschauliche Struktur derjenigen Welt, von der das Gedicht zeugt«³²¹. In seiner allgemeinen Form sei es die »synthetische Einheit der geistigen und anschaulichen Ordnung«³²². Zugleich stelle der Begriff des Gedichteten einen »Grenzbegriff«³²³ in doppelter Hinsicht dar: Auf der einen Seite sei er Grenzbegriff gegen das Gedicht und auf der anderen Seite Grenzbegriff gegen das Leben. Gedicht und Leben werden ihrerseits als »Funktionseinheiten« bezeichnet, wobei das Gedichtete deren Übergang darstelle. Als solches sei es die »Sphäre der Beziehung von Kunstwerk und Leben«³²⁴. Leben und Gedicht stehen also einerseits in einem durch das Gedichtete austarierten Gleichgewicht. Andererseits stehen sie in einem unumkehrbaren Verhältnis zueinander: in jenem von Aufgabe und Lösung. Während das Gedicht

319 GS II,1, S. 105.

320 GS II,1, S. 105.

321 GS II,1, S. 105.

322 GS II,1, S. 106.

323 GS II,1, S. 106.

324 GS II,1, S. 108.

als Lösung erscheint, ist die andere »Funktionseinheit« als Idee der Aufgabe zu betrachten.

»Grenzbegriff«, »Funktionseinheit«, insbesondere aber die Beschreibung der Grenze als Verhältnis von Aufgabe und Lösung sind Grundbestandteile der transzendentalen Methodik, die Hermann Cohen in *Kants Theorie der Erfahrung* entwickelt hat. Als »Grenzbegriff« definiert Cohen dort »die Idee der Erfahrung zum Gegenstande gedacht.«³²⁵ Mehrfach betont er, daß der Grenzbegriff kein »extravagierender Begriff«³²⁶, sondern da sei, um die Grenzen der Erfahrung zu bestimmen. Der Grenzbegriff sichert die Zufälligkeit der Erfahrung, wo sie selbst als ganze gedacht und damit zum Gegenstand des Denkens wird, indem er die »hypothetische Notwendigkeit des Zufälligen«³²⁷ im Unbedingten begrenzt. Anders als Kant, der das Unbedingte der Erfahrung als »Ding an sich« definierte, legt Cohen das »Ding an sich« als Grenzbegriff aus.³²⁸ Der Grenzbegriff ist in einem das Denken und – als Denken der Erfahrung im Ganzen – der vom Denken hervorgebrachte Gegenstand. Die Grenze, über die die Erkenntnis nicht hinaus kann, besteht in der Unmöglichkeit, diesen Gegenstand – die Idee der Erfahrung – anzuschauen. So muß der Grenzbegriff gedacht werden, »wengleich sein Gegenstand nicht angeschaut werden kann.«³²⁹ Um das Paradoxon eines Gegenstandes, der zwar gedacht, aber nicht angeschaut werden kann, aufzulösen, führt Cohen den Begriff der Aufgabe ein und faßt zusammen: »Das Ding an sich ist »Aufgabe.«³³⁰ Der Grenzbegriff erzeugt seinen Gegenstand – die systematische Einheit der Erfahrung –, indem er sich die Erzeugung dieser Einheit als unendliche Aufgabe setzt.³³¹ Dabei bildet die Unendlichkeit der Aufgabe die Grenze, die der Grenzbegriff bestimmt und über die nicht hinausgedacht werden kann.

Benjamin versucht nun, diese Begriffe, die, so Cohen, »alle transzendente Geltung«³³² haben, auf die Kunstbetrachtung zu übertragen. Dazu führt er das Gedichtete als »Grenzbegriff« ein. Es ist Grenzbestimmung zum einen gegen das Gedicht und zum anderen

325 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 646.

326 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 645.

327 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 646.

328 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 651.

329 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 647.

330 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 661.

331 Vgl. Kap. I,4, S. 62.

332 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 652.

gegen das, was er als »Idee der Aufgabe« des Gedichts bezeichnet und im Verhältnis zu der das Gedicht selbst die »Lösung« darstellt. Diese Idee der Aufgabe ist, wie es des weiteren heißt, »für den Schöpfer immer das Leben.³³³ Benjamin ersetzt, so könnte man zugespielt sagen, das, was Cohen in *Kants Theorie der Erfahrung* »die Erfahrung im Ganzen« nennt, durch den Begriff des Lebens. Nun stellt sich freilich die Frage, wie das Leben ein intelligibles Faktum sein kann. Dies ist in der Tat das Problem, mit dem sich Benjamin angesichts der georgischen Ästhetisierung des Lebens konfrontiert sah. Intelligibel ist das »Leben« in dem Moment, in dem es als ästhetisches Phänomen definiert wird. Warum Benjamin die Kritik der Ästhetisierung des Lebens für so dringlich hielt, daß er für sie seine ganze philosophische Kraft aufbot, ja die Aufgabe der Philosophie selbst daran maß, hängt mit der Erfahrung der Verführungskraft der georgischen Gedichte zusammen. Die Verwandlung von Leben in Kunst war für Benjamins Generation nicht nur Metaphorik, sondern die Verführung zur Flucht aus der Realität in eine Kunstwelt – mit tödlichen Folgen. Benjamins Beharren auf der »Kritisierbarkeit« der Kunstwerke ist als Antwort sowohl auf Georges als auch auf Goethes Ästhetik zu verstehen, nach der die Kunstwerke das Ideal verkörpern und der Kritik deshalb nicht bedürfen, weil sie in sich vollkommen und abgeschlossen sind. Zwar sind Ästhetik und philosophische Kritik seit dem 18. Jahrhundert miteinander verbunden. Doch gibt es eine Theorie der philosophischen Kunstkritik erst seit der Frühromantik, die im Anschluß an die kantische Kritik, wie Benjamin in seiner Dissertation zeigt, ihrerseits versuchte, über den Begriff der Kunstkritik die Grenzen, die Kant der Erkenntnis gesteckt hatte, zu erweitern. Die Verbindung von philosophischer Kritik und Kunstkritik wirft neue Probleme auf, insbesondere die Frage, wie sich dann die Ästhetik als Glied des Systems zur Erkenntnis verhält. Denn die Ästhetik läßt sich nicht einfach unter die Erfahrung der Erkenntnis subsumieren. Vielmehr muß berücksichtigt werden, daß hier eine andere Weise der Wahrnehmung – für Hermann Cohen »Fühlen« – zum Zug kommt, dem die philosophische Kritik der Kunst Rechnung tragen muß. In Auseinandersetzung mit dem frühromantischen Begriff der Kunstkritik und der Kunsttheorie Goethes versuchte Benjamin bis zur Abfassung des Trauerspielbuchs in verschiedenen Anläufen, ein Konzept der Kunstkritik zu entwickeln, das sowohl der Forderung nach Eigenständigkeit der Kunst als auch dem kritischen Anspruch gerecht wird. Der Versuch, die Kritisierbarkeit

333 GS II.1, S. 107.

der Kunst mit Cohens transzendentaler Begrifflichkeit zu begründen, müßte dazu einen ersten Schritt dar. Mit dem Rückgriff auf die transzendente Bedeutung des Grenzbegriffs versucht Benjamin in »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin«, die Differenz von Gedicht und Leben erkenntnistheoretisch zu sichern. Hinter der Differenz von Gedicht und Leben verbirgt sich jene zwischen Dichter und Schöpfer. Ist der Dichter für George der Schöpfer des Göttlichen, so geht es Benjamin gerade um die Kritik dieses den Dichter an die Stelle des Schöpfers stellenden Geniekults. Gedichte sind Gebilde und keine Geschöpfe. Diesen Nachweis zu erbringen und deren Differenz zu erweisen, ist die Aufgabe. Gebilde sind von Menschen geschaffen. Sie haben kein moralisches Leben, sie haben nicht wie die Geschöpfe »Anteil an der Intention der Erlösung«³³⁴.

Ich möchte, um Benjamins höchst eigentümlicher und nicht auf der Hand liegender Verbindung von Transzendentalphilosophie und ästhetischem Kommentar näher zu kommen, noch einmal bei der Aufgabenstellung beginnen. Was bezeichnet er als Aufgabe eines »ästhetischen Kommentars«? Er findet dafür verschiedene Formulierungen: Es soll einmal die »innere Form, dasjenige, was Goethe als Gehalt bezeichnet hat, aufgewiesen werden«³³⁵. Was darunter zu ver-

334 GS I.1, S. 159.

335 GS II.1, S. 105. Uwe Steiner vermutet, daß Benjamin den Begriff »innere Form« von Hellingrath übernommen hat (Steiner: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 98). Ich bezweifle das. Hellingrath geht nur ganz oberflächlich und auch nicht im Zusammenhang mit Goethe auf diesen Begriff ein. Viel wahrscheinlicher ist, daß der Begriff der »inneren Form« auf H. Steinthal zurückgeht. Unter »innerer Form« versteht Steinthal die »innere Sprachform«. Sie ist das Zentrum seiner sprachphilosophischen Überlegungen, die er in Anlehnung an Wilhelm von Humboldts Schriften entwickelt hat. Mit ihr aber war Benjamin, als er seine Hölderlinarbeit schrieb, bereits bestens vertraut. So berichtet Scholem, Benjamin habe ihm erzählt, »er habe in einem seiner früheren Semester an Ernst Lewys Übungen über Humboldts Sprachphilosophie teilgenommen, deren Introdution ihn besonders beeindruckt habe.« (Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 33) Ernst Lewy war ein Schüler Steinthals und Steinthal der Herausgeber der humboldtschen Schriften, die Levy in seinen Übungen las. Die erwähnte Introdution ist die allgemeine Einleitung, in der Steinthal seine Sprachphilosophie und den Begriff der »inneren Form« ausführlich erläutert. (Vgl. Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt, mit einer allgemeinen Einleitung, der Abhandlung »Der Styl Humboldts« und mit Einführungen und Erklärungen des Herausgebers zu den einzelnen Schriften Humboldts. Berlin 1883. Vgl. auch Adelman, Dieter: H. Steinthal und Hermann Cohen. Anm. S. 14) Was freilich für Benjamins Verständnis der »Zäsur« ausschlaggebend gewesen sein dürfte – und worauf auch Steiner hinweist –, ist Hellingraths aus der antiken Rhetorik entlehnte Unterscheidung von »harter« und von »glatter Fügung«, die er auf die Interpretation von Hölderlins Spätwerk anwandte. Sie ist, so Paul Hoffmann, der

stehen ist, spezifiziert er mit der Forderung: »Die dichterische Aufgabe, als Voraussetzung einer Bewertung des Gedichtes, ist zu ermitteln«. Was aber ist diese dichterische Aufgabe? Sie ist dem Gedicht nicht vorgängig, sondern muß aus ihm selbst abgeleitet werden. Sie kann nicht gelöst vom Gedicht formuliert und auch nicht von außen als Kriterium zur Beurteilung des Gedichts herangetragen werden.

Mit Nachdruck betont Benjamin, daß sich die Rede vom Gedichteten bzw. der Aufgabe des Gedichtes weder auf die Person noch auf die Weltanschauung noch den Vorgang des lyrischen Schaffens beziehe. Die »Erfüllung der jeweiligen künstlerischen Aufgabe« wird vielmehr bezogen auf den Satz von Novalis: »Jedes Kunstwerk hat ein Ideal a priori, eine Notwendigkeit bei sich, da zu sein.«³³⁶ Dieser Satz von Novalis taucht, ebenso wie der Rekurs auf die Kunsttheorie Goethes im Nachwort der Dissertation, im Wahlverwandtschaftenaufsatz und in der »Erkenntniskritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch wieder auf. Jedesmal steht die Frage nach der Kritisierbarkeit der Kunstwerke im Zentrum: Wie kann Goethes Behauptung der Idealität des Kunstwerks, die es gegen den Anspruch der Kritisierbarkeit immunisiert und auf die die Autonomie des Kunstwerks hinausläuft, vereinbart werden mit der frühromantischen Theorie, wonach das Kunstwerk seine Vollendung erst im Nachweis seiner Notwendigkeit, das heißt durch die Kritik findet? Um das Problem einer Lösung zuzuführen, wie die Autonomie des Kunstwerkes zu wahren und seine Beurteilbarkeit dennoch zu begründen sei, führt Benjamin im Hölderlin-Aufsatz Cohens Begriffe der Grenze und der unendlichen Aufgabe ein. In einem ersten Schritt verbindet er Goethes Begriff des Gehalts, den er im Nachwort der Dissertation als Ideal bezeichnete, mit dem Begriff der »dichterischen Aufgabe«³³⁷. Diese wiederum bestimmt er als »Voraussetzung einer Bewertung des Gedichtes«. Damit wird die Notwendigkeit der Kritik zu einem integrativen Moment des Gedichts. Benjamin deutet also – um es zusammenzufassen – den goetheschen Gehalt als »dichterische Aufgabe«, um aus dieser die Kritisierbarkeit des Gedichtes abzuleiten. Die Bestimmung des Gehalts als dichterische Aufgabe taucht in der

»wesentliche Erkenntnisgewinn« von Hellingraths wissenschaftlicher Arbeit: »Die von ihm 1910 in seiner Dissertation über »Hölderlins Pindar-Übertragungen« getroffene Unterscheidung war der wichtigste Beitrag zum Verständnis der späten Hymnen Hölderlins und wurde zu einem stilistischen Schlüsselbegriff der Lyrik-Interpretation überhaupt«. (Hoffmann: Hellingraths »dichterische« Rezeption Hölderlins, S. 83)

³³⁶ GS II, S. 105 f.

³³⁷ GS II, 4, S. 105.

zweifachen Bedeutung wieder auf, in der die dichterische Aufgabe von Benjamin als Voraussetzung des Gedichts gedeutet wird. Die Aufgabe ist einmal die »Voraussetzung einer Bewertung des Gedichts« und zum anderen die »Voraussetzung der Dichtung«. Das Gedicht wird dadurch als »Lösung« der Aufgabe beschreibbar, die seine Voraussetzung darstellt, während der Nachweis, daß das Gedicht die dichterische Aufgabe tatsächlich als Gehalt zu seiner Voraussetzung hat, zur Aufgabe des Kommentars wird. Aufgabe des ästhetischen Kommentars wäre demnach der Aufweis, daß das Gedicht eine Notwendigkeit bei sich hat, da zu sein.

Benjamin definiert die Aufgabe, insofern sie Gehalt, das heißt die Voraussetzung der Dichtung ist, als »geistig-anschauliche Struktur derjenigen Welt, von der das Gedicht zeugt«. Nimmt man diese Bestimmung im Wortsinn, so entpuppt sich das Gedicht als Schauplatz des philosophischen Problems von Erfahrung und Erkenntnis. Denn die künstlerische Aufgabe, deren Lösung das Gedicht darstellt, ist eine doppelte und entspricht der Differenzierung zwischen »Erkenntnis der Erfahrung« und »Erfahrung«, die Benjamin in der Notiz »Über die Wahrnehmung. I. Erkenntnis und Erfahrung« im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* vornimmt.³³⁸ So ist Gehalt des Gedichts einerseits die »geistig-anschauliche Struktur der Welt« – damit erfüllt es die Aufgabe der Erkenntnis der Erfahrung. Indem das Gedicht jedoch zugleich von der Welt *zeugt*, die es darstellt, ist es mehr als nur deren Darstellung: Es vermittelt zugleich das *Dasein* der Welt, es ist unmittelbar erfahrene Erfahrung. Darin ist es unterschieden von der Erkenntnis.

Nun verbindet Benjamin die Aufgabe, die der ästhetische Kommentar erfüllen soll, mit der dichterischen, bzw. künstlerischen.³³⁹ Aufgabe, als deren Lösung er das Gedicht betrachtet. Das heißt, die künstlerische Aufgabe weist das Gedicht über sich selbst hinaus. Das Gedicht ist mit anderen Worten nie die Lösung im absoluten Sinn. Wäre es das, dann wäre es nicht mehr Gedicht, sondern Leben. Leben kann es aber so wenig sein wie das Abbild des Lebens. Mit Nachdruck besteht Benjamin bereits in seinem frühen Essay »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin« darauf, daß sich der Adel keineswegs, wie George meint, im Bild erfüllt, daß die Kunst mit anderen Worten nicht zur Vergöttlichung des Lebens taugt und auch dem Dichter nicht Unsterblichkeit verleiht. Das Gedicht – und dies zu erweisen ist

³³⁸ GS VI, S. 34. Vgl. Kap. I.6, S. 80 ff.

³³⁹ GS II, 4, S. 105.

Aufgabe des Kommentars – versagt mit Notwendigkeit vor der Repräsentation des moralischen Lebens. Damit verweist das Gedicht über sich selbst hinaus – auf den Kommentar. Dem Kommentar über gibt es die Aufgabe insofern vor, als es ihm vorschreibt, die Darstellung dorthin zu führen, wo das Kunstwerk in sich darauf verweist, nicht die absolute Lösung zu sein; – auf die Stelle hinzuführen, die die Nichtdarstellbarkeit des Moralischen zum Gehalt des Gedichtes erhebt. Es ist die Stelle, die Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz als das »Ausdruckslose« bezeichnet und dessen Bergung er dort als Aufgabe der Kritik bestimmt.

Mittels des Grenzbegriffs beschreibt Benjamin Funktion und Aufgabe des »Gedichteten«. Das Gedichtete bestimmt sowohl die Grenze zwischen Leben und Gedicht als auch zwischen Erfahrung und Erkenntnis. Es ist ein transzendentaler Begriff insofern, als er die Erkennbarkeit – Benjamin benutzt dafür den Begriff »Bestimmbarkeit«³⁴⁰ – und zugleich die Grenze der Erkenntnis des Gedichtes begründet. Das Gedichtete ist die synthetische Einheit der unendlichen logischen Funktionen. Das Gesetz, das diese Funktionen miteinander verbindet, nennt er Identitätsgesetz: Es bezeichnet die »synthetische Einheit der Funktionen« und macht in seiner besonderen Gestalt das »Apriori«³⁴¹ des Gedichtes aus. Dieses Apriori ist die oben als künstlerische Aufgabe beschriebene Voraussetzung. Sie war durch die Doppelstruktur gekennzeichnet, daß im Gedicht zugleich das Ideal – die Identität von Erfahrung und Erkenntnis – und die Erkenntnis der Erfahrung, das heißt die Erkennbarkeit und damit die Differenz von Erkenntnis und Erfahrung, zur Darstellung kommen soll. Ist das Gedicht als Lösung der künstlerischen Aufgabe Darstellung des Ideals, so leistet der Kommentar, dessen Aufgabe in der Ermittlung der Aufgabe liegt, den Nachweis der Erkennbarkeit bzw. Bestimmbarkeit des Gedichtes. Nun sind die Funktionen, die in ihrer Gesamtheit das Gedichtete ausmachen, in ihrer Anzahl unendlich. Dies erst macht das Gedichtete zum Grenzbegriff und seine Ermittlung zu einer *unendlichen* Aufgabe: »Die Ermittlung des reinen Gedichteten, der absoluten Aufgabe, muß nach allem Gesagten das rein methodische, ideelle Ziel bleiben.« Benjamin begründet dies mit dem Hinweis: »Das reine Gedichtete würde aufhören Grenzbegriff zu sein: es wäre Leben oder Gedicht.«³⁴²

340 GS II.1, S. 106.

341 GS II.1, S. 108.

342 GS II.1, S. 108.

Die Aufgabe des ästhetischen Kommentars kann nun in der Doppelstruktur beschrieben werden, in der sie der Doppelstruktur der künstlerischen Aufgabe entspricht. Als absolute ist diese Aufgabe unendlich. Das heißt, die Ermittlung des Gedichteten als Nachweis der Erkennbarkeit des Gedichtes ist immer zugleich der Nachweis, daß ein unbestimmbarer Rest bleibt. Um dies zu leisten, muß die Bestimmbarkeit des Gedichtes so weit geführt werden, bis die Grenze der Bestimmbarkeit offensichtlich wird. Damit aber dient die Aufgabe des Kommentars der Ermittlung der Grenze zwischen Gedicht und Leben.

Ich hatte die These aufgestellt, daß Benjamin Hölderlin als Zeugen gegen Georges Anspruch auf dessen Nachfolge anrufe. Was Hölderlins Spätwerk von Georges Gedichten im *Stern des Bundes* unterscheide, sei die Gewaltlosigkeit der Sprache. Die Gewaltsamkeit der georgeschen Dichtung entsprang aus der Identifizierung von schönem Leib und Gott, wie sie in der Metapher des »plastischen Gottes« zum Ausdruck kommt.³⁴³ Diesem »plastischen Gott« Unsterblichkeit zu verleihen, definierte George als künstlerische Aufgabe des Dichters. Als »Einverleibung« beschrieb er selbst, worauf die Vergöttlichung Maximins beruht und hinausläuft.³⁴⁴ Er rekurrierte auf den jung gestorbenen Dichter, um seiner Schönheit im Gedicht Unsterblichkeit zu verleihen und damit das Gedicht selbst unsterblich zu machen. Als unsterbliche sind diese Gedichte auch unkritisch. Ihnen geht genau das ab, was Benjamin über die Einführung des cohenschen Grenzbegriffs als Wahrheitsgehalt eines Gedichtes definiert: das Apriori der Beurteilbarkeit, in der das Gedicht die Aufgabe des Kommentars vorgibt und die in der Ermittlung jener Grenze besteht, die das Gedicht vom Leben unterscheidet.

Nun erbringt Benjamin den Nachweis für die Richtigkeit seiner methodischen Vorüberlegungen, indem er sie auf den Vergleich der beiden Gedichte »Dichtermut« und »Blödigkeit« anwendet. Dieser Vergleich ergibt, daß das höhere lyrische Können Hölderlins in der späteren Fassung »Blödigkeit« sich in der gegenüber »Dichtermut« veränderten Bedeutung des Todes niederschlägt. Im Unterschied zur ersten Fassung, in der die »Zweiheit von Tod und Dichtung« dominiere, stelle »Blödigkeit« die »Einheit einer toten dichterischen Welt«³⁴⁵ dar.

343 Vgl. *Stefan George und Friedrich Gundolf. Briefwechsel*. Hg. v. Böhringer, Rudolf. München u. Düsseldorf 1963, S. 202.

344 Vgl. Kap. II.5.a, S. 191 ff.

345 GS II.1, S. 124.

Da diese Einheit eine unendliche sei, erhebe sich »Blödigkeit« gegen die in der ersten Fassung in sich ruhende geformte, begrenzte Erscheinung von Dichter und Tod als *unbegrenzte*.³⁴⁶ Somit erweist das Gedicht selbst die Legitimität des Kommentars. Denn in der Grenzenlosigkeit besteht der Rest, der das Gedicht vom Leben trennt. Was aber als Ergebnis daraus resultiert, ist eine »neue ... Bedeutung des Todes«.³⁴⁷

»Dichter und Gesang« sind, so Benjamin, in der letzten Fassung »im Kosmos des Gedichts nicht unterschieden. Er ist nichts als Grenze gegen das Leben, die Indifferenz, umgeben von den ungeheuren sinnlichen Mächten und der Idee, die in sich sein Gesetz bewahren«³⁴⁸. Indem der Dichter in der letzten Fassung identisch ist mit dem Gesang, hat er sein Vorbild nicht mehr in einem leibhaftigen Dichter. Um die Unüberbrückbarkeit dieser letzten Grenze zwischen Gedicht und individuellem, leibhaftigem und moralischem Leben zum Ausdruck zu bringen, benutzt Benjamin einen Begriff, den er aus Hölderlins Dichtungstheorie übernimmt und an den anschließend er im Wahlverwandschaftenaufsatz den Begriff des »Ausdruckslosen« einführen wird – den der »Zäsur«: »So ist der Dichter nicht mehr als Gestalt gesehen, sondern allein noch als Prinzip der Gestalt, Begrenzendes, auch seinen eignen Körper noch Tragendes« heißt es, die letzten Zeilen des Gedichtes »Blödigkeit« kommentierend, in der Hölderlin-Arbeit. »Er bringt seine Hände – und die Himmlischen. Die eindringliche Zäsur dieser Stelle ergibt den Abstand, den der Dichter vor aller Gestalt und der Welt haben soll, als ihre Einheit.«³⁴⁹

Bezeichnet die Zäsur in der Hölderlin-Arbeit den Abstand, der Gedicht und Welt trennt, so steht sie im Wahlverwandschaftenaufsatz für die »Grenze dessen, ... was im Kunstwerk sich fassen läßt.«³⁵⁰ Sie bedeutet nichts, ist reine Leere, hervorgerufen durch eine gegenstrebige Fügung im Rhythmus der Sprache, eine Unterbrechung des Sinns, nur Abstand. Die Stelle in Hölderlins *Anmerkungen zum Oedipus*, auf die sich Benjamin bezieht, lautet:

Der tragische *Transport* ist nemlich eigentlich leer, und der ungebundenste. – Dadurch wird in der rhythmischen Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worin der Transport sich darstellt, das, was man im Sylbenmaasse Cäsur heißt, das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung notwendig, um nemlich dem reissenden Wech-

346 Vgl. GS II.1, S. 126.

347 GS II.1, S. 126.

348 GS II.1, S. 125.

349 GS II.1, S. 125.

350 GS I.1, S. 182.

sel der Vorstellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selbst erscheint.³⁵¹

Diese Leere wahrzunehmen, bedarf es äußerst feiner Sinne. Als Vernehmen einer Notwendigkeit hat es Benjamin Scholem gegenüber bezeichnet und das, was es zu vernehmen gilt, als Gegenstand der Anschauung beschrieben. Thema dieses Gesprächs, das Scholem und Benjamin am 31. Mai 1919 in einem Hotel in Biel führten, war »Anschauung«³⁵². Der Satz, den Scholem protokolliert hat, ist ein Selbstzitat Benjamins aus dem Nachwort der Dissertation.³⁵³ Dort präzisiert er die Notwendigkeit, die es wahrzunehmen gelte, als notwendige Wahrnehmbarkeit und setzt diese gleich mit dem Ideal: »Das Ideal der Kunst als Gegenstand der Anschauung ist also notwendige Wahrnehmbarkeit.«³⁵⁴ Es ist die unmittelbare, die erfahrene Erfahrung, die im Kunstwerk aufscheint, wenn dieses, wie es Benjamin im Hölderlin-Aufsatz als seine Aufgabe beschreibt, die Welt, die es darstellt, auch *bezeugt*. Wenn das Ideal der Kunst der Gegenstand der Anschauung ist, dieser Gegenstand aber nicht die Welt als Vorstellung, sondern die notwendige Wahrnehmbarkeit, das heißt die Welt in ihrem faktischen Dasein und damit in ihrem Unterschiedensein von der Kunst betrifft, dann ist das Ideal kein Bild, auch kein Vorbild mehr, sondern bringt, wie es Hölderlin formuliert, die Vorstellung als Vorstellung zur Erscheinung – und zwar als philosophisches Problem. Das philosophische Problem betrifft mithin die Frage der Unterscheidung von Realität und Fiktion.

Das Ideal der Kunst sei als Gegenstand der Anschauung notwendige Wahrnehmbarkeit, so behauptete Benjamin, um jedoch noch im

351 Zitiert von Benjamin in GS I.1, S. 181 f. Vgl. Hölderlin, Friedrich: *Anmerkungen zum Oedipus*. In: *Hölderlin Werke und Briefe*. Bd. II. Hg. v. Beissner, Friedrich u. Schmidt, Jochen. Frankfurt a.M. 1969, S. 730.

352 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 108. Beiläufig erwähnt Scholem, er habe gegen diese »theologische Überführung der Anschauung in die akustische Sphäre« protestiert.

353 Der von Scholem überlieferte Satz lautet: »Gegenstand der Anschauung ist die Notwendigkeit eines sich im Gefühl als rein ankündigenden Inhalts, wahrnehmbar zu werden. Das Vernehmen dieser Notwendigkeit heißt Anschauen (Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 108) Im Nachwort zur Dissertation, das, so die Herausgeber, im Mai 1919 bereits abgeschlossen war (I.3, S. 802) heißt die Stelle: »Dabei ist Gegenstand der Anschauung die Notwendigkeit des im Gefühl sich als rein ankündigenden Inhalts, vollständig wahrnehmbar zu werden. Das Vernehmen dieser Notwendigkeit ist das Anschauen.« (GS I.1, S. 112)

354 GS I.1, S. 112.

gleichen Satz die Einschränkung anzufügen: » – welche niemals im Kunstwerk selbst, als welches Gegenstand der Wahrnehmung bleibt, rein erscheint.«³⁵⁵ Das Ideal, die notwendige Wahrnehmbarkeit, übersteigt das Vermögen der Erkenntnis. Was allein Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, ist »die Notwendigkeit des im Gefühl sich als rein ankündigenden Inhalts, vollständig wahrnehmbar zu werden.« Wahrnehmbar ist die Notwendigkeit. Sie wird vernommen. So wie eben Sprache vernommen werden muß, um verstanden werden zu können. So wie erst feines Hinhören³⁵⁶ die Zäsur, jene gegenrhythmische Unterbrechung des Sinns wahrnehmbar macht, die dem reißenden Wechsel der Vorstellungen begegnet.

Nun ist das, was die Zäsur zur Erscheinung bringt, wenn sie die Vorstellung als Vorstellung zur Erscheinung bringt, die reine Leere; – der Hiatus, der das Kunstwerk vom Leben »in seinem drastischen Sinn« trennt. Sie gibt, wie Benjamin im Wahlverwandschaftenaufsatz schreibt, »einer innerhalb aller Kunstmittel ausdruckslosen Gewalt Raum«³⁵⁷. Gehen wir zurück zu Kant, um von da aus den Schritt zum benjaminschen Begriff der Kritik zu verfolgen. Für Kant ist das Gegebensein der Gegenstände in Raum und Zeit die Bedingung ihrer Erkennbarkeit. Was nicht in Raum und Zeit – den reinen Formen der Anschauung – gegeben ist, muß leere Vorstellung bleiben. Aussagen, die sich nicht auf in Raum und Zeit abbildbare Gegenstände beziehen, bewegen sich notwendig im Bereich der Spekulation. Ihre Wahrheit und damit ihre Notwendigkeit kann nicht erwiesen werden. Nun verlegt Benjamin die Grenze zwischen begründeten und nichtbegründeten Aussagen in die Sprache und nennt sie Zäsur. Analog zu Kant ist es auch bei Benjamin die Anschauung, die den Prüfstein bildet, an dem die Vernunft ihre Geltungsansprüche auszuweisen hat. So kann die Zäsur weder aus Prinzipien abgeleitet, noch begrifflich erzeugt werden, sie muß »vernommen« werden. Anders als bei Kant bezieht sich die Anschauung jedoch nicht auf eine »Außenwelt«, sondern auf das Gegebensein der Sprache. Nur in der Sprache läßt sich die Grenze der Erkenntnis bezeichnen. Die entsprechenden Begriffe, die das Jenseits und Diesseits der Grenze abstecken, sind: konkret und abstrakt. Leere Vorstellungen sind dementsprechend metaphysische Abstraktionen. Wieder ist das Fazit, daß Erkenntniskritik zur Sprachkritik wird.³⁵⁸

³⁵⁵ GS I,1, S. 112.

³⁵⁶ Vgl. Kap. I,8, S. 104 ff.

³⁵⁷ GS I,1, S. 182.

³⁵⁸ Vgl. Kap. I,7, S. 95.

Wenn die Zäsur die Grenze zwischen Erkenntnis und Erfahrung bezeichnet, so wird nachvollziehbar, daß die Gewalt des Ausdruckslosen als kritische Gewalt die Kritik der Gewalt begründet. Wie für Kant, so bezeichnet auch für Benjamin die Grenze der Erkenntnis die Grenze dessen, was über die Realität ausgesagt werden kann. Was über die Grenze, die für Benjamin durch das Ausdruckslose bezeichnet wird, hinausgeht, ist, wie es im Wahlverwandschaftenaufsatz heißt, »Ausgeburt des Wahnsinns in der einen« und »beschworene Erscheinung in der andren Richtung«.³⁵⁹ Wahnsinn und Beschwörung sind beide Termini, die zum Vokabular gehören, das Benjamin zur Beschreibung des Mythos benutzt. Kritik der Gewalt bedeutet mithin, zu unterscheiden zwischen Realität und Wahn.

Daß die Kritik des Ästhetizismus die Kritik der Gewaltherrschaft des Wahns zu ihrem Grunde hat, geht aus Benjamins Rezension des von Ernst Jünger herausgegebenen Sammelbandes *Krieg und Krieger* aus dem Jahr 1930 hervor. Benjamin nimmt dort auf, was er schon in seiner Erinnerung an George aus dem Jahr 1928 andeutete: daß zwischen der deutschen Variante des *l'art pour l'art* von George und der Todes- und Opferbereitschaft, die der Kriegsbegeisterung 1914 zugrundelag, ein Zusammenhang bestehe. In der Rezension mit dem Titel »Theorien des deutschen Faschismus« zieht er die Verbindung von George zum deutschen Idealismus und von dort zur Ästhetisierung des Krieges in Jüngers Sammelband:

Diese neue Kriegstheorie, der ihre Herkunft aus der rabiatesten Dekadenz an der Stirne geschrieben steht, ist nichts anderes als eine hemmungslose Übertragung der Thesen des *L'art pour l'Art* auf den Krieg.³⁶⁰

Die Engführung von Kunst und Krieg hat George nicht nur vorbereitet, sondern vorweggenommen, als er nach 1910 begann, die Heilsgeschichte Deutschlands mit einem heiligen Krieg gegen das Jahrhundert und gegen die Moderne zu verbinden. Erst die Konjunktion von *l'art pour l'art* und deutschem Nationalismus aber bringt, so Benjamin, die Apotheose des Krieges und mit ihr das Versprechen der Unsterblichkeit im Namen Deutschlands hervor. Vergöttlichung des Krieges und das Versprechen der Erlösung durch den Krieg sind jene Momente, die der Ästhetisierung des Krieges zugrundeliegen.

Die Linie von der Ästhetisierung des Krieges zum deutschen Idealismus zieht Benjamin mit einem längeren Zitat seines Freund Florens

³⁵⁹ GS I,1, S. 182.

³⁶⁰ GS III, S. 240.

Christian Rang. Er führt Rang, den überzeugten Protestanten und Deutschen, der mit dem Todestaumel des deutschen Nationalismus bestens vertraut war und diesen, eben weil er ihn kannte, um so mehr bekämpfte,³⁶¹ als Gewährsmann für das Wesen des Deutschtums heran. Da Rang in der von Benjamin zitierten Ausführung über Deutschtum und deutschen Idealismus auf den Punkt bringt, wogegen sich Benjamin schon im Hölderlin-Aufsatz richtet, wenn er die Ästhetisierung des Todes kritisiert, soll sie hier ganz wiedergegeben werden. In ihrem Zentrum steht die Verkehrung von Leben und Tod, die aus der trotzi- gen Verwerfung der Vergänglichkeit des Lebens entspringt. In ihrer Mitte liegt das Opfer. Was daraus resultiert und, so Rang, die deutsche Geisteshaltung bestimmt, ist eine Weltansicht des »Welt-Todes statt des Welt-Lebens«:

Die Dämonie des Schicksal-Glaubens, daß Menschen-Tugend umsonst ist, – die finstere Nacht eines Trotzes, der den Sieg der Lichtmächte im Götterwelbrand zerlodert, ... die scheinbare Willens-Herrlichkeit dieses Schlachtentod-Glaubens, der das Leben nicht achtend hinwirft für die Idee, – diese wolkenschwangere Nacht, die uns schon Jahrtausende überlagert und statt Sterne nur Blitze zu Wegkündern gibt, betäubende, verwirrende, nach denen Nacht nur um so dunkler uns sticht: diese grauenvolle Weltansicht des Welt-Tods statt Welt-Lebens, die sich in der deutschen Idealismus-Philosophie das Grauen mit dem Gedanken erleichtert, daß hinter den Wolken ja Sternhimmel sei, – diese deutsche Geistes-Grundrichtung ist zu tiefst willenlos, meint nicht, was sie sagt, ist ein Verkriechen, eine Feigheit, ein Nicht-wissenwollen, ein Nichtleben – aber auch nicht Sterbenwollen ... Denn das ist die deutsche Halbstellung zum Leben: jawohl: es wegwerfen zu können, wenn es nichts kostet, in einem Augenblick des Rauschs, die Hinterbliebenen versorgt, und die kurzlebige Opfer mit ewiger Gloriole umstrahlt.³⁶²

Was aus der Perspektive sprachkritischer Haltung den deutschen Idealismus mit der Ästhetisierung des Krieges verbindet, ist die Verken- nung der Realität in der »metaphysischen Abstraktion«³⁶³. Sie hat in Hegels »desto schlimmer für die Tatsachen« ihren philosophischen Höhepunkt

361 Zu Rang vgl. Steiner: Kap. II. Philologie und Messianische Kritik. Zur Konzeption des Dichterischen im Werk Florens Christian Rangs. In: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 168–192.

362 Rang, Florens Christian: *Deutsche Baubütte. Philosophische Politik Frankreichs gegen- über. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik. Mit Zuschriften von Alfons Paquet, Ernst Michel, Martin Buber, Karl Hildebrandt, Walter Benjamin, Theodor Spira, Otto Ermann, Sannerz u.* Leipzig 1924, S. 51 f. Zit. in: GS III, S. 243 f.

363 GS III, S. 247.

gefunden.³⁶⁴ In der »metaphysischen Abstraktion« bekenne sich, so Benjamin, der neue Nationalismus zum Krieg und in ihr zum deut- schen Idealismus.

Benjamin zitiert die Stelle, an der Rang die Weltansicht des Welt-Tods statt Welt-Lebens als Zentrum des Deutschtums heraus- stellt, noch einmal in der ebenfalls 1930 entstandenen Rezension von Max Kommerells Buch *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*. Kommerell, damals noch enger Vertrauter von George, entwirft in seinem Buch die Literaturgeschichte der deutschen Klassik als »Heilsgeschichte der Deutschen«³⁶⁵. Dabei rekurriert er auf die von George schon 1910 als »heilige Heirat«³⁶⁶ gepriesene Durchdringung deutscher und griechischer Kultur. In seiner Rezension »Wider ein Meisterwerk« stellt Benjamin diese von George zur Grundlegung einer neuen deutschen Dichtung angeführte Verwandtschaft des deutschen mit dem hellenischen Geist als eigentliche Voraussetzung der »Lehre vom wahren Deutschtum« heraus, das George das »heimliche Deutschland«³⁶⁷ nannte. »Der Deutsche«, so Benjamin, »ist der Erbe der griechischen Sendung; die Sendung Griechenlands die Geburt des Heros. Es versteht sich, daß diese Griechheit aus allen Zusammenhängen gelöst als mythologisches Kraftfeld erscheint.«³⁶⁸ Was »mythologisches Kraftfeld« bedeutet und was es mit der Verken- nung der Realität und jene mit Wahn zu tun hat, geht aus den letzten Sätzen der Rezension hervor, die sich wieder gegen die Vereinnahmung Hölderlins durch die George-Schule richten:

Hölderlin war nicht vom Schläge derer, die auferstehen, und das Land, dessen Sichern ihre Visionen über Leichen erscheinen, ist nicht das seine. Nicht eher als gereinigt kann diese Erde wieder Deutschland werden, und nicht im Namen Deutschlands gereinigt werden geschweige denn des geheimen, das von dem offiziellen zuletzt nur das Arsenal ist, in welchem die Tarnkappe neben dem Stahlhelm hängt.³⁶⁹

364 In der »Erkenntniskritischen Vorrede« distanziert sich Benjamin von Hegels »Desto schlimmer für die Tatsachen« und der Haltung, die ihr zugrundeliegt: »Diese echt idealistische Haltung erkaufte ihre Sicherheit, indem sie das Kernstück der Ursprungsidee preisgibt. Denn jeder Ursprungsnachweis muß vorbereitet auf die Frage nach der Echtheit des Aufgewiesenen sein.« (GS I, S. 226)

365 GS III, S. 254.

366 *Blätter für die Kunst*, IX 1910, S. 2.

367 Zu Georges »heimlichem Deutschland« vgl. Schmitz, Walter u. Schneider, Uwe: *Völkische Semantik im George Kreis*, S. 738 ff.

368 GS III, S. 254.

369 GS III, S. 259.

Die Formulierung »im Namen Deutschlands gereinigt« erinnert ein weiteres Mal an Benjamins Kommentar zum Heros, dem Erlöser und den vielen, die im Namen des Vaterlandes sich geopfert haben: »Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich vom vaterländischen »Einer für alle« bis zu dem Opfertode des Erlösers.«³⁷⁰

Die Kritik an der »metaphysischen Abstraktion« korrespondiert mit Sarah Kofmans ethischer Forderung nach einer »anspruchsvollsten Schrift«³⁷¹, die die »Falle der Komplizenschaft mit dem spekulativen Wissen« vermeidet. Was diese Falle ist, spezifiziert sie in einer Klammer als Komplizenschaft »(mit dem, was in ihm an Macht und daher an Einverständnis mit den Folterknechten von Auschwitz ist)«³⁷².

Die Kritik einer Weltsicht des Welt-Tods steht bereits in der Hölderlin-Arbeit, in der Benjamin auf Cohens metaphysikkritische Methode rekurriert, im Zentrum und wird schon dort mit der Kritik am Gedanken des Opfertodes und der Distanzierung vom »Hellenischen Wunder« verbunden. Sie ist Benjamins kritische Entgegnung auf Georges Verbindung von griechischer Plastik, Vergöttlichung des Leibes und Opfertod zum »heimlichen Deutschland«.

Die neunte Folge der *Blätter für die Kunst*, die 1910 erschien, beginnt mit sechs aus Georges Feder stammenden, umfangreichen Merksprüchen. Der zweite trägt den Titel »Das Hellenische Wunder«. George rekurriert darin auf Goethes Begeisterung für die griechische Kultur und führt diese Begeisterung zurück auf die übergeschichtliche, das heißt zeitenthobene Gültigkeit des griechischen Wunders.³⁷³ Nun fordert er – immer noch unter Berufung auf die deutsche Klassik – eine »durchdringung, befruchtung, eine Heilige Heirat« des deutschen Volkes mit dem griechischen Volk. Aus dieser Vereinigung leitet er nicht nur die heilsgeschichtliche Mission des »geheimen Deutschlands« ab, sondern macht sie zugleich zur Grundlage und zum Inhalt der von ihm geschaffenen neuen Tradition der Dichtkunst.³⁷⁴ Zwischen 1909 und 1910 entstand ein Großteil der Gedichte des *Sterns des Bundes*. Einige davon, jenes, mit dem *Der Stern des Bundes* endet und die ersten drei des Eingangs, in denen Maximin als »Herr der Wende« eingeführt wird, sind ebenfalls in der neunten Folge der *Blätter für die Kunst* veröffentlicht.

370 GS I.1, S. 157.

371 Kofman, Sarah: *Erstickte Worte*, S. 49.

372 Kofman: *Erstickte Worte*, S. 25.

373 Zu Georges Verschmelzung von griechischer und deutscher Kultur vgl. auch Breuer: *Ästhetischer Fundamentalismus*, S. 204 ff.

374 Vgl. *Für die Kunst*. In: *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 1.

Fragen wir nun, worin denn das Wunder des Hellenismus besteht, so führt uns diese Frage zurück zu Georges Konzept der »Gestalt« und zum »Adel, der sich nur im Bild« erfüllt. »Hinter den erklärungen geschichtlicher, schönheitskundiger und persönlicher art liegt«, so führt George im »Hellenischen Wunder« aus, »der glaube, daß von allen äußerungen der uns bekannten jahrtausende der Griechische Gedanke »der leib, dies sinnbild der vergänglichkeit. DER LEIB SEI DER GOTT« weitaus der schöpferischste und unausdenkbarste war. dem an erhabenheit jeder andre. sogar der christliche. nachstehn muß.«³⁷⁵

Die Vergöttlichung des Leibes ist der Schöpfungsakt, durch den der Dichter seine eigene Gottähnlichkeit erzeugt. »Die Schöpfer müssen das Göttliche immer wieder neu gebären. Sie geben es in der aufnehmbaren form den Hirten und diese geben es in der aufnehmbaren form der herde«³⁷⁶, heißt es dazu in dem Merkspruch »Das Göttliche«. Der Dichter gebiert das Göttliche, indem er dem vergänglichen Leib Gestalt verleiht und ihn in dieser Gestalt im Bild verewigt. Das hellenische Wunder ist demnach das »Wunder« der Bildwerdung des Leibes. Wenn George betont, daß die Verleiblichung Gottes, die »eine Verbildlichung ermöglicht, schöpferischer sei als der christliche Gedanke, so bedarf dies freilich der Ergänzung, daß die Erhabenheit des griechischen Gedankens erst vor dem Hintergrund des menschgewordenen Gottes hervortritt. Daß das Hellenentum allein in der Kombination mit dem Christentum die Moderne zu überwinden und die Kultur zu retten vermag, streicht George selbst heraus, indem er Goethe sagen läßt:

Ihr Modernen begeht den fehler Hellenentum wie Christentum als geschichtliche, ein für allemal dagewesene überwundene zustände aufzufassen und verkennt daß es sich dabei um urseinsformen handelt die nur von ihrer höchsten sinnbildlichen gestalt den namen bekommen haben. Griechheit, so hoffe ich, wird es immer geben wie es auch einen Katholizismus schon gab vor der Kirche.³⁷⁷

Georges Kunstreligion basiert auf der Dreieinigkeit von griechischer Gestalt, auserwähltem Deutschtum und der christlichen Vorstellung des erfüllten Opfers.³⁷⁸ Dieser Verbindung entspringt sowohl die Prophezeiung eines notwendigen Krieges im Namen des geheimen Deutschlands als auch die Bildung einer heiligen Schar um den gött-

375 *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 2.

376 *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 154.

377 Tote und lebendige Gegenwart. *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 3.

378 Vgl. Der Heiland. In: *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 155f.

lichen Maximin. Liegt der ersteren die Verwerfung der gesellschaftlichen Realität der Moderne zugrunde, so der letzteren die Verwerfung der, wie George sich ausdrückt, »Qual der Zweifelt«, der Endlichkeit des menschlichen Lebens. So gilt, was Cohen dem christlichen Erlösungsmodell vorhält, um so mehr für Georges Kunstreligion: »In dem Streben nach Vergottung, nach Erlösung von Schuld und Leiden ist es im Grunde nichts Anderes als die Erlösung vom Menschen selbst, welche das Ziel bildet.«³⁷⁹

George verleiht dem Traum Fleisch, indem er das Bild vergöttlicht. Der im Gedicht kreierte Maximin ist göttlich und damit »realer« als der früh verstorbene, mittelmäßige Dichter Max Kronberger; Maximin ist unsterblich. Das ist das Prinzip der Gestalt, und darin trifft sich diese mit jenem der »metaphysischen Abstraktion«. Die Differenz zwischen Kunst und Leben, Traum und Realität, zwischen Sehnsucht und Erfüllung wird aufgehoben, um die Kunst, den Traum, die Erfüllung zu verwirklichen.³⁸⁰ In dem Akt der *Realisierung* kommt die Gewalttätigkeit der Verkehrung von Sehnsucht und Erfüllung zum Ausdruck, gegen die sich Benjamin schon in seinem Brief an Carla Seligson wandte. Im Akt der Aufhebung der Sehnsucht und der Realisierung der Erfüllung verkehrt sich die Weltansicht, wie Florens Christian Rang es formulierte, vom Welt-Leben zum Welt-Tod. Denn erst die Realisierung der Erfüllung zieht die Reinigung der realen Verhältnisse im Namen der Erfüllung nach sich. Sie basiert auf einem Opfer und sie produziert Opfer. Das von ihr geforderte Opfer ist der sterbliche Leib, und die Opfer, die sie produziert, sind jene, die das sterbliche Leben zu verkörpern haben.

In seiner Hölderlin-Arbeit wendet sich Benjamin gegen die Vorstellung des Dichters als Schöpfer und gegen die erhabene Stellung des Griechentums. Die lyrische Überlegenheit des Gedichtes »Blödigkeit« erkennt er darin, daß der Dichter nicht mehr, wie noch in »Dichtermut«, »Gestalt«³⁸¹ sei, und die »neue Bedeutung des Todes« besteht

379 Cohen, Hermann: *Ethik des reinen Willens*, S. 397.

380 Zu Recht schreibt Norbert Bolz deshalb, Georges Lyrik zentriere sich um das Phantasma des lebendigen Gedichts. (Bolz, Norbert: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*. München 1989, S. 154)

381 Tiedemann hat darauf hingewiesen, daß die Verse »Die Stunden, welche die Gestalt enthalten, / Sind in dem Haus des Traumes abgelaufen«, die Benjamin als Motto einem Stück der *Einbahnstraße* vorangestellt hat, ein Selbstzitat aus einem Sonett sind, das Benjamin für Heinle geschrieben hat und bemerkt dazu: »Benjamins Abschied von George ist zugleich eins von dem ästhetischen Ideal der Gestalt«. Tiedemann: *Walter Benjamin, Sonette*, S. 89.

darin, daß dem Opfertod kein Sinn mehr abzugewinnen ist. Das Volk wird in »Blödigkeit« entsubstantialisiert und, so Benjamin, zu »Zeichen und Schrift der unendlichen Erstreckung seines Schicksals«³⁸². Als Zeichen und Schrift steht es nicht mehr für *ein* Volk, sondern wird zum Beweis dafür, daß »das Leben eines reinen Kunstwerkes« so wenig »das eines Volkes sein kann ... wie das eines Individuums.«³⁸³ In Zeichen und Schrift erscheint im Gedicht transformiert die reine Anschauungsform des Raums. Zeichen und Schrift weisen auf die Gegebenheit der Erkenntnis in der Sprache und werden dadurch zum Ausdruck für das, was alle Erkenntnis und alle Darstellung übersteigt und ihnen vorausgeht: zum Ausdruck für die Unbegrenztheit des Gegenstands, der »immer das Leben« ist.³⁸⁴ Auf die Zeit, jene zweite reine Anschauungsform, an der die kantische Vernunft ihre Grenze findet, rekurriert Benjamin in seinem Kommentar, um die Gestalt als »plastische Struktur des Gedankens«³⁸⁵ zu erkennen. Aus dem »denkenden Tag«, zu dem der »fröhliche Tag«³⁸⁶ in der letzten Gedichtfassung wurde, schließt Benjamin, daß die plastische Gestalt auf ihren Grund – das Denken – zurückgeführt wurde. Das Denken aber ist nicht mehr Gestalt, sondern Tätigkeit. Diese Tätigkeit faßt Benjamin in ihrer Zeitlichkeit als Bewegung. Er findet für das Denken ein Bild, das sowohl der Erfahrung der Begrenzung durch den Raum als auch der Begrenzung durch die Zeit Rechnung trägt. Es ist die Übersetzung des hölderlinschen »Geht auf Wahren dein Fuß nicht wie auf Teppichen?«³⁸⁷ und beschreibt das Denken als Gehen.

Das Gedichtete sei, so definierte es Benjamin in der methodischen Vorüberlegung in Anlehnung an Cohens Konzept des Grenzbegriffs, die synthetische Einheit prinzipiell unendlicher Funktionen. Der vergleichende Kommentar der beiden Gedichtfassungen zeigt nun, daß »Blödigkeit« immer da über »Dichtermut« hinausgeht, wo Hölderlin im späteren Gedicht Substantialisierungen wie das Volk, den Dichter, den Tod, das Schicksal, die Götter auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin befragt. Diese machen in ihrer Gesamtheit das Geflecht der prinzipiell unendlichen Funktionen aus. Diese Funktionen aber beschreiben nichts anderes als Denkverhältnisse. Wenn das spätere Gedicht

382 GS II.1, S. 116.

383 GS II.1, S. 126.

384 GS II.1, S. 107.

385 GS II.1, S. 120.

386 GS II.1, S. 119.

387 GS II.1, S. 114.

Substantialisierungen der früheren Fassung auflöst, so besteht sein Wahrheitsgehalt darin, daß es durchsichtig macht, was Kant als »Schein« definiert: »Man kann allen *Schein* darin setzen: daß die *subjektive* Bedingung des Denkens für die Erkenntnis des *Objekts* gehalten wird.«³⁸⁸ Nun führt die Verkennung dieser Verwechslung der Erkenntnisbedingungen mit dem Erkannten dazu, daß die Vernunft, ihrer eigenen Grenzen nicht eingedenk, den Schein für bare Münze nimmt. Benjamin legt in seinem Kommentar dar, daß die lyrische Verdichtung in der zweiten Fassung »das Volk« als »Zeichen und Schrift der unendlichen *Erstreckung* seines Schicksals«³⁸⁹ auslegt, und die »Plastik der Gestalt« in die *Zeitlichkeit* des Denkens auflöst. Lyrische Verdichtung heißt mithin, Substantialisierungen wie das »Volk« und die »Gestalt« als metaphysische Abstraktionen und deren Scheinhaftigkeit durchsichtig zu machen. Die Aufgabe des Kommentars kann mithin als Aufweis der im Gedicht selbst als Gehalt gegebenen »Notwendigkeit des Scheins«³⁹⁰ beschrieben werden. Es ist Metaphysikkritik.

Ist Gegenstand der früheren Fassung der »Tod des Dichters«³⁹¹, der sein Geschick durch Todesmutigkeit annimmt, so ist Gegenstand der späteren, vollendeten Fassung das »Leben« in einer »mit mächtiger Freiheit vollzogenen Bewegung«³⁹². Sie ist nicht mehr Schöpfung. »Blödigkeit« sei, so Benjamin, die »eigentliche Haltung des Dichters geworden«, und er übersetzt Blödigkeit in »völlige Passivität«:

In die Mitte des Lebens versetzt, bleibt ihm nichts, als das reglose Dasein die völlige Passivität, die das Wesen des Mutigen ist; als sich ganz hinzugeben der Beziehung.³⁹³

Diese Beziehung beschreibt Benjamin als Beziehung von »Mensch zu Welt« und von »Welt zu Mensch«. Sie ist in »Dichtermut« abgebrochen, was zur Folge hat, daß sich in diesem Gedicht Mensch und Tod noch starr gegenüberstanden. »Es war das Leben noch Vorbedingung des Todes, die Gestalt entsprang der Natur«³⁹⁴. So suchte Hölderlin in der früheren Fassung der Natur den Tod abzuringen, indem er ihr, in Form

³⁸⁸ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 397.

³⁸⁹ GS II.1, S. 116.

³⁹⁰ Genauso wie der Drang zur Metaphysik ist auch der Schein nach Kant nicht etwas, das überwunden oder ausgelöscht werden könnte. So bezeichnet er den dialektischen Schein als notwendigen. Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 422/ B 450.

³⁹¹ GS II.1, S. 109.

³⁹² GS II.1, S. 116.

³⁹³ GS II.1, S. 125.

³⁹⁴ GS II.1, S. 123.

des griechischen, plastischen Gottes unsterbliche Gestalt verlieh. Erinnerung diese Deutung an Georges Vergöttlichung des Leibes durch das Gedicht, so scheint Benjamins Kommentar zum Verhältnis von plastischem Gott zur Gestalt George zu gelten. Im griechischen Gott sei, so Benjamin, »das Verhängnis der toten Form über den Gott hineingebrochen«³⁹⁵. Die Aufhebung der Differenz von Gestalt und Gott habe dazu geführt, daß Gott nur noch Gestalt und damit eben tote Form sei. Als »versachlichtes Sein der Welt im Gedanken«³⁹⁶ bezeichnet Benjamin die griechischen Götter. Die göttliche Gestalt ist ein Fetisch des Denkens, das, sich seiner Endlichkeit nicht bewußt, über die Erkenntnisgrenzen hinausschießt. Es »hypostasiert«, wie Kant sich ausdrückt, Vorstellungen und setzt sie als »wahre Dinge«³⁹⁷ außer sich – und gebiert dabei tote Götter.

»Hybris« nennt Benjamin die Vergöttlichung des Leibes durch die Gestalt. Was er der Hybris – und mit ihr Georges Ästhetizismus – entgegenhält, ist das Bilderverbot. Wieder präsentiert er es als Ergebnis des vergleichenden Kommentars. So sei in »Blödigkeit« »der griechische Gott seinem eignen Prinzip, der Gestalt, ganz anheimgefallen. Der höchste Frevel ist gedeutet: Hybris, die ganz nur dem Gott erreichbar, bildet zur toten Gestalt ihn um. Sich selbst Gestalt geben, das heißt Hybris.«³⁹⁸

Während in »Dichtermut« die Gestalt der Natur entsprang, bewegt sich »Blödigkeit« allein im Bereich des Geistigen, auf der Ebene des Denkens. Die Grenze zwischen Leben und Kunst, die sich aus der Unendlichkeit der Funktionen ergibt, ist das Resultat des Versuchs, das Leben zu denken. In diesem Versuch erfährt das Denken seine Begrenztheit. Das Bilderverbot ist Anfang und Ende einer Kritik, die das Denken vor metaphysischen Abstraktionen zu bewahren sucht. Die Endlichkeit wird aber ebensowenig wie bei Cohen auf die Natur projiziert, sondern als Erfahrung gedeutet, die das Denken beim Versuch macht, das Absolute darzustellen.

Benjamin nennt das Element, das in »Blödigkeit« das griechische überwunden und ausgeglichen habe, »orientalisch«³⁹⁹. Dessen Kennzeichen sind: Unendlichkeit der Beziehungen statt plastische Gestalt, Bilderverbot statt Hybris, Passivität statt Schöpfung, Differenz zwischen

³⁹⁵ GS II.1, S. 121.

³⁹⁶ GS II.1, S. 121.

³⁹⁷ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 392.

³⁹⁸ GS II.1, S. 121.

³⁹⁹ GS II.1, S. 126.

Leben und Gedicht statt Ästhetisierung des Lebens. Daraus resultiert eine Beziehung zwischen Mensch und Welt, die anstelle des Muts zum Opfertod Mut als »geistiges Prinzip« faßt, »das von sich aus das Leben gestaltet(e)«. ⁴⁰⁰ Dieser Mut führt, als Haltung völliger Passivität, zur Erkenntnis der Endlichkeit des Denkens. Diese Haltung macht die Differenz zwischen Denken und Leben durchsichtig. Sie vereinigt nicht nur die Kennzeichen einer Weltsicht, die Cohen als jüdische definiert, denn diese Kennzeichen sind, um mit Florens Christian Rang zu reden, die Kennzeichen einer Weltsicht des Welt-Lebens statt Welt-Tods. Daß Benjamin darum wußte und diese Weltsicht des Welt-Lebens jener des Welt-Tods entgegengesetzte, wird aus dem Satz offensichtlich, mit dem der Aufsatz endet und der ihn als Kommentar zur historischen Lage – Berlin im Herbst 1914 – kennzeichnet.

Aber gäbe es ein Wort, das Verhältnis jenes innern Lebens, aus dem das letzte Gedicht entsprang, zum Mythos zu erfassen, so wäre es jenes Hölderlinsche – einer noch spätern Zeit als dies Gedicht angehörig – »Die Sagen, die der Erde sich entfernen, /.../ Sie kehren zu der Menschheit sich.« ⁴⁰¹

d. Das dunkle Ende der Liebe und die Hoffnung – die Idee des Ideals in den »Wahlverwandtschaften«

Zwischen dem Abschluß der Hölderlinarbeit und dem Beginn der Arbeit an »Goethes Wahlverwandtschaften« liegen fünf Jahre. »In den ersten Jahren nach dem Friedensschluß«, heißt es in einem zwischen Ende 1939 und Anfang 1940 geschriebenen Lebenslauf Benjamins, »war meine Beschäftigung mit der deutschen Literatur noch vorwaltend. Als erste der einschlägigen Arbeiten erschien mein Essay »Goethes Wahlverwandtschaften«.« ⁴⁰² Der Versailler Friedensvertrag wurde am 28.6. 1919 geschlossen. Benjamin war noch immer im Berner Exil und hatte eben seine Dissertation beendet. Abgeschlossen war der Aufsatz im Herbst 1922, veröffentlicht wurde er 1924/25. ⁴⁰³ In den drei Jahren, in denen Benjamin sich intensiv mit Goethes spätem Roman über den Zerfall der Ehe von Charlotte und Eduard beschäftigte, brach seine eigene Ehe mit Dora Benjamin-Kellner. Seine Frau verliebte sich in den gemeinsamen Jugendfreund Ernst Schoen, Benjamin seinerseits in Julia Cohn, die er seit 1912 kannte und mit deren Bruder er eng befreundet war.

⁴⁰⁰ GS II.1, S. 123.

⁴⁰¹ GS II.1, S. 126.

⁴⁰² GS VI, S. 226.

⁴⁰³ Vgl. Anm.: GS I.3, S. 811 ff.

»Goethes Wahlverwandtschaften« ist Julia Cohn gewidmet. Anders als bei der Hölderlinarbeit, die zwar im Andenken an Fritz Heinle entstand, aber keine Widmung trägt, ist hier der Name Julia Cohns vorangestellt. Diese Namensnennung ist mehr als eine Widmung. War schon die Hölderlinarbeit selbst in dem Sinne Erinnerung an den Freund, als sie dem Tod des Dichters eine »neue Bedeutung« und der Hoffnung Raum gab, daß seine Seele aufbewahrt werde im Gebinde des Lebens, ⁴⁰⁴ so ist die Wahlverwandtschaftenarbeit tief verbunden mit der Liebe zu Julia Cohn. »Aber ich hätte«, so erinnert Benjamin die anfängliche Liebe in seinem George-Artikel aus dem Jahr 1927, »auch hier nur wieder das Gleiche zu sagen: wie ein Gedicht Georges die Gestalt einer Liebe annahm. Es war der fünfte Gesang der »Hölle«, in dem die Stimme, die ihn eines hellen Vormittags in einem Münchner Atelier mir las, durch Jahre in mir fortwirkte.« ⁴⁰⁵ Die Stimme war jene von Julia Cohn, die von 1915 bis 1916 in München lebte und Anfang der zwanziger Jahre nach Heidelberg in die unmittelbare Nähe Georges zog. Die junge Bildhauerin gehörte zum weiteren Kreis und stand mit dessen engsten Angehörigen, ihrem ehemaligen Lehrer Robert Boehringer und Friedrich Gundolf, in Kontakt. ⁴⁰⁶

Anlässlich der geplanten Publikation des Aufsatzes in Hoffmannsthal's *Neuen Deutschen Beiträgen* schrieb Benjamin im März 1924 an Scholem: »Was aber die publizistische Wirkung betrifft, so ist dieser Ort für meinen Angriff auf die Ideologie der Schule von George geradezu der gegebene.« ⁴⁰⁷ Das unmittelbare Ziel seines Angriffs war das 1916 erschienene Goethe-Buch von Friedrich Gundolf. Ihm gilt die erste Hälfte des zweiten Teiles der Arbeit. Die Wahlverwandtschaftenarbeit folgt einer strengen dreiteiligen Gliederung. In der Disposition, an die sich Benjamin bei der Abfassung genauestens gehalten hat, trägt der erste Teil den Titel »Das Mythische als Thesis«, der zweite »Die Erlösung als Antithesis«, der dritte »Die Hoffnung als Synthesis«. ⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Die jüdische Form, der Toten zu gedenken. So hat Hermann Cohen die *Religion der Vernunft* dem Andenken seines Vaters mit dem Zusatz gewidmet: »Seine Seele werde aufbewahrt im Gebinde des Lebens«.

⁴⁰⁵ GS II.2, S. 623 f. In dem handschriftlichen Manuskript heißt die Stelle: »Es war der fünfte Gesang der »Hölle«, den mir J(ula) C(ohn) in ihrem Münchner Atelier las und der durch Jahre in mir fortwirkte« (GS II.3, S.1432).

⁴⁰⁶ Von letzterem hat sie zum Leidwesen Benjamins 1926 ein Portrait gemacht, und dies gleichzeitig mit jenem von Benjamin selbst. Die Büste von Benjamin ist verloren (vgl. *Gesammelte Briefe* III, S. 151).

⁴⁰⁷ *Gesammelte Briefe* II, S. 435.

⁴⁰⁸ Vgl. GS I.3, S. 835 f.

Der Angriff auf die George-Schule und die Lehre vom Dichter als Heros bildet den zweiten Abschnitt des zweiten Teils und fungiert unter der Überschrift: »Erlösung als Antithesis«. Nach der Darstellung der Kritik, die Benjamin bereits in der Hölderlinarbeit an Georges Verbindung von christlicher Opfersymbolik und hellenistischer Bilderverehrung übte, gibt sich die der Disposition zur Wahlverwandtschaftenarbeit zugrunde liegende »Dialektik« nun als Vertiefung und Ausarbeitung der in jener Arbeit geübten Kritik zu erkennen. Benjamins Dialektik knüpft an Kants transzendente Dialektik an, um der vermeintlichen Erlösung durch die Erfüllung die jüdische *Erwartung* der Erfüllung entgegenzuhalten. Sie verhält sich zur hegelschen Logik der Versöhnung als Antidialektik. Erlösung ist in Benjamins Dialektik Antithesis und damit Negation, nicht aber Überwindung des Mythos. Benjamin geht es um den Nachweis, daß die *Erwartung* der Erfüllung – die Hoffnung – den einzig gangbaren Weg aus der mythischen Gewaltherrschaft weist. Der dritte Teil gipfelt in der Kritik der Verbindung von Liebe und Tod, von Schuld und Sühne und Opfer. Die in ihnen erwirkte Versöhnung ist, so Benjamin, notwendig »Schein der Versöhnung«. Er muß vergehen, um der Hoffnung den ihr gebührenden Raum zu eröffnen. Nicht die Erlösung und nicht die Versöhnung, sondern die Hoffnung bildet in der benjaminschen Dialektik der Aufklärung die Synthesis.

Die Kritik des Opfertodes, die Widmung an einen geliebten, George tief verbundenen Menschen, der Angriff gegen die Vereinnahmung eines deutschen Dichters – im Fall der *Wahlverwandtschaften* Goethes – durch einen George-Schüler und die Distanzierung von der Erlösung bzw. der Erfüllung im Namen der Hoffnung erinnern unmittelbar an die Hölderlinarbeit. Doch gibt es zwischen den beiden Arbeiten einen entscheidenden Unterschied, der mit dem Thema der späteren, der Liebe, zusammenhängt. Zu den bereits im früheren Text bearbeiteten Fragen kommt hier die neue hinzu, wie die Erfahrung der Liebe als Erfahrung der Erkenntnis zu deuten sei und wie sie als solche in die Erkenntniskritik Eingang finden könne. Denn zu der Erfahrung der Liebe, wie sie der Wahlverwandtschaftenarbeit zugrunde liegt, gehört die Erfahrung, daß die der Liebe innewohnenden Erlösungs- und Versöhnungswünsche an der menschlichen Unvollkommenheit scheitern – sie enden, wie Benjamin in seinem Aufsatz zeigt, am menschlichen Unvermögen einer vollkommenen, einer erlösenden Liebe.⁴⁰⁹

409 GS I.1, S. 187. Daß der Roman die »schockartige Erkenntnis« beinhalte, daß »der Liebe keine Dauer beschieden ist ... und daß alle Beziehungen, die auf der Dauer-

Ausgehend von dieser Ambivalenz der Liebeserfahrung unterscheidet er die wahre von der vermeintlich vollkommenen Liebe. Kennzeichen der wahren Liebe ist, daß sie nicht die Vollkommenheit sucht, sondern dem geliebten Menschen in seiner Unvollkommenheit gilt. Er hat diese Liebe viele Male geschildert, etwa in der *Einbahnstraße*:

Wer liebt, der hängt nicht nur an »Fehlern« der Geliebten, nicht nur an Ticks und Schwächen einer Frau, ihn binden Runzeln im Gesicht und Leberflecken, vernutzte Kleider und ein schiefer Gang viel dauernder und unerbittlicher als alle Schönheit. Man hat das längst erfahren.⁴¹⁰

Im ersten Stück von »Kurze Schatten« beschreibt er sie als platonische Liebe, der das Dasein der Geliebten und noch das Werk des Liebenden aus dem Vornamen der Geliebten hervorgehe:

Daß sie den Namen, den Vornamen der Geliebten unangetastet wahr und behütet, das allein ist der wahre Ausdruck der Spannung, der Fernneigung, die Platonische Liebe heißt. Dieser Liebe geht wie Strahlen aus einem Glutkern das Dasein der Geliebten aus ihrem Namen, ja noch das Werk des Liebenden aus ihm hervor.⁴¹¹

Sie liegt als »schöpferische Liebe«⁴¹² der Methodik der philosophischen Kritik zugrunde, die Benjamin an und aus der Kritik des goetheschen Romans und der Kritik der darin geschilderten Liebe zwischen Eduard und Ottilie entwickelt.

Die Einbeziehung der Liebe als Erfahrung in die Erfahrung der Erkenntnis bildet den entscheidenden Unterschied zwischen dem Konzept der philosophischen Kritik im Wahlverwandtschaftenaufsatz und dem ästhetischen Kommentar in der Hölderlinarbeit. Dies zeigt sich zunächst im Methodischen. Entsprang der ästhetische Kommentar in der Hölderlinarbeit dem cohenschen Grenzbegriff, so gründet das Konzept der philosophischen Kritik in der kritischen Distanzierung von jenem unendlichen Erkenntniszusammenhang, in dem das Ideal als unendliche Aufgabe ausgelegt wird. Bestand die Aufgabe des ästhetischen Kommentars andererseits in der Ermittlung des Gedichteten, so gebietet sowohl die »Ehrfurcht vor dem Werk« als auch die »Ach-

haftigkeit vergänglicher Gefühle aufbauen, zum Scheitern verurteilt sind«, hat jüngst auch Inge Stephan in ihrer Lektüre der *Wahlverwandtschaften* herausgestellt. (Stephan, Inge: »Schatten, die einander gegenüberstehen«. Das Scheitern familialer Genealogien in Goethes *Wahlverwandtschaften*. In: *Goethe. Die Wahlverwandtschaften*. Hg. v. Greve, Gisela. Tübingen 1999, S. 48)

410 GS IV.1, S. 92.

411 GS IV.1, S. 368 f.

412 GS VI, S. 73.

tung vor der Wahrheit«⁴¹³ der philosophischen Kritik im Wahlverwandtschaftenaufsatz, auf die Formulierung des Ideals als des höchsten philosophischen Problems zu verzichten. Beide Momente weisen auf jene Differenz hin, die die Wahlverwandtschaftenarbeit von der Hölderlinarbeit unterscheidet: die Verbindung von philosophischer Kritik und platonischer Liebe. Daß sie den Vornamen der Geliebten unangetastet wahre und behüte, sei, so Benjamin, der wahre Ausdruck der platonischen Liebe. Damit gebietet sie den Verzicht des Sprechens im Namen der Geliebten. Denn nicht um den Vornamen, sondern um die nichtrepräsentierbare Einzigkeit der Geliebten zu wahren, soll der Vorname unangetastet bleiben. Als Eigenname steht der Vorname für das Anderssein der Geliebten ein. Nun ist es die gleiche Liebe, die dem Liebenden den Verzicht auf das Sprechen im Namen der Geliebten und dem Kritiker das Innehalten vor der Formulierung des Ideals gebietet. Denn bezogen auf die Liebe, die den Philosophen – den Wahrheitsliebenden – mit der Wahrheit verbindet, bedeutet die Platonische Liebe die Einhaltung des Verbots, im Namen der Wahrheit und den Namen Gottes (aus) zu sprechen.⁴¹⁴

Wie der Verzicht auf ein Sprechen im Namen Gottes mit dem Verzicht auf die Formulierung des Ideals als höchsten philosophischen Problems zusammenhängt, läßt sich an Kants Definition des Ideals illustrieren. Kant definiert das Ideal als Urbild und kommentiert seine Definition mit einem philosophiegeschichtlichen Verweis auf Plato:

Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.⁴¹⁵

Kants Definition des Ideals referiert auf die Idee eines göttlichen Verstandes, der das, was er denkt, zugleich schafft. Wenn aber die Formulierung des Ideals als höchsten philosophischen Problems sich auf den göttlichen Verstand als »Vorbild« des Ideals bezieht, so impliziert die Formulierung des Ideals das repräsentative Sprechen im Namen bzw. die Verbildlichung Gottes.

In einer Aufzeichnung aus dem Umfeld der Arbeit an den *Wahlverwandtschaften* hat Benjamin den Zusammenhang von Schöpfung

413 GS I.1, S. 173.

414 Wie die Fähigkeit, die /den Andere(n) in ihrer / seiner Andersheit wahrzunehmen, mit Benjamins Theorie des Namens einerseits und Lacans Konzept des »Namens des Vaters« andererseits korrespondiert, hat Schwering ausgeführt. Vgl. *Benjamin – Lacan*, S. 70 ff.

415 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 569/ B 597.

und Kunstwerk behandelt.⁴¹⁶ Hintergrund ist, wie bereits in der Hölderlinarbeit, die Ablehnung des Geniekultes, in dem das Genie analog zum Schöpfer und das Werk als Geschaffenes imaginiert wird. Das Werk sei nicht Geschaffenes, sondern »Gebild«, seine Entstehung »somit nicht mit der Schöpfung vergleichbar und die Schöpfung nicht Ursache des Kunstwerks. Wenn dennoch die Schöpfung in einem Zusammenhang mit dem Kunstwerk stehe, dann nicht als Ursache sondern als *Inhalt*«. ⁴¹⁷ Erinnern wir uns nun an die Definition, die Benjamin im Nachwort der Dissertation dem Ideal als Urbild und Inhalt der Kunst gab: »Das Ideal der Kunst als Gegenstand der Anschauung ist also notwendige Wahrnehmbarkeit – welche niemals im Kunstwerk selbst, als welches Gegenstand der Wahrnehmung bleibt, rein erscheint.«⁴¹⁸ und beziehen diese Definition auf Kants Formulierung des philosophischen Ideals als einer Idee des göttlichen Verstandes, so erweist sich die »Schöpfung« als Synonym des philosophischen Problems, als jenes der Frage nach dem Ideal. »Ideal des Problems«⁴¹⁹ nennt Benjamin das philosophische Ideal und problematisiert damit die Formulierbarkeit des Ideals. Denn dessen Formulierung impliziert, wie in Kants Referenz auf den göttlichen Verstand deutlich wird, ein Sprechen im Namen Gottes. Das Innehalten vor der Formulierung setzt den Verzicht auf die immer weiter, ins Unendliche führende Form des Fragens voraus. In diesem Sinne nennt Benjamin das Ideal des Problems eine »nichtexistente Frage«⁴²⁰. Sie motiviert das Begehren der Erkenntnis und findet im Gebot des Verzichtes auf ein weiteres Fragen in der Platonischen Liebe ihre Antwort. Die »nichtexistente Frage« betrifft die Fragen, die die menschliche Vernunft belästigen, die sie, so Kant, weder abweisen noch beantworten kann, da sie ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben seien: Es sind jene nach dem Anfang der Welt, der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes. Sie gründen, so wäre mit Benjamin zu ergänzen, in der »Sehnsucht der Sehnsuchten«, der Sehnsucht der Erwachsenen nach dem Paradies. Diese ist, wie er weiter ausführt, nicht die Sehnsucht nach Erfüllung, sondern die Sehnsucht, »ohne Sehnsucht zu sein«. ⁴²¹ Verweist Kant die endlosen Streitigkeiten über die nichtbeantwortbaren Fragen der Vernunft auf den

416 Kategorien der Ästhetik, GS I.3, S. 828.

417 GS I.3, S. 829.

418 GS I.1, S. 112.

419 GS I.1, S. 172.

420 GS I.1, S. 172.

421 GS VI, S. 124.

»Kampfplatz der Metaphysik«, so versetzt Benjamin die Sehnsucht, ohne Sehnsucht zu sein, – die Sehnsucht nach dem Paradies – in das Reich der Phantasie.

Benjamin hat sich, wie vor allem aus den Fragmenten hervorgeht, von 1914 an bis 1931 mit dem Entwurf einer Theorie der Phantasie beschäftigt.⁴²² Eine Gruppe von Aufzeichnungen über das Verhältnis von Farbe und Phantasie entstand zwischen 1918 und 1921, als er am Wahlverwandtschaftenessay arbeitete. Zwar ist ein über mehrere Jahre gehegter Plan, eine größere Arbeit über die Phantasie zu schreiben, nie realisiert worden, doch sind Aspekte seiner Theorie der Phantasie in verschiedene Arbeiten, darunter auch die Wahlverwandtschaftenarbeit, eingeflossen. Benjamin übersetzt Phantasie mit »Erscheinung«. Dabei klingt in dem Begriff »Erscheinung« – worin sich Schein verbirgt – bereits an, worum es Benjamin hauptsächlich geht: daß die Phantasie nicht als schöpferisches bzw. gestaltendes, sondern als Vermögen der »Entstaltung«⁴²³ verstanden sein will. In der Dialektik des Scheins, in der Benjamin den Wahlverwandtschaftenaufsatz enden läßt, erweist sich die Wahrheit des Scheins in seinem Vergehen. Diesem dem Schein als Wahrheit zukommenden Moment des Vergehens korrespondieren die als »Entstaltung des Gestalteten«⁴²⁴ definierten Erscheinungen der Phantasie. Die Phantasie ist für Benjamin nicht produktives Vermögen, sondern das Vermögen der Hingabe. Sie liegt jener »völligen Passivität« zugrunde, die er in der Hölderlinarbeit als das »Wesen des Mutigen« bezeichnete: »sich ganz hinzugeben der Beziehung«.⁴²⁵ Die Phantasie ist medial. Sie ist – wie das Denken, das er in einem Fragment aus dem Jahr 1918 als »transzendentes Intransitivum« beschrieb – keine Tätigkeit auf etwas hin, sondern die Mitte und zugleich die Vermittlung zwischen Objekt und Subjekt.⁴²⁶ Dem Gleichgewicht von Aktivität und Passivität, das im Bild des Denkens als Gehens zum Ausdruck kommt, entspricht im Bereich der Phantasie das Farbensehen.⁴²⁷ Im

422 Vgl. GS VI, S. 693.

423 GS VI, S. 114f.

424 GS VI, S. 114.

425 GS II, 1, S. 125.

426 GS VI, S. 43.

427 Benjamins Deutung der Phantasieanschauung als Farbensehen ist offensichtlich von Salomo Friedlaenders Interpretation von Goethes Farbenlehre in *Schöpferische Indifferenz* (München 1918) inspiriert. Benjamin kannte die Texte von Friedlaender seit der Zeit der Jugendbewegung. Friedlaender publizierte in der *Aktion* unter seinem Pseudonym Mynona expressionistische Gedichte, Prosatexte und Kommentare und

1926 veröffentlichten Essay *Aussicht ins Kinderbuch*, der einzigen Arbeit, die Benjamin seiner Kinderbuchsammlung gewidmet hat, bezieht er das Farbensehen auf das gleiche grammatikalische Phänomen wie das als *Gehen* beschriebene Denken:

Im Farbensehen läßt die Phantasieanschauung im Gegensatz zur schöpferischen Einbildung sich als Urphänomen gewahren ...; der Menschenkörper kann die Farbe nicht erzeugen. Er entspricht ihr nicht schöpferisch, sondern empfangend: im farbig schimmernden Auge. (Auch ist ja, anthropologisch gesprochen, das Sehen die Wasserscheide der Sinne, weil es Form und Farbe zugleich auffaßt [...]) Farbsehen gehört zu den Sinnesbereichen von Riechen und Schmecken. Die Sprache selber faßt in »[aus]sehen«, »riechens«, »schmecken«, die vom Objekt [intransitiv] wie [transitiv] vom menschlichen Subjekte gelten, diese Gruppe zur Einheit zusammen.) Kurz: reine Farbe ist das Medium der Phantasie, die Wolkenheimat des verspielten Kindes, nicht der strenge Kanon des bauenden Künstlers.⁴²⁸

Die Phantasie ist, wie aus anderen Stellen in Benjamins Schriften hervorgeht, nicht nur die Wolkenheimat des verspielten Kindes, sie ist als

verfaßte diverse Bücher u.a. über Nietzsche und Kant. Der Bedeutung der *Schöpferischen Indifferenz* für Benjamins Konzept der Phantasie kann an dieser Stelle leider nicht nachgegangen werden. Ich möchte diese jedoch zumindest mit einem Hinweis auf die Rezension Benjamins von Hans Wohlbods Neuherausgabe der Farbenlehre Goethes (Jena 1928) unterstreichen, in der er Friedlaender als einen der »glänzendsten Interpreten der Farbenlehre« anführt und eine längere Passage aus dessen »viel zu wenig bekannten« Buch *Schöpferische Indifferenz* zitiert. (GS III, S. 150) Dies ist freilich nur eine der vielen Stellen, an denen sich Benjamin auf Friedlaender und sein Buch bezieht (Vgl. u.a. GS III, S. 52; GS III, S. 136). Dabei möchte ich auch nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß Friedlaender den Begriff der schöpferischen Indifferenz mit einem Bekenntnis zu Kant einleitet. So heißt es in seinem Buch: »Aber wir bekennen uns zur kantischen Hygiene, die unsere Freiheit, unsere Aktivität wachruft, ohne den Widerstand der Natur wegzuschwindeln oder uns zu indischen Narkotiken zu bereden. Bis zu Kant hin ist die Debetseite auf dem Konto des Lebens dermaßen überbetont, der Aktivposten so sehr vernachlässigt worden, daß die Bilanz nie stimmen konnte. Im Interesse der großen Konfessionen lag es, die Schuldnerschaft des Menschen zu übertreiben, so daß die Ketzer, Skeptiker, die absurd freien Geister alle menschlichen Irrtümer, Häßlichkeiten, Versündigungen mit dem berüchtigten Jenseits von Gut und Böse, Wahr und Falsch, Häßlich und Schön, ohne das Zeug zur echten Kritik hinwegdialektisierten. Wir weisen darauf hin, daß unsere Aktiva, unsere Freiheit, unser Vernunftwille ein der Natur und unserem Leidwesen mindestens ebenbürtiges, moralisch-religiös überlegenes Prinzip bedeutet, dessen Nennwort in diesem Buche »Schöpferische Indifferenz« ist.« (*Schöpferische Indifferenz*. München 1926, S. XI.) Friedlaenders Bekenntnis zu Kant verband sich mit einer leidenschaftlichen Kritik der gnostischen Weltflucht-tendenzen seiner Zeit. (Vgl. Deuber-Mankowsky: *Hoffnung contra Erlösung*)

428 GS IV.2, S. 613 f.

Vermögen der Hingabe auch enthalten in die Fähigkeit zu jener Liebe, die Benjamin platonische Liebe nennt. Das Vermögen der Phantasie, heißt es in der *Einbahnstraße*, »ist die Gabe, im unendlich Kleinen zu interpolieren, jeder Intensität als Extensivem ihre neue gedrängte Fülle zu erfinden, kurz, jedes Bild zu nehmen, als sei es das des zusammengelegten Fächers, das erst in der Entfaltung Atem holt und mit der neuen Breite die Züge des geliebten Menschen in seinem Innern auführt.«⁴²⁹ Das Vermögen der Phantasie befähigt den Liebenden, das Bild des geliebten Menschen in einem Prozeß der unendlichen Entfaltung zu »entstalten«. Nicht dem Bild gilt es Leben einzuhauchen, sondern über die »Entstaltung« des Bildes den geliebten Menschen aus der Bannung in ein Bild zu befreien. Damit erweist sich die phantasievolle Liebe als der Gegenpol zur verbildlichen Liebe. Der geliebte Mensch wird hier weder einverleibt noch in ein Gebilde verwandelt. Benjamin's platonische Liebe verbindet Kritik, Liebe und Phantasie. Sie ist der »rettende« Gegenpol zu Georges Verwandlung von Max Kronbergers Leib in die göttliche Gestalt Maximins. Und sie ist zugleich die Quelle jener »schöpferischen Liebe des Mannes«, die, wie Benjamin in dem etwa 1920 entstandenen Fragment »Über Liebe und Verwandtes. (Ein europäisches Problem)« schreibt, einen Gegenpol zur »seltsamen Zersetzung« bildet, »die heute von den Urtrieben des Mannes her das Weibliche nur unter den simultanen Bildern der Dirne und der unberührbaren Geliebten zu erfassen vermag.«⁴³⁰

Den zwei Formen der Liebe, der entstaltenden und der verbildlichen, korrespondieren zwei unterschiedliche Haltungen zu Erkenntnis und zu Erfahrung.⁴³¹ Ist die eine schöpferisch und empfangend, so die andere bezwingend. Mit dem Verhältnis von Erkenntnis und Liebe beschäftigte sich Benjamin bereits in der Zeit der Jugendbewegung. Doch stellt er die Frage erst im Wahlverwandtschaftenaufsatz, wie die Erfahrung der Liebe als jene Erfahrung, in der die Sehnsucht nach Erlösung sich mit der Erfahrung der eigenen Kontingenz konfrontiert sieht, sich zur Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung verhält und wie diese Erfahrung in das Konzept der philosophischen Kritik einzubinden sei. Damit konfrontiert er die Philosophie mit der kontingentesten aller Erfahrungen – jener, ein Geschlechtswesen⁴³² zu sein.

429 GS IV.1, S. 117.

430 GS VI, S. 73.

431 Vgl. Kap. I.6, S. 84 f.

432 Vgl. GS VI, S. 93.

In »Sokrates«, einem 1916 entstandenen Text, hat er die zwei unterschiedlichen Haltungen zu Erkenntnis mit der Differenz von sokratischer und platonischer Liebe zu fassen versucht. Der Text ist offensichtlich von Kierkegaards Figur des Sokrates und seiner Unterscheidung von sokratischer bzw. platonischer Liebe und der sokratischen Theorie der Ironie beeinflusst.⁴³³ Gesteht Kierkegaard der sokratischen Ironie jedoch ihre Berechtigung zu, wird die sokratische Frage Benjamin zum Gegenstand schärfster Kritik. Ausgangspunkt dieser Kritik ist, daß der Methode von Sokrates, alles vermeintlich Gewußte mittels Ironisierung in nichts aufzulösen, das empfangende Moment fehle:

Die sokratische ist nicht die heilige Frage, die auf Antwort wartet und deren Resonanz erneut in der Antwort wieder auflebt, sie hat nicht wie die reine erotische oder wissenschaftliche Frage den Methodos der Antwort inne, sondern gewaltsam, ja frech, ein bloßes Mittel zur Erzwingung der Rede verstellt sie sich, ironisiert sie – denn allzugenuß weiß sie schon die Antwort. Die sokratische Frage bedrängt die Antwort von außen, sie stellt sie wie die Hunde einen edlen Hirsch. Die sokratische Frage ist nicht zart und so sehr schöpferisch als empfangend, nicht genieshaft. Sie ist gleich der sokratischen Ironie, die in ihr steckt – man gestatte ein furchtbares Bild für eine furchtbare Sache – eine Erektion des Wissens.⁴³⁴

433 Die erste Auflage der Gesammelten Werke Kierkegaards erschien von 1901–1906 in Kopenhagen. (Samlede Vaerke. Hg. v. Drachmann, A. B.; Heiberg, J. L.; Lange H. O.) 1910 begann der Verlag Eugen Diederichs mit der Veröffentlichung der ersten Bände der deutschen Ausgabe, mit der die Rezeption Kierkegaards einen großen Aufschwung erlebte. Die Dissertation, in der Kierkegaard seine Theorie der Ironie entwickelte und in deren Rahmen er die Unterscheidung von sokratischer und platonischer Liebe einführte, wurde allerdings erst 1929 von Hans Heinrich Schaefer ins Deutsche übersetzt (*Über den Begriff der Ironie. Dissertation*. München u. Berlin 1929). Benjamin kann sie bei der Abfassung seines *Sokrates* nicht gekannt haben. Möglich ist jedoch, daß er über Sekundärliteratur oder andere Quellen mit Kierkegaards Theorie der Ironie bekannt wurde. Die auffälligen Parallelen und sein Interesse an Kierkegaard lassen es als wahrscheinlich erscheinen. So verweist nicht nur die Zusammenführung der sokratischen Frage mit der Ironie und die Behauptung, Sokrates sei die Gestalt, in der Platon den Mythos annulliert und rezipiert habe, auf Kierkegaard (GS II.1, S. 39). Kierkegaardscher Herkunft ist auch der Begriff des Paradoxes, den er in der 1914 verfaßten *Metaphysik der Jugend* verwendet. Möglich ist auch der Einfluß von Nietzsche, der in der *Geburt der Tragödie* Sokrates als Typus des »theoretischen Menschen« definiert und den Begriff des »sokratischen Menschen« prägt. Daß Benjamin den Begriff, wie Scholem berichtet, 1917 in Bern selbst verwandte, um Fichte, Freud und Kierkegaard als »sokratische Menschen« zu bezeichnen, deutet auf seine kritische Haltung zu den kierkegaardschen Theoremen hin (vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 83).

434 GS II.1, S. 131.

»Vergeschlechtlichung des Geistigen« wirft Benjamin der sokratischen Ironie vor. Sie reduziere, dies bildet den Hintergrund seiner Kritik, das Wissen auf den Trieb und setze dem triebhaften Wissenwollen keine Grenze. Dies drückt sich darin aus, daß der sokratischen Methode das empfangende Moment fehle. Bewußt benutzt er mit dem Wort »empfangend« eine weiblich konnotierte Metapher. Denn geschlechtslos – und das meint »nicht triebhaft« – ist das Geistige seiner Überzeugung nach nur dort, wo das Wissen um das Dasein des Weiblichen präsent ist: »Es ist wahr: das Dasein des Weiblichen verbürgt die Geschlechtslosigkeit des Geistigen in der Welt. Wo ein Werk, eine Tat, ein Gedanke ohne das Wissen um dieses Dasein entsteht, da entsteht etwas Böses, Totes.«⁴³⁵ Mit dem Ausschluß des Weiblichen spielt Benjamin auf die im *Symposion* dargestellte Stufenfolge der Liebe an, die auf der Entwertung der Liebe von und zu Frauen basiert, um die Liebe zur Wahrheit als eine sublimierte Form der Homoerotik vorzustellen.⁴³⁶ Diese aus der Idealisierung der Männerliebe hervorgegangene Form der Wahrheitsliebe nennt Benjamin sokratische Liebe. Sie ist durch den Ausschluß des Weiblichen definiert, der sich in der Folge als »fürchtbare Herrschaft sexueller Anschauungen im Geistigen«⁴³⁷ auswirkt. Deutlicher noch als in »Sokrates« bezieht Benjamin seine Kritik an der Vergeschlechtlichung des Geistigen in dem zur »Metaphysik der Jugend« gehörenden, 1914 geschriebenen Text »Das Gespräch« auf den faktischen Ausschluß der Frauen. Dort heißt es:

Zwei Männer sind bei einander immer Aufrührer, am Ende greifen sie zu Feuer und Beil. Sie vernichten die Frau durch die Zote, das Paradoxon notzüchtigt die Große. Die Worte gleicher Geschlechter vereinigen sich und peitschen sich auf durch ihre heimliche Zuneigung, ein seelenloser Doppelsinn steht auf, schlecht verhüllt durch die grausame Dialektik. Lachend steht die Offenbarung vor ihnen und zwingt sie zum Schweigen. Die Zote siegt, die Welt war aus Worten gezimmert. Nun müssen sie aufstehen und ihre Bücher erschlagen und sich ein Weib rauben, sonst werden sie heimlich ihre Seelen erwürgen.⁴³⁸

Die ungestüme Kritik an Sokrates' Ausschluß des Weiblichen muß im historischen Kontext gesehen werden. Dann wird deutlich, daß

435 GS II.1, S. 130.

436 Vgl. Weisshaupt, Brigitte: Zur ungedachten Dialektik von Eros und Logos. Die Ausschließung des Weiblichen durch Logifizierung der Liebe. In: *Die Philosophen* 6/92, S. 47.

437 GS II.1, S. 131.

438 GS II.1, S. 94 f.

Benjamins Empörung über die sokratische Liebe weniger dem historischen Sokrates als dem zeitgenössischen männerbündischen und homosozialen Denken galt, wie es bereits Otto Weininger in seinem Buch *Geschlecht und Charakter*⁴³⁹ ankündigte und Hans Blüher in seinem 1912/13 erschienen Buch *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen* ausformulierte und der Jugendbewegung unterlegte. Blüher leitet sein Buch mit dem von Benjamin kritisierten Ausschluß des Weibes ein:

Es haben einmal einige Väter dieser Jugend mit ahnendem Blicke die Meinung ausgesprochen: *Der Wandervogel entfremde ihre Kinder dem Weibe*. Hinter dieser Väterweisheit steckt, wie so oft zwar nicht die ganze, aber doch fast die halbe Wahrheit; sie trifft nur die negative Seite des Liebesproblems Wandervogel ... Es war, als ob für diese Jugend das weibliche Geschlecht nicht existierte; man sprach nicht einmal davon...

Daraus schließt Blüher: »Es ist kein Zweifel: die Wandervogeljugend konnte das Mädchen entbehren.«⁴⁴⁰ Die »Mädchen«, die sich der Bewegung dennoch anschlossen, trugen nach Blüher nicht nur nichts zu Konstituierung und Kultur des Wandervogels bei, sondern stellten vielmehr die größte Gefahr für die Gemeinschaft dar. Sie verführten die jungen Männer zu einer in Konkurrenz zur Gemeinschaft stehenden privaten und exklusiven Beziehung – im schlimmsten Fall zur Gründung einer Familie. Um sich gegen den allfälligen Verdacht einer Feminisierung zu verwehren, zitiert er die griechische Antike. Wie in Griechenland, verfolge auch im Wandervogel der homoerotische Männerbund Vaterlandsliebe, Völkisches und Heldenmänner als Ideale:

Die hier auftretenden Erastenverhältnisse mit ihrer heroischen Note widersprechen allen voreiligen Ansichten von Femität und Weichlichkeit, sie widersprechen auch der gelegentlich auftauchenden Meinung, daß die »Homosexualität« mit einem Niedergange und der schlechten Rassemischung eines Volkes parallel laufe. Ich konstatiere, daß unter den ausgeprägtesten Erastennaturen des Wandervogels die Mehrzahl einen stark betonten germanischen Rassetyp vertrat, der hier und da geradezu bewundert wurde.⁴⁴¹

439 Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. 1903. München 1980.

440 Blüher, Hans: *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion*. Mit einem Vorwort von Magnus Hirschfeld. Berlin 1912, S. 28.

441 Blüher: *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen*, S. 115.

Das homosoziale Denken von Hans Blüher hatte einen bestimmenden Einfluß auf die intellektuelle Umgebung Benjamins. Ihm stand nicht nur George,⁴⁴² sondern auch Benjamins Lehrer Gustav Wyneken nahe. Seit der Veröffentlichung seiner dreibändigen Geschichte des Wandervogels galt Blüher als eindeutiger, wenn auch umstrittener Führer der Jugendbewegung. Ähnlich wie die »Freundschaft der fremden Freundmöchte ich deshalb die Differenzierung zwischen platonischer und sokratischer Liebe und das Konzept der platonischen Liebe selbst als eine Gegenposition zum männerbündischen Denken und zu Georges Praxis des Bundes deuten.

Die benjaminsche Zusammenführung von Philosophie und Geschlecht erfolgt, ebenso wie die Entwicklung seines Kritikbegriffs, in engster Tuchfühlung mit dem Denken und den in dieses Denken eingeflossenen historischen Fragen seiner Zeit. Die Frage nach dem Verhältnis von Eros und Geist, von Genie und Dirne, von Sexualität und Erkenntnis zieht sich wie ein roter Faden von den ersten Texten bis zum *Passagenwerk* durch das gesamte Werk.⁴⁴³ Benjamin reagiert damit auf eine der weitreichendsten Veränderungen seiner Zeit: die Revolution im Verhältnis der Geschlechter.⁴⁴⁴ Die Frage der Prostitution und die Trennung von Erotik und Sexualität durch die neu entstandenen Sexualwissenschaften⁴⁴⁵ beschäftigten nicht nur die Jugend, sie betrafen die Gesellschaft insgesamt und gehörten seit der Jahrhundertwende zu den wichtigsten Themen der Öffentlichkeit.⁴⁴⁶ Im Kreis der Jugend-

kulturbewegung wurde die Geschlechterfrage insbesondere unter den Stichwörtern »Prostitution« und »Koedukation« verhandelt. Die Freie Schule in Wickersdorf war eine der ersten Schulen Deutschlands, in denen Koedukation, mindestens dem Anspruch nach, praktiziert wurde. Die Realität sah freilich so aus, daß die Mädchen den auf die Jungen ausgerichteten Erziehungsmaßstäben untergeordnet wurden. Wyneken selbst stand der Koedukation höchst ambivalent gegenüber.⁴⁴⁷ Er war alles andere als ein Befürworter der Frauenbewegung, fühlte sich vielmehr dem homoerotischen Männerbündnis Hans Blüher's engstens verbunden. Mädchen waren in seinem Sinne nur insofern erziehungsfähig, als sie nicht Mädchen waren, das heißt Teil hatten am »objektiven Geist« und sich von Jungen nicht unterschieden. Dementsprechend war die von ihm propagierte Beziehung der jungen Männer und Frauen eine entsexualisierte Kameradschaft. Mädchen waren geduldet, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie die homoerotische Gemeinschaft der jungen Männer nicht störten. Seine Lösung der Geschlechterfrage um 1913 lautete »heroische Askese«.

442 Vgl. Widdig, Bernd: *Männerbünde und Massen in der Literatur der Weimarer Republik*. Opladen 1992, S. 31.

443 Vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 147.

444 Vgl. GS VI, S. 72.

445 Der Begriff der Sexualwissenschaft wurde 1906 von Iwan Bloch eingeführt. Zur Verwissenschaftlichung der Sexualität und deren Bedeutung für die Konstituierung eines neuen Dispositivs der Macht vgl. Dornhof, Dorothea: Herrschaftsbereiche des Dämonischen: Geschlecht – Sünde – Perversion. In: *Faszination des Bösen*. Philosophicum Lech Bd. 1. Hg. v. Ließmann, Konrad Paul. Wien 1997, S. 76–111; de-W Bergmann, Anna: *Die verhütete Sexualität. Die medizinische Bemächtigung des Lebens*. Berlin, 1992, 21998.

446 Um 1900 verstärkte sich die Ausdifferenzierung der Geschlechter in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen. Die Arbeit und die soziale Position der Frauen veränderte sich entscheidend. Dazu trug zum einen die Entstehung des modernen Dienstleistungsstaates bei, was sowohl die Infrastruktur (Verkehr, Transport, Kommunikation) betraf als auch soziale Dienstleistungen und mit der Schaffung neuer Arbeitsplätze und eines Heers von Angestellten einherging, von dem ein großer Teil weiblich war. Diese ökonomische Veränderung wirkte sich nicht nur auf die Berufsstruktur, sondern auch auf die Verteilung der weiblichen und männlichen Arbeitswelt und damit unmittelbar auf das Geschlechterverhältnis aus. (Vgl. Appelt, Emma

»Denn das Gesetz unserer Zeit heißt Ökonomie.« Weibliche Angestellte im Prozeß sozioökonomischer Modernisierung. In: Frauen – Arbeitswelten. Hg. v. Bolognese-Leuchtenmüsser, Birgit u. Mitterauer, Michael. *Beiträge zur Historischen Sozialkunde* 1/93, S. 133–149) Zum anderen führte die Vormacht der Naturwissenschaften und der Statistik zu einer Verwissenschaftlichung des Wissens über das weibliche Geschlecht. So schreibt Theresa Wobbe: »Sozialpolitische Reformkonzepte im Erwerbs-, Wohnungs- und Gesundheitsbereich stützten sich auf ein modernes Wissen über Frauen, ihre Arbeit und die Körperlichkeit ihrer Arbeit. Der Aufstieg der Naturwissenschaften, die Relevanz wissenschaftlicher Experten für sozialpolitische Konzepte und die naturwissenschaftlich-hygienische Definition von Frauenkörper und Gesellschaftskörper bilden einen Bezugsrahmen, in dem die Rede über das Geschlechterverhältnis sich neu formiert. Während sich um 1800 die Redeweisen über die »Natur« des weiblichen Geschlechts auf philosophische und pädagogische Wissenssysteme stützten, rekurriert die Rede über »Natur« um 1900 auf ein naturwissenschaftlich-medizinisches Wissen.« (Wobbe, Theresa: *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende*. Frankfurt, New York 1989, S. 10 f.) In ihrem Buch rekonstruiert sie die politischen Konzepte, die von den Frauenrechtlerinnen in dieser Umbruchsituation entworfen wurden. Im Zentrum steht dabei die Kontroverse um eine Sexualethik in der Frauenbewegung, die sich insbesondere als Antwort auf die Hygienisierung der Sexualität angesichts der Probleme verstand, die durch die Prostitution in den Großstädten entstanden waren. Wobbes Untersuchung zeigt sehr klar die politische und sozioökonomische Situation, in der sich das Geschlechterverhältnis um die Jahrhundertwende neu formiert.

447 Vgl. Dougherty, Richard: *Eros, Youth Culture and Geist: The Ideology of Gustav Wyneken and its Influence upon German Youth Culture*. Diss./ Wisconsin-Madison 1978, S. 94–154.

Daß sich Benjamin selbst mehr als nur oberflächlich mit der Koedukation beschäftigt hat, geht aus einem Brief vom 19.6.1913 an Wyneken hervor, in dem er ihm seine Recherchen über aktuelle Veröffentlichungen zum Thema vorstellt. Sie werden allesamt als zu flach verworfen. Nun äußert Benjamin im gleichen Brief zwar nicht direkt an Wynekens Haltung zur Koedukation, aber doch an der zur Geschlechterfrage deutliche Zweifel. Anlaß ist die in seinen Augen unhaltbare These von Heinrich Rickert, die Frau sei der sittlichen Vollendung nicht fähig:

Für mich ist unannehmbar was er sagt, weil er die Frau für prinzipiell der höchsten sittlichen Vollendung unfähig erklärt – sie bekommt ihr Asyl im »vollendeten Leben«.

Wie steht Wyneken dazu? Benjamin scheint sich, wie in der folgenden Feststellung spürbar wird, nicht sicher zu sein: »Aber natürlich können Sie auch nicht seine Ansicht teilen.« Vollends in eine andere Richtung geht die Erklärung, die ihrerseits wieder an die Frage der Koedukation anknüpft:

Oder jedenfalls: es handelt sich hier eben um keine Erkenntnisfrage (was »Weib« ist? – zum mindesten kann man das erst sagen, wenn man eine weibliche Kultur kennt – genau so ist übrigens doch mit der Jugend) sondern es handelt sich um das »Als-Ob« nach dem gehandelt wird.⁴⁴⁸

Daß Benjamin auch die wynekensche Haltung bezüglich der heroischen sexuellen Askese nicht nur nicht teilte, sondern einen offenen Umgang mit Fragen der Erotik forderte, hat er einem Artikel mit dem Titel »Romantik« formuliert, der im Juni 1913 im *Anfang* erschien. Er verlangt darin von der Jugend eine Offenheit, »die wir am schwersten im Erotischen uns gewinnen werden und die doch von da aus unser tägliches Sein und Gehaben durchdringen sollte,« und Nachmittage, »an denen junge Menschen zusammenkommen und in ihrer erotischen Atmosphäre leben dürften.«⁴⁴⁹ Was er damit konkret meinte, dürfte ihm selbst nicht ganz klar gewesen sein. Dafür war die Situation, in der sich die Studierenden befanden, selbst zu verwirrend. Man muß sich vor Augen halten, daß Frauen in Preußen erst seit 1908 zum Universitätsstudium zugelassen waren und daß der Anspruch auf Gleichberechtigung und Ehrlichkeit im Umgang der Geschlechter – wie Ehrlichkeit überhaupt – zu den obersten Idealen der Jugendkulturbewegung gehörte. Um so mehr mußte diesen Jugendlichen die Verlogenheit aufstoßen, mit der die bürgerliche Gesellschaft den Studenten einerseits

448 *Gesammelte Briefe I*, S. 117.

449 *GS II.1*, S. 46.

den Gang zu den Prostituierten empfahl, um die Erotik andererseits mit allen Mitteln von der Universität fernzuhalten.⁴⁵⁰ Ihre Empörung hinsichtlich Fragen der Erotik galt deshalb in erster Linie der Unehrlichkeit im Umgang mit ihnen. So stand Benjamin mit seiner Kritik an Wynekens Ideal der sexuellen Askese auch nicht allein. Sie wurde von der Mehrheit der Jugendlichen um den *Anfang* geteilt. Zum offenen Bruch führte ein Artikel, der im November 1913 im *Anfang* erschien und in dem der Autor Friedrich Mono die Forderung nach einer heroischen Lebensführung angesichts der Realität der Prostitution für absurd erklärte.⁴⁵¹

Thema war die Prostitution im Kreis der Jugendlichen freilich schon länger. Schon im Juni 1913 wechselten Walter Benjamin und Herbert Blumenthal Briefe, in denen die Freunde über den sittlichen Wert der Prostitution stritten und Benjamin der Vergeistigung des Geschlechtlichen – »diesem köstlichen Männerinventar« – die »Vergeschlechtlichung des Geistigen«⁴⁵² gegenüberstellte. Seinem Freund wirft er »schalen Ästhetizismus vor und »Tausende von Frauen zu enteelen und sie in die Galerie der Kunstwerke hinüber zu schieben«⁴⁵³, wenn er die Dirnen zu Priesterinnen, Königinnen und Symbolen erkläre. Und wie schon in seinem Brief an Wyneken, stellt er die Frage nach einer weiblichen Kultur in Zusammenhang mit jener nach einer Jugendkultur: »Wie weit die Geistigkeit des Weibes geht, wer weiß es? Was wissen wir vom Weibe? So wenig wie von der Jugend. Wir erlebten noch keine Kultur der Frau, so wenig wir eine Jugendkultur kennen.«⁴⁵⁴

Wie sind nun Benjamins Aussagen zur Geschlechterfrage zu deuten? Als erstes fällt auf, wie zurückhaltend sie bezüglich der Definition einer weiblichen Kultur sind. Der Vergleich zwischen der Jugendkultur und der Kultur der Frau setzt sie nicht gleich, beansprucht vielmehr für beide die gleiche Offenheit. Das heißt für die Frage der Koedukation, daß Benjamin mit Wynekens Gleichsetzung von Jugendkultur und »objektivem Geist«, der seine Realisierung im »homosozialen Denken« eines Hans Blüher findet, nicht einverstanden gewesen sein konnte. Unterstützt wird diese Vermutung durch das zweite Moment, das

450 Vgl. Kittler, A. Friedrich: *Aufschreibesysteme 1800–1900*. München 1987, S. 358: »Die Universitätsreform ist die radikale Zäsur im Verhältnis von Sexualität und Wahrheit ... Was neu entsteht, sind Frauen, die von Sexualität reden und damit »das Ideal, welches der Deutsche glücklicherweise noch vom Weibe verlangt«, »abstreifen.«

451 Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 102.

452 *Gesammelte Briefe I*, S. 128.

453 *Gesammelte Briefe I*, S. 127.

454 *Gesammelte Briefe I*, S. 126.

Benjamins Haltung zur Frage der Geschlechter auszeichnet: die Entschlossenheit, mit der er sich gegen den Ausschluß der Frauen aus der Sphäre der Sittlichkeit wendet. Ist es im Falle Rickerts das »vollendete Leben«, so bei Blumenthal das Symbol der Priesterin, um deren Repräsentation willen die Frauen nach Benjamin versachlicht und damit entseelt werden. »Irgend ein schönes Ding ist Dir die Dirne«, so schreibt er Blumenthal, »Du achtest sie wie die Mona Lisa, vor der man auch keine gemeine Gebärde macht.«⁴⁵⁵

Die Kritik am »schalen Ästhetizismus«, an der »Entseelung« der Dirnen durch Verbildlichung und an der Erklärung, die Frauen seien der sittlichen Vollendung nicht fähig, entspricht genau der Kritik, die Benjamin an der georgeschen Verbildlichung des Leibes und der Ästhetisierung des Lebens übt. Die Koinzidenz ist kein Zufall. Denn mit George verband Blüher und über Blüher Wyneken nicht nur die Idealisierung der griechischen Kultur, sondern auch die Vorliebe für den homoerotischen Männerbund und die damit verbundene Misogynie.⁴⁵⁶ Dies führt nun direkt zum dritten Punkt: zum Verhältnis von Geist und Prostitution. »Köstliches Männerinventar« nannte Benjamin die Vergeistigung des Geschlechtlichen, um ihr die Vergeschlechtlichung des Geistigen beizugesellen. Seine Ironie richtet sich gegen die Erotisierung des Geistigen im Sinne der blüherischen und georgeschen Männerbünde. Nun ist zu beachten, daß Benjamin die Gegenüberstellung von Geist und Prostitution nicht als Analogie der Geschlechterbeziehung begreift. Der Gang zur Prostituierten wird vielmehr auf den Mann und dessen Verhältnis zu sich selbst bezogen. Benjamin deutet den Gang zur Prostituierten als Effekt einer Abspaltung des männlichen Trieblebens. Diese Abspaltung hat ihrerseits die offensiv betriebene Vergeistigung des Geschlechtlichen zum Resultat. Wenn Benjamin der homoerotischen Geistigkeit die Prostitution als ihr alter Ego gegenüberstellt, so dient dies der Reflexion einer Erkenntnis, die sich ihrer Bedingtheit entziehen, in der Vergeistigung des Geschlechtlichen der Gefährdung durch das Fleisch entledigt glaubt.⁴⁵⁷ Indem sie den Prozeß seitenverkehrt, nämlich als Vergeschlechtlichung des Geistigen spiegelt, gesellt sie sich der homoerotisierten Geistigkeit als deren Kehrseite bei. In diesem Sinn ist die Notiz im *Passagenwerk* kein Bonmot, sondern Konsequenz

aus der Erkenntnis in die unauflösbare Verstrickung von Geist und Geschlecht: »Baudelaires Leser sind Männer. Sie sind es, die seinen Ruhm gemacht haben. Sie hat er losgekauft.«⁴⁵⁸ Dieser Notiz korrespondiert die Aufzeichnung im »Zentralpark«, aus der deutlich wird, daß Benjamin über männliche Erfahrungen und nicht für die Frauen sprach: »Weitere Bemerkung von Adrienne Monnier: Baudelaires Leser sind die Männer. Die Frauen lieben ihn nicht. Für die Männer bedeutet er die Darstellung und die Transzendierung des côté ordurier in ihrem Triebleben. Wenn man weiter geht, so ist in diesem Lichte die Passion Baudelaires für viele seiner Leser ein rachat gewisser Seiten ihres Trieblebens.«⁴⁵⁹

Mehrere in der Zeit von 1918 bis 1920 entstandene Fragmente belegen, daß Benjamin seine Überlegungen zum Verhältnis von philosophischer Kritik, Erkenntnis, Liebe und Erotik im Zusammenhang seiner Arbeit an den *Wahlverwandtschaften* wieder aufgenommen hat.

Der Verzicht auf die Formulierung des Ideals impliziert eine Neuformulierung des Verhältnisses von Philosophie und Ideal und des Verhältnisses von Philosophie und Kunst. Das Ideal ist nach Benjamin

⁴⁵⁸ GS V.1, S. 418.

⁴⁵⁹ GS I.2, S. 673. In ihrem kurzen Porträt über Benjamin schrieb Adrienne Monnier: »Wir unterhielten uns endlos über Baudelaire, denn er arbeitete gerade an einem Aufsatz, der unter dem Titel »Über einige Motive Baudelaires« im Januar 1940 in der von Max Horkheimer herausgegebenen Zeitschrift für Sozialforschung erschien.« (Ein Porträt Walter Benjamins. In: *Zur Aktualität von Walter Benjamin*, S. 72 f.) Monnier führte im Paris der dreißiger Jahre eine exquisite Buchhandlung, die zum Treffpunkt der intellektuellen und literarischen Avant-Garde wurde. Für Benjamin war ihr Kreis einer der wenigen halböffentlichen Orte. Zu diesem gehörte Adrienne Monniers Freundin Sylvia Beach, die in der gleichen Straße einen englischsprachigen Buchladen eröffnet und sich als Herausgeberin von James Joyces *Ulysses* einen Namen gemacht hatte, die Fotografin Gisèle Freund, und die Modejournalistin Hélène Grund-Hessel, aus deren 1935 in einem Privatdruck veröffentlichter Vortrag *Vom Wesen der Mode* Benjamin drei längere Stellen im *Passagenwerk* zitiert. (GS V.1, S. 121/122/123) Insbesondere Monnier hat sich für Benjamins Freilassung intensiv eingesetzt, als er 1939 interniert wurde. Monnier war Schriftstellerin und eine hervorragende Kennerin der französischen Literatur. Im *Mercure de France* ist 1952 ihr Porträt über Walter Benjamin *Note sur Walter Benjamin*, erschienen, in dem sie ihn als einen »wahren, großen Juden, einen Weisen Israels« charakterisiert: »Seine Haltung gegenüber dem Marxismus erinnert in gewissem Sinn an die des Rabbi Menachem, der am Tag, an dem ein Irre in das Horn auf dem Ölberg stieß – und das erschreckte Volk aufschrie, heraussah, und beim Wiederschließen erklärte: Wie ich sehe, hat sich nichts verändert.« (*Mercure de France*, 315/1952, S. 454. Zit. in: *Benjaminiana*, S. 211)

⁴⁵⁵ *Gesammelte Briefe* I, S. 127.

⁴⁵⁶ Zur Verbindung von Blüher und George vgl. Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 105 ff.

⁴⁵⁷ Vgl. Deuber-Mankowsky: Die Frau: Das kostbarste Beutestück im »Triumph der Allegorie«. In: *Concordia*, 21/92, S. 9ff.

als Ideal des philosophischen Problems zu verstehen. Es betrifft die Ganzheit bzw. Einheit des philosophischen Systems, die Totalität des Welt- oder Erfahrungsbegriffs.⁴⁶⁰ Die Einheit des Systems ist weder formuliert noch erfragbar und liegt damit, so Benjamin, außerhalb des Darstellungsbereiches der Philosophie. Nun gibt es jedoch »Gebilde, die ... zum Ideal des Problems die tiefste Affinität haben. Es sind die Kunstwerke.«⁴⁶¹ Sie stehen, so Benjamin, zum Ideal des Problems in einem Verhältnis der »Verwandtschaft«.⁴⁶² Das Ideal des philosophischen Problems ist also, wenn auch nicht erfragbar, so dennoch in einer bestimmten Weise gegeben, – es liegt im Kunstwerk verborgen. Benjamin knüpft damit an die theoretischen Überlegungen zum ästhetischen Kommentar in seiner Arbeit über die zwei Gedichte Hölderlins an.⁴⁶³ Nun geht er hier jedoch einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die Philosophie als Kunstkritik definiert und – indem er den Gehalt des Kunstwerkes in ein Verwandtschaftsverhältnis zum Ideal des philosophischen Problems stellt – die Philosophie zur Formulierung ihres eigensten Problems, jenes der Einheit von Erkenntnis und Erfahrung, an die Kunst verweist. Damit bestimmt er auch das Verhältnis von Kunst und Philosophie: Das Kunstwerk konkurriert, wie Benjamin festhält, nicht mit der Philosophie, sondern es »tritt lediglich zu ihr ins genaueste Verhältnis durch seine Verwandtschaft mit dem Ideal des Problems«⁴⁶⁴.

Diese Verwandtschaft läßt das Ideal des Problems in einem »wahren« Kunstwerk »in eine seiner Erscheinungen treten«, dessen »Förderung« Benjamin als »das Geschäft der Kritik« bezeichnet.⁴⁶⁵ Die philosophische Kritik soll die »virtuelle Formulierbarkeit seines Wahrheitsgehaltes als höchsten philosophischen Problem« aufweisen. Daraus ergibt sich als Aufgabe der Kritik, die Nichtenthüllbarkeit der Wahrheit darzustellen und sich darin der Wahrheit anzuverwandeln. Diese geforderte Anverwandlung erhebt die Frage der Darstellung zur genuinen Frage der philosophischen Methodik, meint jedoch nicht die Anverwandlung der Philosophie in Kunst. Nicht der Kunst, sondern der im Kunstwerk virtuell gegebenen Wahrheit gilt die geforderte Anverwandlung. Denn die Aufgabe der philosophischen Kritik besteht

460 Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 275 ff.

461 GS I,1, S. 172.

462 GS I,1, S. 172.

463 Vgl. Kap. II,5,c, S. 214 ff.

464 GS I,1, S. 172.

465 GS I,1, S. 173.

gerade in der Wahrung der Differenz zwischen Philosophie und Kunst, um als Wahrheitsgehalt des Kunstwerkes die in diesem selbst verborgene Differenz zwischen Kunst und Ideal und zwischen Kunst und (moralischem) Leben nachzuzeichnen. Diese Differenz führt zurück zum Problem der Einheit und damit zum Ideal des Problems und zur Frage nach dessen Darstellbarkeit. Denn *darstellen* läßt sich diese Einheit nur in der Vielheit der Kunstwerke – und bleibt doch immer das eine, gleiche Problem. In jedem Kunstwerk ist, wie Benjamin betont, das Ideal nur in einer seiner *Erscheinungen* gegeben und läßt sich – dies zu zeigen ist die Aufgabe der Kritik – nicht »in den gegebenen Bestand des Ideals selbst verwandeln.« Aufgabe der Kritik wäre dementsprechend, die Vielheit der Kunstwerke als viele Erscheinungen des Ideals auf den nicht darstellbaren Wahrheitsgehalt als höchsten philosophischen Problems selbst zu beziehen. Die geforderte Anverwandlung der philosophischen Kritik unterscheidet sich im Wahren und im Wahrnehmbar-Machen der Differenzen sowohl von der georgeschen Einverleibung als auch von der lebensphilosophischen Ästhetisierung des Lebens. Sie meint weder »Einfühlung« noch Gleichmachen, sondern ähnelt wenn, dann dem Ähnlichwerden, in dem Erfahrung »gelebte Ähnlichkeiten« sind⁴⁶⁶ und in dem eine »wirkliche Liebe« den Liebenden – die Liebende – der geliebten Person ähnlich werden läßt.⁴⁶⁷

Die Verbindung von platonischer Liebe und philosophischer Kritik steht in engem Zusammenhang mit Benjamins Position zur Geschlechterfrage. Beide entspringen der Zusammenführung von Liebe, Ähnlichkeit und Erfahrung. Als Versuch einer »Rettung der Geschlechterdifferenz im historischen Moment ihres Verschwindens«⁴⁶⁸ hat Sigrid Weigel Benjamins Position bezeichnet. Dieser Versuch gilt zugleich der Rettung der Erfahrung von Ähnlichkeit. »Erfahrung (sic!) sind«, so notierte Benjamin um 1930, als er sich mit einer *Lehre der Ähnlichkeit* beschäftigte, »gelebte Ähnlichkeiten«⁴⁶⁹. Die Ähnlichkeitsbeziehung – die zu unterscheiden ist von der Analogie – ist aber just jene und vielleicht die einzige Relation, die sich der Abstraktion und Subsumtion unter die Erkenntniskategorien entzieht.⁴⁷⁰ Ähnlichkeit

466 GS VI, S. 88.

467 GS VI, S. 427.

468 Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 139.

469 GS VI, S. 88.

470 Vgl. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Von der Einbildungskraft*. C. Das Sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft. AA 15, S. 121–145. (B 84–BA 92)

kann erfahren, aber nicht erkannt werden. In diesem Sinn schrieb Benjamin am 23.2.1939 an Adorno:

Die Gleichheit ist eine Kategorie des Erkennens; sie kommt in der nüchternen Wahrnehmung streng genommen nicht vor. Die im strengsten Sinne nüchternste, von jedem Vor-Urteile freie Wahrnehmung stieße im äußersten Falle immer vor auf Ähnliches. Solch Vorurteil, das der Wahrnehmung im Regelfall ohne Schaden beiwohnt, kann im Ausnahmefall Anstoß bieten. Es kann den Wahrnehmenden abweisen, der nicht nüchtern ist, kenntlich machen. Das ist zum Beispiel der Fall des Don Quixote, dem die Ritterromane zu Kopfe gestiegen sind. Dem kann das Verschiedenste begegnen: er nimmt darinnen immer das Gleiche wahr.⁴⁷¹

In einer Notiz mit dem Titel »Über Liebe und Verwandtes (Ein europäisches Problem)« hat Benjamin die Fähigkeit der Wahrnehmung von Ähnlichkeit mit der Fähigkeit der Wahrnehmung der Differenz der Geschlechter verbunden. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß seine Zeit am »Vollzuge einer der gewaltigsten Revolutionen, welche es im Verhältnis der Geschlechter gegeben hat«⁴⁷² teilnehme. Sie betrifft nicht nur die gesellschaftlichen Bedingungen, sondern die Verfassung der Geschlechterbeziehung selbst und mit ihr deren Erkenntnis. So sei mit dieser Revolution nicht nur die Natur der Geschlechterbeziehung, sondern auch die »alte Erkenntnis der Beziehung der Geschlechter« ungültig geworden.

Fragen wir zuerst, wie diese Erkenntnis der Geschlechter beschaffen ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie die »im Weib gegebene Einheit von Erotik und von Sexualität«⁴⁷³ auf die Natur zurückführe. Auf die Natur führte freilich nicht nur Rousseau das Weib zurück;⁴⁷⁴ zur Natur wurde die Weiblichkeit auch von jenen Physiologen erklärt,

die, wie Claudia Honegger gezeigt hat, aus der weiblichen Anatomie unter Aufgebot der modernsten wissenschaftlichen Methoden ihrer Zeit die weibliche Moral ableiteten.⁴⁷⁵ Als Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis fällt das Weibliche unter die Kategorie der Gleichheit. Sie macht den Frauen nicht nur die Individualität streitig, sondern auch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft moralisch autonomer Wesen. Indem sie die Differenz der Geschlechter auf die Natur zurückführt, um das Weibliche zur Natur des Menschen zu erklären, wird in der Erkenntnis der weiblichen Natur die Erfahrung der Differenz nivelliert. Benjamin deutet die Rückführung der sexuellen Differenz auf die Natur in der Folge als Nivellierung der Geschlechterdifferenz.⁴⁷⁶

Nun führt die Erkenntniskritik erst unter der Voraussetzung zur Frage der Geschlechterdifferenz, daß die Beziehung der Geschlechter nicht als natürlich und damit überhistorisch erscheint, sondern, wie er eingangs erklärt, als historisch bedingt und verbunden mit den historischen Formen der Erkenntnis. Daraus ergibt sich als nächste Frage, wie sich mit der Erkenntnis die Beziehung der Geschlechter verändert hat. Benjamin stellt sie, indem er die erotische Erfahrung des Mannes

⁴⁷¹ Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter: Die Wissenschaften vom Menschen und vom Weib 1750–1850*. Frankfurt a.M., New York 1991. Zu erinnern ist auch an dieser Stelle an die Bedeutung der Sexualwissenschaften im Prozeß der Verwissenschaftlichung der Geschlechterdifferenz. (Dornhof: Herrschaftsbereiche des Dämonischen)

⁴⁷² Ich verstehe den Begriff der Geschlechterdifferenz weder als Gegebenheit noch als Fundament noch als Grund, sondern in dem Sinne, wie ihn Judith Butler in einem Vortrag mit dem Titel »Das Ende der Geschlechterdifferenz« in Anknüpfung an Luce Irigaray beschrieben hat: »Luce Irigaray macht klar, daß die Geschlechterdifferenz keine Tatsache ist: kein Fundament welcher Art auch immer, auch nicht das widerstrebende »Reale« des lacanschen Jargons. Im Gegenteil: Sie ist eine Frage, eine Frage an und für unsere Zeit. Als Frage bleibt sie ungelöst und nicht beantwortet, das, was noch nicht und niemals als Aussage formuliert werden kann. Ihre Anwesenheit ist nicht die von Tatsachen und Strukturen, sondern sie ist da als etwas, das uns erstauen und Fragen stellen läßt und nicht zur Gänze erklärt werden kann. Und wenn sie denn die Frage an und für unsere Zeit ist, wie Luce Irigaray in *Die Ethik der sexuellen Differenz* betont, dann ist sie nicht eine Frage unter anderen, sondern ein besonders dichter Moment in der Unlösbarkeit der Sprache.« Die sich damit ergebende Frage der Ethik stellt sich, wie Butler zu Recht betont, nicht im Anschluß, sondern genau in den Begriffen der Geschlechterdifferenz selbst. Sie lautet: »Wie kann man diese Andersheit durchqueren. Wie kann man sie durchqueren, ohne sie durchzustreichen, ohne ihre Begriffe zu zähmen? Wie kann man dem auf der Spur bleiben, was an dieser Frage ständig ungelöst bleibt?« (Butler, Judith: *Das Ende der Geschlechterdifferenz*. In: *Konturen des Unentschiedenen*, Interventionen 6. Hg. v. Huber, Jörg u. Heller, Martin. Basel, Frankfurt a.M. 1997, S. 26)

⁴⁷¹ Adorno/Benjamin: *Briefwechsel*, S. 403. Auf die Ähnlichkeitstheorie Benjamins kann an dieser Stelle leider nicht weiter eingegangen werden. Hinweisen möchte ich jedoch auf die Parallele zu Foucault, der in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* den Beginn des klassischen Zeitalters mit dem Bedeutungsverlust der Ähnlichkeitswahrnehmung für die Erkenntnis der Welt und ihrer Theorie markiert. Dabei wird ihm Don Quixote zur paradigmatischen Figur eines Zeitalters, dem nur noch Gleiches widerfährt: »Don Quixote ist nicht der Mann der Ungereimtheiten, sondern eher der ängstliche Pilger, der vor allen Marksteinen der Ähnlichkeit anhält. Er ist der Heros des Gleichen.« (Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. 1980, S. 78. Vgl. auch Weigel: VIII, Kommunizierende Röhren: Michel Foucault und Walter Benjamin. In: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 189–212)

⁴⁷² GS VI, S. 72.

⁴⁷³ GS VI, S. 73.

⁴⁷⁴ Vgl. etwa Kittler: *Aufschreibesysteme*, S. 45: »Im Aufschreibesystem von 1800 aber tritt an die Stelle der vielen Tiere – Die Frau...«

thematisiert, die mit der Identifizierung von Weiblichkeit und Natur verbunden ist. In der Beziehung der Geschlechter kommt für ihn zum Ausdruck, welchen Status die Erfahrung der Vergänglichkeit im Denken einer Epoche einnimmt. Die Frage, die Benjamin im Zusammenhang der Geschlechterdifferenz interessiert, betrifft die Erfahrung, ein Geschlechtswesen zu sein. Wie verfährt die Erkenntnis der Geschlechterdifferenz mit dieser Erfahrung? Sie nivelliert in der Naturalisierung und Verwissenschaftlichung des Weiblichen die Erfahrung der Differenz ebenso wie die Geschlechterdifferenz selbst. Hinter der Rückführung des Weiblichen auf die Natur verbirgt sich das Unvermögen des »europäischen Mannes«⁴⁷⁷, der Einheit von Erotik und Sexualität⁴⁷⁸ gegenüber zu bestehen. Die Einheit des weiblichen Wesens zwingt ihm »fast ein Grauen« ab, daß ihn die Einheit von Sexualität und Erotik nur noch »blindlings fühlen und fliehen«⁴⁷⁹ lasse. Die Nivellierung der Differenz der Geschlechter kommt somit einer Bannung der »im Weib gegebene(n) Einheit von Erotik und von Sexualität« gleich. Sie läßt den Mann erblinden. »Und eben unter dieser Blindheit des Mannes verkümmert das übernatürliche Leben des Weibes zum natürlichen und als solches zugleich unnatürlichen.«⁴⁸⁰

Den Erfahrungshintergrund von Benjamins Analyse der männlichen Sexualität bilden sowohl der männliche Identitätsverlust durch die traumatische Erfahrung des Ersten Weltkrieges⁴⁸¹ als auch die literarischen Strömungen der Moderne, insbesondere der Décadence und des Expressionismus. Das Leiden an der Sinnlichkeit und die Verkehrung der Geschlechtlichkeit in die Form der Sünde und des Bösen zeichnen Werk und Leben der wichtigsten Vertreter nicht nur der Literatur, sondern auch der Philosophie der Moderne aus. Dabei ist an

477 Der Begriff des »europäischen« Mannes impliziert eine historische Positionierung des männlichen Geschlechtslebens auf das Europa der ausgehenden Neuzeit und eine Verallgemeinerung dieser »privatesten« Erfahrung. Als methodisches Verfahren entspricht es jenem der Existenzphilosophie, das Kierkegaard eingeführt hat (vgl. Theissen, Michael: *Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt a.M. 1993, S. 42ff.).

478 Auch hier ist wieder an die historische Bedeutung der Sexualwissenschaften zu erinnern, die die Trennung von Sexualität und Erotik unter dem Zeichen der Wissenschaft erst hervorbrachten.

479 GS VI, S. 73.

480 GS VI, S. 73.

481 Vgl. Baureithel, Ulrike: Kollektivneurosen moderner Männer. Die Neue Sachlichkeit als Symptom des männlichen Identitätsverlustes – sozialpsychologische Analyse einer literarischen Strömung. In: *Germanica* 9/91, S.123-143.

erster Stelle Baudelaire zu nennen, des weiteren dessen geistiger Erbe Huysmans, dann George, die expressionistischen Dichter und Kierkegaard. Sie thematisieren die Verzweiflung an der Vergänglichkeit und die ihr korrespondierende perverse Lust über eine Medialisierung des Weiblichen. Das Weibliche erscheint als Verkörperung des Dämonischen oder dessen Gegenbildes, der unberührbaren Reinheit. Beides sind Projektionen, die Benjamin auf die zitierte Zersetzung des übernatürlichen in ein natürliches und ein unnatürliches Leben der Frau zurückführt. Sowohl die Dirne als auch die unberührbare Geliebte sind, so Benjamin, künstliche Bilder, in denen das mit dem Grauen assoziierte Weibliche gebannt wird.⁴⁸² Dabei betont er, daß die unberührbare Geliebte sich ihrer Herkunft nach nicht von jener der Dirne unterscheidet. Die Unberührbarkeit sei, womit er seine Kritik der Gestalt Ottilies vorwegnimmt, ebenso »triebhaft und genötigt« wie das niedrige Begehren, das sich im Bild der Dirne zeigt. Nicht schöpferische Liebe, sondern Ohnmacht, erotisches Versagen, Impotenz, Grauen ist ihr Ursprung.

Die Rückführung des Weiblichen auf die Natur gründet demnach in der Bannung des Grauens, die die Einheit von Sexualität und Erotik dem »europäischen Mann« aufzwingt. Sie führt zur Inbesitznahme des Weiblichen durch Erkenntnis: »Beides aber, Ohnmacht wie Begier, ein neuer, unerhörter Weg des Mannes, dem der alte Weg, durch den Besitz des Weibes zur Erkenntnis führend verstellt ist und der den neuen sucht, durch dessen Erkenntnis zu seinem Besitze zu kommen.«⁴⁸³ Infolge dieser Besitznahme durch Erkenntnis verschwindet, gemäß jenem Gesetz, nach dem nur Gleiches erkannt werden kann, die Differenz, an dem die Erkenntnis in der Liebeserfahrung ihre Grenze fände: Die Differenz der Geschlechter.⁴⁸⁴

Benjamin bezieht die Fragen von Erotik und Sexualität in die philosophische Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung mit ein. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen der Sexualität war durch die Sexualwissenschaften schon um die Jahr-

482 GS VI, S. 73.

483 GS VI, S. 73.

484 Vgl. Braun, Christina von: Männliche Hysterie – Weibliche Askese. Zum Paradigmenwechsel der Geschlechterrollen. In: *Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Geschlecht und Geschichte*. Frankfurt a.M. 1989, S. 51-89. Christina von Brauns Überlegungen zum Prädigenwechsel der Geschlechter um 1900 führen ebenfalls zu der These, daß die Revolution im Geschlechterverhältnis auf der Verweiblichung des Mannes durch das Geistige und auf der Vergeistigung des Sinnlichen beruht.

hundertwende eingeführt; Sexualität und Erotik gehörten seit Mitte des 19. Jahrhunderts zu den wichtigsten Themen der Literatur. Unterstützt wurde das zeitgenössische Interesse für die Bedeutung der Sexualität durch die Psychoanalyse. Insofern ist Benjamins Beschäftigung mit erotischen Fragen weder außergewöhnlich noch besonders überraschend. Ungewöhnlich ist höchstens die Konfrontation der erotischen Erfahrung mit der systematisch-philosophischen Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung. Doch auch in diesem Punkt konnte Benjamin an Vorläufer wie Nietzsche und vor allem Kierkegaard anknüpfen. Beide beriefen sich auf die Erfahrung der Geschlechtlichkeit als Chiffre für die Erfahrung der Kontingenz und als lauteste Zeugin gegen den absoluten Geist des deutschen Idealismus.⁴⁸⁵

Wie Benjamin Kierkegaards Existentialismus einerseits verbunden ist, um sich andererseits strikt gegen dessen paulinische Auffassung der Schuld zu wenden, geht aus einem zeitgleich mit »Über Liebe und Verwandtes« entstandenen Fragment hervor.⁴⁸⁶ Es behandelt die Frage des sexuellen Schuldgefühls. Dieses sei, wie Benjamin in Einklang mit Kierkegaard vermutet, »wenigstens bei Männern im Umgang mit Frauen wohl die Regel«⁴⁸⁷. Nun ist für Kierkegaard, wie er in *Der Begriff Angst* ausführlich darstellt, die Herausbildung des sexuellen Schuldgefühls der dialektische Schritt, der den Menschen – das heißt den Mann – aus der Angst vor der Sünde mit historischer Notwendigkeit zum Christentum führt. Kierkegaard deutet das sexuelle Schuldgefühl als Ausdruck für die Anerkennung der Schuld- und Sündhaftigkeit des Menschen. Die Sinnlichkeit ist in Kierkegaards Dialektik nicht an sich sündhaft, sondern erst in dem Moment, in dem sie – mit dem Christentum – als Erbsünde gesetzt ist. Die christliche Versündigung

485 Sowohl für Nietzsche als auch für Kierkegaard stellt die Erfahrung der Geschlechtlichkeit die Grenze der Erkenntnis dar. Vgl. etwa Nietzsches berühmte These aus *Jenseits von Gut und Böse*, 4. Hauptstück, Sprüche und Zwischenspiele, 75, 1883–1888. In: *Kritische Gesamtausgabe*, 6. Abt. Bd. 2, S. 87: »Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf«, und Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 69: »Das Geschlechtliche ist der Ausdruck für jenen ungeheuren ›Widerspruch‹, daß der unsterbliche Geist als Mann oder Frau (genus) bestimmt ist.«

486 Daß es Benjamin – ähnlich wie gegenüber dem barocken Allegoriker – um eine »Rettung« Kierkegaards ging, geht noch aus der 1933 verfaßten Rezension von Adornos Dissertation über Kierkegaard hervor, in dem sich dieser in den wichtigsten Teilen seiner Kritik auf Benjamins Trauerspielbuch stützte (vgl. GS III, S. 380 ff.). Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen 1933. Frankfurt a.M. 31966.

487 GS VI, S. 74.

der Sinnlichkeit kommt nach Kierkegaard der Anerkennung der Schuld gleich, die ihrerseits den einzigen Ausweg aus der Angst – den Sprung in den Glauben weist. Besteht für Kierkegaard der historische und moralisch-notwendige Fortschritt des Christentums in der Universalisierung der Schuld durch die Setzung der Sünde und in deren Konkretisierung durch die Setzung der Sinnlichkeit als Sünde, so kommt für Benjamin dagegen in der Universalisierung der Schuld das Mythische des Christentums zum Ausdruck. In seiner Notiz weist er Kierkegaards These, daß das Schuldgefühl durch Angst entstehe, kurzerhand als Irrtum ab. Das sexuelle Schuldgefühl ist für Benjamin weder Ausdruck der Erbsünde noch Ausdruck für deren Anerkennung. Es zeigt weder einen Fortschritt zur Ethik an, noch steht es überhaupt in einer Verbindung zu moralischen Kategorien. Das sexuelle Schuldgefühl steht für Benjamin vielmehr analog zur Verschuldung des Lebens unter dem Gesetz des Mythos:⁴⁸⁸ »Das sexuelle Schuldgefühl ist ähnlich dem bei einer Beschwörung: das Gefühl der Schuld beim Eintritt in einen Bezirk, der eine überwältigende, böse Macht auf den Eintretenden ausübt.«⁴⁸⁹ Dem elementaren Gefühl der Schuld gesellt Benjamin das bereits bekannte Gefühl des Grauens bei. Dieses mythische Grauen – und nicht wie Kierkegaard meint, ein moralisches Gefühl – sei als Komponente im sexuellen Schuldgefühl bewahrt geblieben. Die allesbeherrschende Angst aber ist für ihn nicht Ursache, sondern Effekt des Grauens. Diese Angst, die Kierkegaard in seiner Verzweiflungstheorie so eindrücklich schildert, nimmt Benjamin – und das macht seine Nähe zu Kierkegaards Existentialismus aus – als Erfahrungsgehalt auf. Sie ist allerdings nicht wie bei Kierkegaard elementares Gefühl und anthropologische Grundkonstante, sondern als Erfahrungsgehalt der Moderne Reaktion auf die Gleichgültigkeit, mit der die Moderne die Menschen ihrer Unvollkommenheit und Schwäche – der Erfahrung der Vergänglichkeit – überläßt. Die aus dem Grauen hervorgehende Angst spielt in seiner Kritik von Goethes *Wahlverwandtschaften*, die in gewisser Weise eine Vorwegnahme der *Dialektik der Aufklärung* darstellt, eine grundlegende Rolle.

488 Vgl. GS VI, S. 56: »Soviel heidnische Religionen, soviel natürliche Schuldbegriffe. Schuldig ist stets irgendwie das Leben, die Strafe an ihm der Tod. / Eine Form der natürlichen Schuld die der Sexualität, an Genuß und an der Erzeugung des Lebens ... Jüdisch [:] nicht das Leben, sondern allein der handelnde Mensch kann schuldig werden.«

489 GS VI, S. 74.

Dem Grauen ist Benjamin in zwei Aufzeichnungen nachgegangen, die ebenfalls um 1920 entstanden sind. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß sich Grauen am leichtesten beim Erwachen aus einem Zustand tiefer Versunkenheit einstelle. Es kann Schlaf sein oder Konzentration, ausschlaggebend ist, daß es ein Zustand von *Geistesabwesenheit* ist. Die zweite Beobachtung besteht darin, daß sich Grauen am stärksten durch die Gesichtswahrnehmung einstellt, und die dritte, daß es beim Sehen sehr nahe stehender weiblicher Personen eintritt, was, wie Benjamin in einer Klammer vermutet, sowohl für Männer als auch für Frauen gelte. Aus diesen drei Beobachtungen schließt er: »So daß sich als eidetischer Idealfall des Grauens die Erscheinung der Mutter für den in tiefem Sinnen abwesenden und durch sie erweckten Menschen ergeben würde.«⁴⁹⁰ Nun geht, was Benjamins Phänomenologie des Grauens von einer psychoanalytischen Deutung unterscheidet, das Grauen weder primär vom Anblick der Mutter aus, noch stellt es ein notwendiges Moment in der Entwicklung der Psyche dar. Grauen ergreift beim Anblick der Mutter vielmehr nur jenen, der »in tiefem Sinnen abwesend« ist. Ihn hat das Gefühl für Zeit und Ort verlassen, er hat seinen Körper verlassen. Das Grauen, das ihn beim Anblick der Mutter erfaßt, ist das Grauen, das Benjamin »als Depotenzierung des Leibs«⁴⁹¹ beschreibt, es ist das Grauen vor der *eigenen* Körperlichkeit. In ihm erscheint dem Geistesabwesenden sein Körper entblößt und isoliert, ohne Seele, als Chiffre der Vergänglichkeit, gleichgültig wie die Natur selbst:

Mit dieser Abwesenheit des Geistes verflüchtigt sich aber (was nur ein anderes Wort für dieses ist) der Leib, und der Körper bleibt ohne die scheidende, unterscheidende Distanz des leiblichen [und] des geistigen zurück, was sich darin ausspricht daß der menschliche Körper im Zustande der Geistesabwesenheit keine bestimmte Grenze hat. Das Wahrgenommene, vor allem das im Gesicht Wahrgenommene bricht nun in ihn hinein ... und es bleibt in der Gesichtswahrnehmung des Grauens neben dem Gefühl: das bist du beim Anblick des andren (»du« weil keine Grenze da ist) andererseits das Gefühl: das ist dein Doppel [,] auf den »andern« nun aber entgrenzten und entleiblichten Körper bezogen.⁴⁹²

Der vom Grauen erfaßte ist ohne Körper- und ohne Ichgrenzen, er ist im buchstäblichen Sinn aus seiner Haut gefahren. Er ist ohne Seele.

490 GS VI, S. 75.

491 Vgl. Weigel, Sigrid: Passagen und Spuren des »Leib- und Bildraums« in Benjamins Schriften. In: *Leib- und Bildraum. Lektüren nach Walter Benjamin*. Hg. v. ders. Köln und Weimar 1992, S. 49-65.

492 GS VI, S. 76.

Nur diesem aber kann der andere – die Mutter – als sein Doppel und ihm selbst gleich erscheinen. »Dabei«, so fährt Benjamin fort, »zeigt sich deutlich, daß das Urphänomen des Doppels, um dazusein nicht einer Gleichheit oder Ähnlichkeit der doppelten Gegenstände bedarf, sondern daß vielmehr umgekehrt, Gleichheit etwas ist, was eben unter der Herrschaft des doppelt sich leicht einstellt.«⁴⁹³

Gleichheit, so schrieb Benjamin an Adorno, sei eine Kategorie des Erkennens. Gleichheit komme in der »nüchternen Wahrnehmung« strenggenommen nicht vor. »Vor-Urteilsfreie Wahrnehmung« – wenn es sie denn gäbe – stieße immer nur auf Ähnliches. Während im Regelfall das »Vor-Urteil« der Gleichheit der Erkenntnis ohne Schaden beiwohne, könne es im Ausnahmefall den Wahrnehmenden als einen auszeichnen, der nicht nüchtern sei, der überall nur noch Gleiches wahrnehme. Wie ist das zu verbinden mit der Aussage, Gleichheit sei etwas, was sich unter der »Herrschaft des doppelt« herstelle? Wäre jener, Don Quijote z. B., der überall nur Gleiches wahrnimmt, ein vom Grauen erfaßter? Benjamin beschrieb als eidetischen Idealfall das Grauen, das einen Menschen erfasse, der beim Erwachen aus einem Zustand der Geistesabwesenheit mit dem Anblick seiner Mutter konfrontiert wurde. Was löst dieses Grauen aus? Was sieht dieser Mensch? Was sieht, um auf die Notiz »Über Liebe und Verwandtes« zurückzukommen, der »europäische Mann« beim Anblick der »Einheit des weiblichen Wesens«? Er erblindet, er kann nichts sehen. Und es ist just dieses Nichts, wovor ihm graut.

Und eben unter dieser Blindheit verkümmert das übernatürliche Leben des Weibes zum natürlichen und als solches zugleich unnatürlichen. Denn dieses allein entspricht der seltsamen Zersetzung, die heute von den Urtrieben des Mannes her das Weibliche nur unter den simultanen Bildern der Dirne und der unberührbaren Geliebten zu erfassen vermag.⁴⁹⁴

Was aber die Dirne und die unberührbare Geliebte vereint: sie sind keine Mütter und sollen keine werden. Der »europäische Mann«, dem die Einheit von Erotik und Sexualität ein Grauen abzwängt, sucht sich der Frau durch Erkenntnis gleich zu machen. Die Folge ist nicht nur die Nivellierung der Geschlechterdifferenz, sondern eine Metamorphose des Männlichen, die Benjamin als die eigentliche Revolution des Geschlechterverhältnisses benennt:

493 GS VI, S. 76.

494 GS VI, S. 73.

Und hier setzt die ungeheure und im tieferen Sinne fast planmäßige Metamorphose des Männlichen ein, als eine der größten, welche je gewesen sein mögen: die Verwandlung der männlichen Sexualität in die weibliche durch den Durchgang durch das Medium des Geistes.⁴⁹⁵

So wäre der mit seinem Spiegelbild fechtende Baudelaire, der die Schwangerschaft der Frau als »unlautere Konkurrenz«⁴⁹⁶ wahrnimmt, der Don Quijote der Moderne. Der Geist freilich, der ihn umfängt, ist, wie Benjamin in einem wunderlichen Bild beschreibt, philosophischen Ursprungs: »Es ist die gleiche geschichtliche Nacht, bei deren Einbruch die Eule der Minerva (mit Hegel) ihren Flug beginnt und der Eros (mit Baudelaire) bei gelöschter Fackel vor leerem Lager den gewesenen Umarmungen nachsinnt.«⁴⁹⁷

Benjamin verbindet in seiner Analyse der Revolution des Geschlechterverhältnisses die Kritik der Moderne mit der Kritik des deutschen Idealismus. Die »Verweiblichung der männlichen Sexualität durch das Medium des Geistes« ist die Chiffre für den sich aus sich selbst und mit ihm selbst zugleich das Leben und die Wahrheit hervorbringenden Geist. Dieser Geist hat die Welt nicht mehr nötig. Er hat sie verlassen, um im Reich der ewigen Wahrheit eine neue, schönere und vor allem eine Welt zu erschaffen, die vom Verfall nicht mehr bedroht ist. Er pflanzt sich fort bis zum absoluten Wissen, in dem Raum und Zeit überwunden sind. Hegel beschließt die *Phänomenologie des Geistes* mit den Sätzen:

Das Geisterreich das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den anderen ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist der absolute Begriff; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine Zeit, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist.⁴⁹⁸

In diesem Reich ist alles Begriff. In ihm gibt es keinen Abgrund mehr, aber auch keine Erfahrung und keine Differenz. Alles ist aufgehoben.

495 GS VI, S. 73.

496 GS V.1, S. 417.

497 GS V.1, S. 439.

498 Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert v. Moldenhauer, Eva u. Michel, Karl Markus*. Bd. 3. Frankfurt a.M. 1979, S. 591.

Zurückgeblieben sind nur die entblößten Körper und ihre nicht zu stillende Sehnsucht und Bedürftigkeit.⁴⁹⁹ Dieser Geist ist im buchstäblichen Sinne absolut, losgelöst, doch nicht geschlechtsneutral.

Nun hat das benjaminsche Grauen keinen monokausalen Ursprung. Es erfaßt nur den, dessen Geist bereits abwesend ist, und erfaßt ihn erst beim Anblick einer weiblichen Gestalt, im eidetischen Idealfall der Mutter. Das Grauen beruht auf dieser Gleich-Ursprünglichkeit von Geistesabwesenheit und Anblick der Mutter. Das heißt: Es ist nicht die Mutter und keine wie immer gegebene Natürlichkeit, die das Grauen hervorruft. Vielmehr ist die Wahrnehmung der Mutter als »natürlich« der Effekt jenes »Geister-Blickes«. Das Grauen entzündet sich an der Differenz der Geschlechter, – um diese freilich sogleich wieder zu nivellieren. Es erfaßt Männer und, wie Benjamin vermutet, auch Frauen, geht aber nur vom Anblick weiblicher Personen, insbesondere der Mutter aus. Warum der Mutter? Weil die Mutter für den aus dem Zustand der Geistesabwesenheit Erwachenden repräsentiert, wovon er in seiner Geistesabwesenheit abstrahiert, seinem *eigenen* Körper. Nur aufgrund der »traurigsten Verschleierung« schein die »im Weib gegebene Einheit von Sexualität und Erotik« natürlich. Die »traurigste Verschleierung« ist der Effekt des Grauens, dieses selbst aber entspringt der ihm vorausgehenden Spaltung von Körper und Geist. In der Gleichsetzung von Frau und Natur findet diese Spaltung nachträglich ihre Verwirklichung. Die Nähe der Frau zur Natur ist in Benjamins Genealogie der Geschlechterdifferenz nicht in der weiblichen Gebärfähigkeit begründet, sondern entspringt vielmehr umgekehrt der aller Erkenntnis der Natur vorausgehenden, erkenntnisbedingten Spaltung einer geistigen und einer natürlichen Sphäre. Die angebliche Nähe der Frau zur Natur ist selbst geistiger Natur, – Effekt und Produkt der metaphysischen Abstraktion.

Benjamins Ausführungen über das Grauen und die Geistesabwesenheit sind getragen von dem Wissen, daß dieses Grauen ebenso wenig wie der Zustand der Geistesabwesenheit selbst naturgegeben ist.

499 In eine ähnliche Richtung geht Helmut Holzheys Beobachtung, wenn er Hegel anführt, um zu illustrieren, was Cohens Aussage, der Begriff habe alles Seelische eingebüßt, bedeutet: »Man muß nur an Hegels anthropologische Seelenlehre in seiner Philosophie des Geistes erinnern, um den Verlust spürbar zu machen. »Seele« bezeichnet hier »die dunkle Region«, »worin der Geist ... als ein Naturgeist in der Sympathie mit der Natur lebt und ihrer Veränderungen in Träumen und Ahnungen gewahr wird«, auch diejenige Seite unseres geistigen Lebens, auf der es »dem Spiele ganz zufälliger körperlicher Beschaffenheit, äußerlicher Einflüsse und einzelner Umstände unterworfen ist.« (Holzhey: Gott und Seele, S. 93 f.)

Allmächtig werden sie erst dann, wenn der ›Natur‹ Allmacht sowohl über das Schicksal der Menschen wie auch über die Geschichte zugesprochen wird. Wenn mit anderen Worten die Moral auf die Natur zurückgeführt und deren Autorität mit der Erkenntnis der Natur auf die Wissenschaften übergeht. Dem vom Grauen ob der Gleichgültigkeit der Natur erfaßten Geistesabwesenden stellt Benjamin einen Zustand der Versunkenheit gegenüber, den er Geistesgegenwart nennt und der gegen das Grauen immunisiert: »Der Mensch in der Gegenwart des Geistes aber ist dem Grauen nicht unterworfen.«⁵⁰⁰ Der geistesgegenwärtigen Versunkenheit entspringt jene »schöpferische Liebe«, die den Mann dazu befähigt, die »im Weib gegebene Einheit von Erotik und von Sexualität«, wie Benjamin schreibt, als »übernatürlich«⁵⁰¹ zu erkennen. Was meint »übernatürlich« und was »schöpferische Liebe«? Beide Begriffe sind mißverständlich. So meint schöpferische Liebe nicht eine schöpfende Liebe, sondern eine Liebe, die die Geliebte als ›Geschöpf‹ liebt und sie nicht in ein ›Gebilde‹, in ein Kunstwerk verwandelt. Als ›Geschöpf‹ hat sie gemäß der Differenz, die Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz zwischen Gebilde und Geschöpf formuliert, »Anteil an der Intention der Erlösung«.⁵⁰² Als ›Geschöpf‹ ist die Frau dem Mann gleichgestellt. Als »Geschöpf« hat sie genauso Anteil an der Geschichte wie ein eigenes moralisches Leben. »Übernatürlich« meint dementsprechend im Unterschied zu »natürlich« bzw. »unnatürlich« nicht mehr, als daß die Frau statt in ihrer geschichtlichen und moralischen Individualität erkannt – anerkannt wird. Sie ist dem Mann gleichgestellt, doch nicht gleich. Denn die »schöpferische« Liebe befähigt den Mann nicht nur, die Frau als Geschöpf zu lieben, sondern auch sich selbst als Geschlechtswesen und damit die Differenz der Geschlechter als ›Ähnlichkeit‹ zu erfahren.

Dies führt nun zurück zur Wahlverwandtschaftenarbeit und zu Benjamins Interpretation der Gestalt der Ottilie. Sie stellt, wie er gegen Gundolf bemerkt, das Zentrum des ganzen Romans dar.⁵⁰³ Er deutet die Figur der Ottilie als Bild, in das sich Sehnsüchte und Ängste eingeschrieben haben, die sich an der sexuellen Differenz entzünden. Als künstliches Gebilde stellt sie zum einen die Projektion der Ängste und Sehnsüchte dar, die sie als ideales männliches Liebesobjekt erscheinen

500 GS VI, S. 75.

501 GS VI, S. 73.

502 GS I.1, S. 159.

503 GS I.1, S. 199.

lassen. Dieses weibliche »Ideal« wird von Benjamin auf seine historische, kulturelle und sexuelle Bedingtheit zurückgeführt. Zugleich reflektiert die Gestalt Ottilies das scheinhafte Wesen des Kunstwerks selbst. Sie wird unter Benjamins kritischem Blick zum Bild des Kunstwerks, zur Allegorie der Allegorie. Ausgehend von der Entzifferung der scheinhaften Figürlichkeit Ottilies gipfelt der Aufsatz in der Explikation des Verhältnisses von Kunstwerk und philosophischer Kritik, von Schönheit und Wahrheit. Er endet in einer Analyse des Verhältnisses von Schönheit, Schein, Wahrheit und Kritik, in der sich Benjamin an zentraler Stelle mit Cohens *Ästhetik des reinen Gefühls* und dessen Deutung des Romans auseinandersetzt.

Die Spaltung des ewig Weiblichen in die Bilder der unberührbaren Geliebten und der Hure sei, wie Benjamin in der Notiz über »Liebe und Verwandtes« ausführte, kein naturgegebenes Phänomen, sondern der Effekt jenes Grauens, dem der »europäische Mann« verhaftet sei. Diese These wird in der Interpretation der *Wahlverwandtschaften* umgesetzt und ausgeführt. So kommt in der Figur Eduards, wie Benjamin in Anschluß an Cohens *Ästhetik des reinen Gefühls* ausführt, das Versagen des »europäischen Mannes« zum Ausdruck:

Aber wieviel tiefer als jene (Solger u. Bielschowksy, d.V.) sieht Cohen, dem es – nach den Darlegungen seiner ›Ästhetik‹ – sinnlos gilt, Eduards Erscheinung in dem Ganzen des Romans zu isolieren. Dessen Unzuverlässigkeit, ja Roheit ist der Ausdruck flüchtiger Verzweiflung in einem verlorenen Leben.⁵⁰⁴

Demgegenüber repräsentiert Ottilie das Bild der unberührbaren Geliebten. Auf diesen Bildcharakter anspielend, spricht Benjamin ihm die vermeintliche Unschuld ab. Statt Ottilies freiwilligen Entsagungstod als sühnendes Opfer und ihre Keuschheit als Reinheit zu verstehen, stellt er die Figur Ottilies in den Kontext des christlichen Ideals der Jungfräulichkeit. Dieses Ideal dechiffriert er als Kehrseite der christlichen Verschuldung der Sexualität:

Die heidnische wenn auch nicht mythische Idee dieser Unschuld verdankt zu mindest ihre äußerste und folgenreichste Formulierung im Ideal der Jungfräulichkeit dem Christentum. Wenn die Gründe einer mythischen Urschuld im bloßen Lebenstrieb

504 GS I.1, S. 134. Mit der Figur Eduards haben sich jüngst Hermann Beland und Hartmut Böhme beschäftigt. Vgl. Beland, Hermann: »Und doch läßt sich die Gegenwart ihr ungeheures Recht nicht rauben« Zur Problematik eines zentralen Symbols in Goethes *Wahlverwandtschaften*, S. 71–96. In: Böhme, Hartmut: »Kein wahrer Prophet« Die Zeichen und das Nicht-Menschliche in Goethes Roman *Die Wahlverwandtschaften*. In: *Goethe. Die Wahlverwandtschaften*, S. 97–124.

der Sexualität zu suchen sind, so sieht der christliche Gedanke ihren Widerpart, was jener am meisten vom drastischen Ausdruck entfernt ist: im Leben der Jungfrau.⁵⁰⁵

Für Benjamin ist ebenso wie für Hermann Cohen, auf den er sich in seinem Aufsatz verschiedentlich⁵⁰⁶ und an zentralen Stellen bezieht – so als ob die Philosophie Cohens den verborgenen Gegenpol zur Ideologie Georges und zu Kierkegaards Universalisierung der Schuld darstellte –, das Dogma der Erbsünde unannehmbar.

Mythos, unter den die Erbsünde für Benjamin fällt, steht in einem unversöhnlichem Gegensatz zur Wahrheit: »Es erweist sich«, so schreibt er gegen die »undurchdringliche Terminologie« des gundolfschen Goethe-Buches, »an ihr die für alle Erkenntnis fundamentale Bedeutung im Verhältnis von Mythos und Wahrheit. Dieses Verhältnis ist das der gegenseitigen Ausschließung. Es gibt keine Wahrheit, denn es gibt keine Eindeutigkeit und also nicht einmal Irrtum im Mythos.«⁵⁰⁷ Kriterium des Mythos ist – auch hier folgt Benjamin Cohen – »Zweideutigkeit«. Anders als jener deutet Benjamin die mythische Zweideutigkeit jedoch im Zusammenhang mit der Aufspaltung von Körper und Geist,⁵⁰⁸ die dem Grauen vor der bloßgelegten Natürlichkeit des Körpers entspringt und die sich als »Vergeistigung des Geschlechtlichen« in das homosoziale Denken einschreibt. In der mythischen Zweideutigkeit schwingt der Ton des Zotenhaften mit. So gipfelt Benjamins Dekonstruktion des Ideales der Jungfräulichkeit in der Bloßlegung der Zweideutigkeit, die dem christlichen Symbol der Keuschheit und der Reinheit, der Lilie, anhaftet:

Denn eben das, was als das Zeichen innerer Reinheit gedacht wird, ist der Begierde das Willkommenste. Aber auch die Unschuld der Unwissenheit ist zweideutig. Deut-

505 GS I,1, S. 174.

506 GS I,1, S.129/134/191.

507 GS I,1, S. 162.

508 Die Spaltung von Körper und Geist wird von Kierkegaard – analog zur Erbsünde – als eine Errungenschaft des Christentums gedeutet. So leitet er seine Interpretation des Don Juan in *Entweder/Oder* mit der Feststellung ein: »Den Zwiespalt von Fleisch und Geist, den das Christentum in die Welt gebracht hat, mußte das Mittelalter zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, und zu diesem Behuf die streitenden Kräfte jede für sich zu einem Gegenstande der Anschauung erheben. *Don Juan* ist nun, wenn ich so sagen darf, die Inkarnation (Einfleischung) des Fleisches oder die Begeisterung des Fleisches aus des Fleisches eignem Geist« (*Entweder/Oder*. Dän 1843. Dt. erstv. Leipzig 1884. In: *Gesammelte Werke* Bd.1/1, S. 94). Dieses Buch, das Benjamin ebenso wie *Der Begriff Angst* bekannt war, dürfte nicht nur seine Auffassung vom Christentum, sondern vor allem die Auffassung der christlichen Verschuldung der Sexualität mit all ihren Folgen geprägt haben.

auf ihrem Grunde geht die Neigung unversehens in die als sündhaft gedachte Begierde über. Und eben diese Zweideutigkeit kehrt höchst bezeichnender Weise in dem christlichen Symbol der Unschuld, in der Lilie, wieder. Die strengen Linien des Gewächses, das Weiß des Blütenkelches verbinden sich mit den betäubend süßen, kaum mehr vegetabilen Düften. Diese gefährliche Magie der Unschuld hat der Dichter der Ottilie mitgegeben und sie ist aufs engste dem Opfer verwandt, das ihr Tod zelebriert.⁵⁰⁹

Wenn die Gestalt Ottilies das Bild der unberührbaren Geliebten repräsentiert, stellt sich die Frage, an welcher Stelle das Grauen im Wahlverwandschaftenaufsatz erscheint. Grauen ist im Spiel, wo Benjamin die Angst vor dem Tod als Zentrum des Mythos ausmacht. Angst sei, so heißt es im Wahlverwandschaftenessay, die Grundbefindlichkeit der mythischen Menschheit und dabei die »Angst vorm Tod, die jede andere einschließt, ... die lauteste.«⁵¹⁰ In bedrängender Zuspitzung läßt Benjamin seine Kritik an Goethes »Idolatrie der Natur«⁵¹¹ in der Rückführung des Bilderglaubens auf Goethes hoffnungslose Todesangst gipfeln. Die Angst vor dem Tod habe den Dichter dem Aberglauben in die Arme geführt:

Die Abneigung des Dichters gegen den Tod und gegen alles, was ihn bezeichnet, trägt ganz die Züge äußerster Superstition. Es ist bekannt, daß bei ihm niemand je von Todesfällen reden durfte, weniger bekannt, daß er niemals ans Sterbebette seiner Frau getreten ist. Seine Briefe bekunden dem Tode des eigenen Sohnes gegenüber dieselbe Gesinnung. Nichts bezeichnender als jenes Schreiben, in dem er Zelttern den Verlust vermeldet und seine wahrhaft dämonische Schlußformel: »Und so, über Gräber vorwärts!«⁵¹²

Der Fortgang des Textes erinnert stark an jene Passage, die Benjamin in seinen Rezensionen über Ernst Jüngers Sammelband *Krieg und Krieger* und Max Kommerells *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* aus Florens Christian Rang's *Bauhütte* zitiert.⁵¹³ Die Abneigung gegen den Tod habe Goethe in den letzten Lebensjahren in einen »beispiellose(n) Selbstkultus« geführt, den Benjamin als Ausdruck der »heidnische(n) Besorgnis« deutet, »welche statt als Hoffnung die Unsterblichkeit zu hüten als ein Pfand sie fordert.«⁵¹⁴ Die Unsterblichkeitsidee

509 GS I,1, S. 175.

510 GS I,1, S. 151.

511 GS I,1, S. 149.

512 GS I,1, S. 151.

513 Vgl. Kap. II,5,c, S. 226.

514 GS I,1, S. 151.

des Mythos wird in der Folge als ein »Nicht-Sterben-Können«⁵¹⁵ interpretiert, dessen Korrelat, wie es auch bei Rang heißt und worin seine Kritik der »deutschen Geistes-Grundrichtung«⁵¹⁶ gipfelt, das »Nicht-lebenwollen« sei. Dahinter verbirgt sich, so Benjamin, die Angst vor dem Leben: »Kein Gefühl ist reicher an Varianten als die Angst. Zur Todesangst gesellt sich die vorm Leben, wie zum Grundton seine zahllosen Obertöne.«⁵¹⁷ Die Lebensangst aber führt, so wie die Todesangst zur Abneigung gegen den Tod, zur Abwendung vom Leben.⁵¹⁸

Konnte Benjamin im Nachwort zur Dissertation Goethes Auffassung von den Kunstwerken als Urbildern gegenüber zwar sein Unbehagen zum Ausdruck bringen, aber noch kein zufriedenstellendes Konzept philosophischer Kritik entgegensetzen, so erscheint der goethesche Versuch, »die Idee der Natur zu erfassen und sie damit tauglich zum Urbild der Kunst (zum reinen Inhalt) zu machen«⁵¹⁹, jetzt als »Idolatrie« und sein Beharren auf der Unkritisierbarkeit der Kunstwerke als »mythische Lebensformen im Dasein des Künstlers.«⁵²⁰ Dabei sei es, so konstatiert Benjamin in der Wahlverwandtschaftenarbeit, wiederum die Angst vor dem Tod, die den Dichter in der Natur habe Zuflucht suchen lassen. Im »Urphänomen« sei die Natur zum Vorbild geworden,⁵²¹ was zu der von Benjamin monierten »Idolatrie der Natur« führte. Wie im Fall des Grauens muß auch hier von einer Gleichursprünglichkeit paralyisierender Todesangst und der Flucht in die Natur ausgegangen werden. Die Todesangst, die zuletzt dem Grauen vor dem Tod entspringt, ist zugleich Ursache und Effekt der Suche nach Trost in der Natur. Was der Aberglauben von der Natur fordert, ist Unsterblichkeit. Er will, so Benjamin, »die Unsterblichkeit naturgemäß«⁵²².

Die allesbeherrschende Angst führt in jenen Zustand des Außersichseins, den Benjamin in der Notiz über das Grauen in Abhebung von der Geistesgegenwart als Geistesabwesenheit kennzeichnete. Nicht zufällig zitiert er Gervinus, der vom späten Goethe sagt, er würde sich »oft ins Bodenlose« verlieren. Wer in der Natur Unsterblichkeit sucht, ist, wie Benjamin im Trauerspielbuch am barocken Allegoriker vorführt,

515 GS I,1, S. 151.

516 GS III, S. 244.

517 GS I,1, S. 151 f.

518 GS I,1, S. 152.

519 GS I,1, S. 112.

520 GS I,1, S. 149.

521 GS I,1, S. 148.

522 GS I,1, S. 151.

dem endlosen Grübeln anheimgegeben. Dabei komme er immer wieder dort an, wovor er geflohen sei: Beim Grauen vor einer Natur, auf deren Antlitz »Geschichte« nur als »Zeichenschrift der Vergängnis«⁵²³ steht. »Der Mensch erstarrt«, wie er im Wahlverwandtschaftenaufsatz, die spätere Analyse des barocken Allegorikers vorwegnehmend, schreibt, »im Chaos der Symbole und verliert die Freiheit, die den Alten nicht bekannt war.«⁵²⁴

Wenn mythisch für Benjamin wie für Cohen Naturverfallenheit bedeutet, so gibt es doch entscheidende Differenzen. Die wichtigste besteht darin, daß Benjamin die »gestaltlose Panarchie des natürlichen Lebens«⁵²⁵ als Ursache und zugleich als Effekt mit jener lautesten aller Ängste, der Todesangst verbindet. Vor dieser Angst bietet die Vernunft in seinen Augen – und darin unterscheidet er sich von Cohen – keinen Schutz.

Nun trennten Benjamin von Cohen fast zwei Generationen, in denen sich ein gewaltiger Traditionsbruch vollzogen hat. Während Cohen schon als Kind von seinem Vater in die religiöse Lebensgestaltung eingeführt wurde, ist Benjamin von dieser Tradition ganz entfremdet aufgewachsen. Cohen, der mit seiner Religion engstens vertraut war, konnte – nach einer Phase der Befreiung aus ihr – auf die Quellen der Tradition zurückgreifen, um sie mit der Philosophie zu verbinden. Dagegen fühlte sich Benjamin, wie er von seiner Generation schreibt und was meines Erachtens ernst zu nehmen ist, »einem zum Tode vorbestimmten Geschlecht«⁵²⁶ angehörig. Ihm fehlten der vertraute Umgang mit der Tradition und das Vertrauen, das Cohen in die Korrelation von Vernunft und Religion und in die Korrelation von Mensch zu Gott hatte. Ihm war statt dessen die allesbeherrschende Angst eng vertraut, die er so eindringlich beschreibt.

Die Todesangst gewinnt für Benjamin um so mehr Raum, als Tradition und Religion ihre Bedeutung für die Lebensgestaltung verloren hatten. Allesbeherrschende Angst ist für ihn die Kehrseite der Autonomie. Man könnte sie auch als Reaktion auf den Verlust der Seele verstehen, den Helmut Holzhey in dem Satz zum Ausdruck bringt: »Die geistige Aufklärungsarbeit bringt nicht nur Teufel und Engel, Geister und Dämonen zum Verschwinden, sie nimmt uns auch die Seele.«⁵²⁷

523 GS I,1, S. 353.

524 GS I,1, S. 154.

525 GS I,1, S. 151.

526 Vgl. Kap. II,5,a, S. 171 ff. u. S. 188 f.

527 Holzhey: Gott und Seele, S. 95.

Dieser Angst sind die der Tradition entfremdeten Menschen der Moderne ausgesetzt, worauf Benjamin insbesondere im *Passagenwerk* wiederholt hinweist. Nun fehlt Benjamin zwar der vertraute Umgang mit der Tradition, doch das heißt nicht, daß er nicht um die Bedeutung ihres Verlustes wußte. Dieser Verlust betrifft das Wissen um die Gestaltung des Lebens in einem *Rhythmus*, der Körper und Geist vereint. So liegt der Sinn der mosaïschen Gesetze für Benjamin, wie es in einem Fragment über Welt und Zeit heißt, darin, daß sie die »Gesetzgebung über das Gebiet der Leiblichkeit im weitesten Sinne« seien. Die mosaïschen Gesetze bestimmen, wie Benjamin vorsichtig vermutet, »Art und Zone unmittelbarer göttlicher Einwirkung«⁵²⁸. Explizit begrenzt er den Geltungsbereich der Mitzvot, der Ritualgesetze, auf das Gebiet der Leiblichkeit und unterscheidet diese von der Gesetzgebung im Politischen.

Ähnlich referiert er in dem 1933 in einer Lebenskrise entstandenen Text »Angesilau Santander« auf das Leben des Frommen, dem, wie er einschreibt, – vielleicht –, allein der geheime Name gleich und unverwandelt bleibe, während dem säkularisierten Juden, wie ihm, der geheime Name, den jüdische Eltern ihren Kindern gäben, sich verwandele. Nun verbindet Benjamin das Bekanntgeben des Namens mit der Mannbarwerdung. Während der Fromme (vielleicht) nur einmal Mann werde und es bleibe, geschieht dies Mannbarwerden dem Nicht-Frommen öfter, und zwar mit jeder neuen Liebe neu. Ihm will eine lebenslange Liebe nicht gelingen.⁵²⁹

Am Scheitern der Liebe, die in der bürgerlichen Institution Ehe den nötigen Halt nicht findet, zeigen sich für Benjamin die Grenzen der Aufklärung. In diesem Zusammenhang sind die folgenden Sätze zu deuten:

Und so muß es denn ausgesprochen werden, daß nicht die wahre Liebe es ist, die in Ortilie und Eduard herrscht. Die Liebe wird vollkommen nur wo sie über ihre Natur erhoben durch Gottes Walten gerettet wird. So ist das dunkle Ende der Liebe, deren Dämon Eros ist, nicht ein nacktes Scheitern, sondern die wahrhafte Einlösung der tiefsten Unvollkommenheit, welche der Natur des Menschen selber eignet.⁵³⁰

Vollkommene Liebe ist, wie Benjamin in seiner Deutung der im Roman erzählten Novelle der »Wunderlichen Nachbarskinder« hervorhebt, nur

528 GS VI, S. 99.

529 Angesilau Santander (zweite endgültige Fassung). In: Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*, S. 42. Vgl. Scholems Interpretation, S. 51 ff. Vgl. auch GS VI, S. 521–524.

530 GS I, S. 187.

den »Frommen« vergönnt. In der Novelle zeige Goethe das Leben der beiden Liebenden »gerettet in eben dem Sinne, in dem es den Frommen die Ehe bewahrt; in diesem Paare hat er die Macht wahrer Liebe dargestellt, die in religiöser Form auszusprechen er sich verwehrt. Demgegenüber steht im Roman in diesem Lebensbereich das zwiefache Scheitern. Während die einen, vereinsamt, dahinsterven, bleibt den Überlebenden die Ehe versagt.«⁵³¹

Das dunkle Ende der Liebe weist für Benjamin auf den »Sinngehalt des ganzen Werks«.⁵³² Er deutet es als das *notwendige* Scheitern einer Liebe, die sich, statt am Namen der Geliebten, am Bild des schönen Leibs entzündet. Am dunklen Ende dieser Liebe wird nicht nur der mythische Ursprung des Bildes vom schönen Leib offenbar, sondern auch das Scheinhafte einer Liebe, die das Weibliche in den Bildern der Prostituierten bzw. der unberührbaren Geliebten bannt. In der Notiz »Über Liebe und Verwandtes. (Ein europäisches Problem)« hat Benjamin diese »seltsame Zersetzung« des Weiblichen auf die »Urtriebe des Mannes« zurückgeführt.⁵³³ Im Wahlverwandschaftenaufsatz rekurriert er auf den *Eros Thanatos*.⁵³⁴ Die Lust am Tod korrespondiert der Angst vor dem Leben. Sie bestimmte das Lebensgefühl der Jugend am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Nicht zuletzt war es die Todessehnsucht, die diese Jugend an George band. So war ihm George, wie Benjamin in »seinem« Rückblick auf George« betont, »keineswegs der »Künder von »Weisungen«, sondern ein Spielmann, der es bewegte wie der Wind die »blumen der frühen heimat«, welche draußen lächelnd zum langen Schlummer luden«⁵³⁵.

Das »dunkle Ende der Liebe« wird sekundiert vom *Eros Thanatos*. Nun führt diese Feststellung Benjamin weder zu einer – deplazierten – moralischen Verwerfung des Todestriebes noch zu einer Ontologisierung des Todes.⁵³⁶ Er deutet die Macht des *Eros Thanatos* vielmehr als

531 GS I, S. 188.

532 GS I, S. 183.

533 GS VI, S. 73.

534 GS I, S. 187. Daß Benjamin Freuds *Jenseits des Lustprinzips* bei der Abfassung seines Aufsatzes bekannt war, ist nicht unwahrscheinlich. Die Abhandlung erschien 1921 und erregte einiges Aufsehen. Sicher ist, daß Benjamin diese Schrift sehr und am meisten von allen Texten Freuds schätzte. Er zitiert sie nicht erst ausgiebig in »Einige Motive über Baudelaire« (GS I, S. 612 ff.), sondern bereits 1928 in der Rezension »Spielzeug und Spielen«, in der er die Umriss einer Theorie des Spiels entwirft (GS III, S. 127–132).

535 GS III, S. 399.

536 Daß Benjamin Vergänglichkeit zu denken suchte, ohne den Tod zu ontologisieren, ja sich dem Tode bewußt verweigerte, unterschied ihn nicht nur von Denkern

Ausdruck der »tiefsten Unvollkommenheit, welche der Natur des Menschen selber eignet.«⁵³⁷ Diese Unvollkommenheit allein ist es, »welche die Vollendung der Liebe ihm wehrt«. Sie ist nicht Ausdruck von Schuld noch Strafe für ein Vergehen, sie kann weder aufgehoben noch abgetragen werden. Sie kann nur anerkannt werden. Dann freilich stellt das »dunkle Ende der Liebe« nicht mehr ein »nacktes Scheitern« dar, sondern die »Einlösung« der menschlichen Unvollkommenheit.

Das dunkle Ende der Liebe ist Teil jener vergänglichen Erfahrung, die Kant, wie Benjamin im »Programm der kommenden Philosophie« monierte, bloß als Gegenstand, nicht aber als »systematische Spezifikation der Erkenntnis«⁵³⁸ selbst gefaßt habe. Der Ausschluß der vergänglichen Erfahrung aus der Erfahrung der Erkenntnis hat, wie sich nun zeigt, zur Folge, daß der Mensch verkannt wird, der zum Gegenstand dieser Erkenntnis erhoben wurde. Gegenstand ist der Mensch nicht nur in der *Anthropologie*, sondern auch in der *Metaphysik der Sitten*. In beiden wird Kant weder der Unvollkommenheit seines Gegenstandes »Mensch« noch den mit ihr verbundenen Bedürfnissen und Sehnsüchten gerecht. An der vergänglichen Erfahrung findet, wie Benjamin am »dunklen Ende der Liebe« deutlich werden läßt, die Idee der Selbstgesetzgebung ihre Grenze. Denn statt als »Einlösung der tiefsten Unvollkommenheit, welche der Natur des Menschen selber eignet« muß es als »nacktes Scheitern« erscheinen, wenn die Liebe gemessen wird an der Definition, die Kant von der Ehe gibt, wonach diese »eine Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften« sei.⁵³⁹ Damit habe Kant, so räumt Benjamin ein, den Sachgehalt der Ehe aufs Genaueste erfaßt. Nur lasse sich daraus nicht, wie der Philosoph der Aufklärung meinte, die sittliche Möglichkeit oder gar Notwendigkeit der Ehe darlegen. »Ableitbar« sei, so hält er ihm entgegen, »aus der sachlichen Natur der Ehe ... ersichtlich nur ihre Verworfenheit«⁵⁴⁰.

Wie aber will Benjamin der Unvollkommenheit des Menschen gerecht werden, ohne vor der Macht des *Eros Thanatos* zu kapitulieren? – Er

wie Bataille, sondern auch von Heidegger. (Zu Heideggers Todesanalytik vgl. *Maubius*, Ein Sein zum Tode? In: *Todesmetaphern*, S. 98–115)

537 GS I.1, S. 187.

538 GS II.1, S. 162.

539 GS I.1, S. 127.

540 GS I.1, S. 127 f.

verbindet die philosophische Kritik mit jener schöpferischen Liebe, die er in den »Kurzen Schatten« als platonische Liebe beschreibt. Sie befähigt zur Wahrnehmung der »Unvollkommenheit des Menschen«, zur Anerkennung der menschlichen Bedürftigkeit auf der einen und zur Anerkennung der Sehnsucht nach Vollkommenheit auf der anderen Seite. Diese kritische Haltung, die zum Leben und zum Lebendigen hin anstatt weg davon führt, ermöglicht Benjamin, in der Gestalt Otilies mehr zu sehen als einen »Augentrost« für Männer«⁵⁴¹.

Der Schlußteil des Aufsatzes leitet in die philosophische Kritik des Romans über. Hier findet die »Mortifikation« des Werkes statt, die zugleich dessen »Rettung« sein soll. Vorgeführt wird sie an der Figur Otilies, die nun nicht mehr nur das Bild der unberührbaren Geliebten repräsentiert, sondern als wesentlich schöne Gestalt von Benjamin zur Exemplifizierung des Verhältnisses von Schein, Schönheit und Wahrheit bzw. von Kunstwerk und Kritik herangezogen wird. Benjamin geht aus von der Beobachtung, daß Otilies Schönheit nicht, wie jene »sonnenhafte Schönheit Lucianes schmerzhaft blende, sondern ein mildes Licht ausstrahle und somit eine Wohltat für kranke Augen sei. Das eben mache sie zu einem »Augentrost« für Männer. Otilies Schönheit ist von einem milden Schein umgeben, weil es ein untergehender, ein vergehender Schein sei.⁵⁴²

Nun fordert Benjamin selbst, daß der Friede nicht durch ein Opfer erkaufte werden dürfe.⁵⁴³ Steht dazu nicht im Widerspruch, daß Otilie die Augen der Männer heilt, indem sie vergeht?

Die für Benjamins Kritik entscheidende Wende geht aus vom Bildcharakter der Gestalt Otilies, den Benjamin im Vorhergehenden dechiffriert hatte.⁵⁴⁴ Otilie ist eine künstliche Figur, ein Gebilde, das nur scheinhaft lebt. Sie entspringt den gleichen kranken Augen, die sie heilt. Dies eben, daß ihr Schein vergeht, macht sie zu einem wesentlich Schönen, denn der Schein vergeht nur, weil, so Benjamin – und dies ist entscheidend – der Schein »in dieser Dichtung nicht sowohl dargestellt, als in ihrer Darstellung selber« ist. Darum allein kann er so viel bedeuten, darum allein bedeutet sie soviel.«⁵⁴⁵ Wenn der Schein in der Dar-

541 GS I.1, S. 186.

542 GS I.1, S. 186.

543 GS I.1, S. 170.

544 Wie weit er dabei geht, zeigt sein Kommentar zu einer Bemerkung von Julian Schmidt, nach der Otilie »in doppelter Erinnerung an Mignon und an ein altes Bild von Masaccio oder Giotto« entstanden sei: »In der Tat sind in Otilies Gestalt die Grenzen der Epik gegen die Malerei überschritten.« (GS I.1, S. 178)

545 GS I.1, S. 187.

stellung selbst ist, vergeht mit dem Schein freilich auch die Dichtung. Das Kunstwerk selbst erweist sich damit als wesentlich Schönes – als schöner Schein. Damit sind auch der Friede und die Versöhnung mit dem Schicksal, die sich über das freiwillige Vergehen Ottilies einstellen, nur scheinhaft. Das Kunstwerk weist, indem es sich selbst als scheinhaft zur Darstellung bringt, über sich selbst hinaus.

Bevor Benjamin zum Schluß kommt, zitiert er noch einmal Hermann Cohens *Ästhetik* und dessen Deutung der *Wahlverwandtschaften*. Konnte bisher nur vermutet werden, daß Cohens *Ästhetik* den Gegenpol darstellt, auf den sich Benjamin in seiner Kritik Georges und in seiner kritischen Distanzierung von Kierkegaards Ontologisierung der Angst bezieht, so läßt sich diese Vermutung nun bestätigen. Ich möchte, bevor ich auf die Differenzen eingehe, jene Punkte nennen, an die Benjamin anschließt.

Für Cohen stellt der Roman im Reigen der literarischen Gattungen eine neue und eigenständige Form dar. Der Roman ist eine neue Form, das urtümliche Thema der Kunst – das für Cohen in der Liebe zur Natur im Menschen gegeben ist – zum Ausdruck zu bringen. Ist die Epik die Chronik der Liebe und die Lyrik deren Bekenntnis, so kommt im Roman die Geschichte der Liebe selbst zur Darstellung. Die Liebe erfordert, wie er schön formuliert, »ihre eigene Geschichte«. Und »Bekenntnis ist nicht Historie, sowenig Chronik Historie ist.«⁵⁴⁶ Erst der Roman ist Liebesgeschichte in dem Sinn, daß er die Geschichte der Liebe erzählt:

Diese neue Form ist die Liebesgeschichte, die mehr und anderes ist als Liebesbekenntnis: die auch mehr ist, als das bloße Liebeserlebnis; die den Zusammenhang jenes zentralen Erlebnisses des Menschenherzen mit den sittlichen Kulturaufgaben des Menschen; die daher auch die Kollisionen und Konflikte der Liebe mit den Einrichtungen der sittlichen Kultur sich zum Vorwurf macht.⁵⁴⁷

Von dieser Definition der Form des Romans ausgehend bestimmt Cohen Goethes *Wahlverwandtschaften* als die Idealform des Romans. Denn die Liebe ist hier »nicht nur Erlebnis, sondern die ganze Summe des Lebens.«⁵⁴⁸ In diesem Roman ist die Liebesgeschichte allein das konstruktive Bauwerk.

546 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, S. 122.

547 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, S. 122.

548 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, S. 123.

Als Teil des philosophischen Systems leistet die Ästhetik die Grundlegung der Kunst. Dabei ist ihr Gegenstand nicht allein das Kunstwerk, sondern zugleich das, was in seiner Wahrnehmung erzeugt wird. Cohen definiert dies in Abgrenzung zur reinen Erkenntnis und zum reinen Willen als reines Gefühl. Der Gegenstand der Ästhetik ist das reine Gefühl. In dieses gehen die Erkenntnis der Natur und die Sittlichkeit als Vorbedingungen ein – ohne freilich darin aufzugehen. War der Gegenstand des ersten Teils des Systems die Erkenntnis der Natur, jenes der Ethik das Recht und mit ihm die Frage nach der Freiheit, so ist der ästhetische Bereich der Ort, an dem für Cohen Naturerkenntnis und Sittlichkeit in einem schwebenden Verhältnis zum Einklang finden. Das reine Gefühl vollzieht sich als reine Liebe zur Natur im Menschen, das heißt auch zu seiner Unvollkommenheit. Diese Liebe gibt sich, wie Cohen im ersten Band seiner *Ästhetik* ausführt, als psychologisches Symptom im Gefühl der Rührung zu erkennen. Die Rührung ist, wie er betont, ästhetisch und nicht sittlich, erstreckt sich jedoch auch auf die sittliche Rührung, insofern in ihr ein Mitleid nicht mit einem einzelnen Menschen, sondern als Liebe zur Natur im Menschen – zur Menschheit selbst – zum Ausdruck kommt. Die Rührung bringt uns zum Weinen. Und so ist es für Cohen »nicht grundlos, daß das *Liebeslied* sich in Tränen bezeugt; daß kein Dichter sein Lied so häufig und so markig in Tränen objektiviert, wie der naive Dichter, der objektive, wie *Goethe*.«⁵⁴⁹ Diese Liebesfähigkeit ermöglicht Goethe in Cohens Augen, den *Wahlverwandtschaften* trotz des unlösbaren Konflikts zwischen unendlicher Liebe und der endlichen, sittlichen Institution der Ehe Einheitlichkeit zu vermitteln: »Nur die Klarheit dieses Menschenherzens, welche vor dem Liebeselend in das Bekenntnis ausbricht: der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an;« konnte »dieses zentralste Problem der menschlichen Kultur zu einer solchen reinen Ausführung bringen.«⁵⁵⁰

Beim Gefühl der Rührung knüpft Benjamin an Cohen an. Rührung wird, wie Cohen bereits bei der Einführung des Begriffs hervorhebt, durch die Musik am deutlichsten erwirkt. Von der Rührung, den Tränen, die beim Hören der Musik die Augen füllen, geht auch Benjamin aus. Stehen für Cohen jedoch Einheitlichkeit und Harmonie im Zentrum, so führt Benjamin die Aufmerksamkeit durch die Beobachtung, daß die Tränen, die die Augen füllen, ihnen zugleich die sichtbare Welt

549 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 1, S. 205.

550 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, S. 125.

entziehen, in eine andere Richtung. Dennoch konstatiert er, Cohen habe besser als »nur einer all der Interpreten« den »tiefen Zusammenhang« gefühlt, der zwischen der Rührung und dem Verschwimmen der sichtbaren Welt bestehe.⁵⁵¹

Benjamin geht von Cohen aus, und er geht mit ihm mit. Wie Cohen hält er an der Differenz der Glieder des Systems der Philosophie fest. Während Cohen jedoch das Verhältnis der einzelnen Glieder des Systems zur Einheitlichkeit des Systems selbst als schwebendes Verhältnis beschreibt, versucht Benjamin, aus diesem schwebenden Verhältnis, in dem die Differenz aufrechterhalten und zugleich die Einheitlichkeit erzeugt wird, die Notwendigkeit der Kunstkritik als philosophischer Kritik zu begründen. Kunstkritik wird für ihn zur primären Aufgabe der Philosophie. Kunstkritik wird zur philosophischen Kritik. Ihre Aufgabe ist die Kritik der lebensphilosophischen Ästhetisierung des Lebens. Aus dieser Aufgabenstellung ergibt sich die Notwendigkeit, das Verhältnis von Erkenntnis und Ästhetik neu zu bestimmen. Diese Neubestimmung unternimmt Benjamin in seinem Versuch, Kunstkritik als philosophische Kritik zu fassen. Und er entwickelt sie, indem er den für Cohens Ästhetik zentralen Begriff der Rührung in eine Dialektik des Scheins einbindet.

Wie für Cohen stellt auch für Benjamin der Roman als Liebesgeschichte zugleich die Geschichte der Liebe der modernen Menschen⁵⁵² dar. Und auch für Benjamin liegt im Gefühl der Rührung, das sich für Cohen als unendliche Liebe zur Natur des Menschen vollzieht, Wahrheit. Es ist – wie sich bereits in der Beobachtung andeutet, daß dieselben Tränen der Rührung, die die Augen füllen, ihnen auch die sichtbare Welt entziehen – eine Wahrheit im Bereich des Ästhetischen. Es ist die Wahrheit der Schönheit, und diese Wahrheit ist für Benjamin die Wahrheit des Scheins. Die Wahrheit des Scheins erweist sich – im Unterschied zur scheinhaften Wahrheit – darin, daß der Schein, ebenso wie die scheinhafte Schönheit Otilies und der Roman selbst, in dessen Darstellung, wie Benjamin es formuliert, der Schein selbst sich vergehen. Die Rührung stellt für Benjamin dementsprechend allein den *Schein* der Versöhnung dar. Damit spricht er ihm – was zu beachten ist – nicht die Daseinsberechtigung ab.⁵⁵³ Der Schein ist vielmehr,

551 GS I,1, S. 191.

552 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2, S.124.

553 Die Kritik des Scheins ist keine Bilderstürmerei. Zu Recht weist Sigrid Weigel darauf hin, daß sie nicht verwechselt werden darf mit Ideologiekritik: »Benjamins Bilddenken ist insofern auch in einem Bildbegehren fundiert, und durch diese Anerkennung

und darin folgt Benjamin Kants Dialektik des Scheins, notwendig.⁵⁵⁴ Der Schein der Versöhnung darf, ja soll, wie er ausdrücklich betont, gewollt werden.⁵⁵⁵ Die Rührung ist, wie Benjamin in seiner Kritik des Scheins festhält, jedoch nur ein Übergang. In ihr dämmert die »Schönheit als der Schein der Versöhnung – noch einmal am süßesten ... vor dem Vergehen.«⁵⁵⁶

Kommen wir noch einmal auf Cohen zurück, um von seinem Begriff der Rührung her Benjamins Kritik und seine Formulierung des Ideals als »nichtexistente Frage« zu bedenken. Während für Benjamin die Schönheit wesentlich Schein ist, stellt für Cohen die Ästhetik jenen Bereich dar, in dem das Ideal zur Wirklichkeit findet. In der Erzeugung der Rührung zeige sich, so formuliert Cohen vorsichtig, das Kunstwerk als Ereignis, das die Vollendung in sich trägt. Als Objekt jedoch kann es als vollendetes, das heißt als Ideal gelten. Hier bleibe, im Unterschied zur Ethik, die Vollendung nicht Aufgabe:

*Das ist der Unterschied zwischen Kunst und Sittlichkeit. Die Vollendung ist als Lösung der Aufgabe zu schaffen und zu fühlen. Hier gibt es keine Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit. Das Kunstwerk ist Ideal, und es macht das Ideal zur Wirklichkeit.*⁵⁵⁷

Die Kunst trägt für Cohen zur sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts bei, indem sie es fühlen läßt, daß dem Ideal und damit der Sittlichkeit Wirklichkeit zukomme. Diese Wirklichkeit des Ideals fällt nicht mit der sittlichen Vervollkommnung zusammen, sie darf nicht verwechselt werden mit der Verwirklichung des sittlichen Ideals. Dennoch bleibt bestehen, daß das Kunstwerk das Ideal zur Wirklichkeit macht.

nung des Begehrens ist es geeignet, einen Ausweg aus den Aporien ideologiekritischer Diskurse zu weisen.« Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 17.

554 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 422 / B 450: »Ein dialektischer Lehrsatz der einen Vernunft muß demnach dieses, ihn von allen sophistischen Sätzen Unterscheidendes, an sich haben, daß er nicht eine willkürliche Frage betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern eine solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange notwendig stoßen muß, und zweitens: daß er, mit seinem Gegensatze, nicht bloß einen gekünstelten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führe, der selbst, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer noch, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.«

555 GS I,1, S. 200.

556 GS I,1, S. 192.

557 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 1, S. 212.

Indem Benjamin als Aufgabe der philosophischen Kritik paradox genug definiert, die Nichtformulierbarkeit des Ideals zu erweisen, wendet er sich gegen diese vom Begründer der Erkenntnis Kritik vertretene Auffassung, das Kunstwerk sei die Wirklichkeit des Ideals. Er bindet Cohens Konzeption der Rührung in seine Dialektik des Scheins ein. Die Identifizierung von Wirklichkeit und Ideal im Kunstwerk sei notwendig und zulässig, aber diese Einheit sei Schein.

Doch wohin führt Benjamins Kritik? Wie weit trägt sie und was bleibt, wenn der Schein vergangen ist? Diese Fragen führen uns zurück zu Otilie und zum Denken der Geschlechterdifferenz. Ihr Tod ist, wie Cohen schreibt, »nicht nur Menschenlos, und auch nicht das natürliche Ende einer Heiligen, sondern die *Katharsis des Romans*.«⁵⁵⁸ Ihr Tod erzeugt die Tränen der Rührung, das ist seine kathartische Wirkung. Doch ist ihr Tod das Los des Menschen? Cohens Deutung des Romans als ästhetische Verwirklichung der unendlichen Liebe verschleierte die Asymmetrie, die sich hinter der kathartischen Wirkung von Otilies Tod verbirgt. Es ist die Asymmetrie im Verhältnis der Geschlechter, die auch schon die Liebe zwischen Eduard und Otilie kennzeichnet.⁵⁵⁹ Sie ist der Grund, weshalb diese Liebe keine wahre Liebe ist. Die *Wahlverwandtschaften* offenbaren, wie Christina von Braun bemerkt, »daß sich hinter dem Harmonie-Ideal, hinter der Symbiose und der Angleichung der Liebenden ein Vorgang von großer Gewalttätigkeit verbirgt.«⁵⁶⁰ Diese Gewalttätigkeit wird von Cohen nicht wahrgenommen. Für ihn ist Otilie eine Heilige.⁵⁶¹

Im Gegensatz dazu ist die Figur Otilies in Benjamins Deutung wesentlich schöner Schein, der sich bei seinem Vergehen als Bild eines Wunsches zu erkennen gibt. Vollzieht sich die Katharsis für Cohen im Gefühl der Rührung, so bei Benjamin in der Erschütterung, die sich beim Vergehen des Scheins, beim »Übergang« der Rührung einstellt. Benjamin folgt dem aristotelischen Konzept der Katharsis, verbindet aber die Erschütterung, im Rückgang auf Kant, mit dem Erhabenen. Goethes Deutung der Katharsis zitierend, wendet er gegen Cohen ein:

Übergang aber wird die Rührung aus der verworrenen Ahnung »auf dem Wege einer wahrhaft sittlichen ... Ausbildung« nur zu dem einzig objektiven Gegenstande der Erschütterung sein, zum Erhabenen.⁵⁶²

558 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2, S. 133.

559 Braun, Christina von: Die »Blutschande«. Wandlungen eines Begriffs: Vom Inzest-tabu zu den Rassengesetzen. In: *Schamlose Schönheit des Vergangenen*, S. 90.

560 Braun: Die »Blutschande«, S. 90.

561 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2, S. 132.

562 GS I.1, S. 193.

Nun hat Cohen sehr bewußt gerade die Rührung und nicht das Erhabene als Katharsis gedeutet. Die Verbindung von Ästhetik und Sittlichkeit über den Begriff des Erhabenen hat er dagegen einer dezidierten Kritik unterworfen. Sein hauptsächlicher Einwand ist, daß durch die ethische Deutung des Erhabenen sowohl die Eigenständigkeit der Kunst als auch die Eigenart des Sittlichen nivelliert werde. Anstatt in ein »schwebendes« Verhältnis würden durch die Überbetonung des ethischen Charakters des Erhabenen das Ästhetische und das Ethische in ein Ableitungsverhältnis zueinander gesetzt. Es findet mit anderen Worten eine Grenzverletzung statt, die dazu führt, daß das kritische Unternehmen in Mystik bzw. Dogmatik umzukippen droht.⁵⁶³

War Benjamin diese Kritik bekannt? Davon ist auszugehen. Doch wie begegnete er ihr? Trifft ihn, wenn er auf Kant zurückgeht, nicht diese Kritik, die Cohen in erster Linie an Kants Ästhetik formulierte? Das Erhabene kann nach Kant nur eine »negative Darstellung« finden. Um dies zu illustrieren, führt er das jüdische Bilderverbot an.⁵⁶⁴ Auch für Benjamin verbindet sich das Bilderverbot mit dem Erhabenen. Allerdings vermittelt es nicht zwei Vermögen der Erkenntnis, sondern es beugt, wie ich bereits zitiert habe, dem »Anschein vor, es sei die Sphäre abzubilden, in der das moralische Wesen des Menschen wahrnehmbar«⁵⁶⁵ sei. – Das Bilderverbot beugt einem *Anschein* vor. Damit nimmt es die gleiche Funktion ein wie das »Ausdruckslose«, das ebenfalls einem Schein vorbeugt. Führt der Übergang der Rührung zum Erhabenen, so führt das Erhabene seinerseits nicht weiter als bis zur Vorbeugung eines

563 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 1, S. 254 ff. Zur neueren Diskussion über das Erhabene und zum Modernitätspotential der kantischen Ästhetik vgl. Homann, Renate: Zu neueren Versuchen einer Reaktualisierung des Erhabenen. Lyotards Utilisierung einer ästhetischen Kategorie für eine neue Ethik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 48/1994, S. 43–68.

564 Kant: *Kritik der Urteilskraft*. AA, 5, S. 274. (B125 / A123): »Man darf nicht besorgen, daß das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darstellungsart, die in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt: und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht giebt es keine erhabenerere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst Dir kein Bildniß machen, noch irgend ein Gleichniß, weder dessen, was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u.s.w.«

565 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I.1, S. 284.

Anscheins. Es findet kein Übergang zur Sittlichkeit im Sinne eines Gliedes des Systems statt.

Der Schein sei, so hielt Benjamin des weiteren fest, in der Darstellung des Romans selbst. Der Schein gründet mit anderen Worten in der Sprache. Genauso wie der Schein ist jedoch auch das Ausdruckslose allein in der Darstellung. Es ist vernehmbar in einer gegenrhythmischen Fügung in der Sprache. Es muß vernommen werden und wird nicht erkannt. So trafe denn auch der zweite Einwand der Überschreitung der Grenzen zwischen Erkenntnis und Ästhetik Benjamins Begriff des Erhabenen nicht.

Nun bleibt die Frage zu beantworten, was denn bleibt, wenn der Schein vergangen ist. Es ist das, was zugleich den Schein als »moralisches Wort« zum Vergehen bringt. Es ist, so Benjamin, in einem Satz Goethes enthalten: »Die Hoffnung fuhr wie ein Stern, der vom Himmel fällt, über ihre Häupter weg.« Was bleibt, ist die Hoffnung, die Benjamin als letzte Hoffnung verstanden wissen will, die »niemals dem eine ist, der sie hegt, sondern jenen allein, für die sie gehegt wird.«⁵⁶⁶

Die sittliche Läuterung, die sich mit dem Vergehen des Scheins in der Erschütterung herstellt, die letzte Hoffnung, verändert die Liebe, und sie betrifft Ottilie. Denn mit dem Vergehen des Scheins vergeht zugleich die Vorstellung jener symbiotischen, unendlichen und unsterblichen Liebe, die das Schicksal Ottilies bestimmte, den Schein ihrer Heiligkeit, ihre Unberührbarkeit, ihr Verstummen und ihren Tod. An ihrer Stelle eröffnet sich der Raum für jene »schöpferische« Liebe, in der das Weibliche nicht zersetzt und nicht in den simultanen Bildern der unberührbaren Geliebten und der Dirne gebannt wird.⁵⁶⁷ Sie führt zu jener platonischen Liebe, die den Namen der Geliebten unangetastet wahre und behüte und aus der »noch das Werk des Liebenden hervorgeht«⁵⁶⁸. Benjamin spricht sie am Schluß seiner Kritik dem Dichter des Romans zu:

Denn was ist in alledem klar, wenn nicht eins: daß die Gestalt, ja der Name der Ottilie es ist, der Goethe an diese Welt bannte, um wahrhaft eine Vergehende zu erretten, eine Geliebte in ihr zu erlösen.⁵⁶⁹

Diese »geläuterte« Erlösung der Geliebten beruht auf der Erlösung von Erlösungswünschen. Sittlich geläutert ist Hoffnung auf Erlösung nur

⁵⁶⁶ GS I,1, S. 200.

⁵⁶⁷ GS VI, S. 73.

⁵⁶⁸ GS IV,1, S. 368 f.

⁵⁶⁹ GS I,1, S. 199.

dann, wenn sie nicht für die Lebenden, sondern für die Toten gehegt wird. Die benjaminsche Hoffnung ist der Gegenpol zum diesseitigen Unsterblichkeitsglauben, zu einem Unsterblichkeitsglauben, der sich am »eigenen Dasein« entzündet. In diesem uralten und zugleich höchst modernen Wunsch nach Unsterblichkeit sieht Benjamin das Grauen am Werk, das zu einer Haltung des Nichtsterbenkönnens und zugleich Nichtlebenwollens führt. Wiederum wird die Bedeutung, die er dem Unsterblichkeitsglauben als Phänomen beilegt, in dem Mythischen in der Moderne wiederkehre, einsichtig, wenn man es auf den verführerischen Einfluß Georges auf die Jugendbewegung und die verheerende Allianz zwischen Ästhetizismus und Nationalismus bezieht, die schließlich in der faschistischen Ästhetisierung des Krieges münden sollte. So endet der Aufsatz nicht zufällig mit einer Strophe aus einem Gedicht von George und einem Kommentar von Benjamin. Die zitierte Strophe aus dem Beethoven gewidmeten Gedicht *Haus in Bonn* lautet:

Eh ihr zum kampf erstarkt auf eurem sterne
Sing ich euch streit und sieg von oberen sternern.
Eh ihr den leib ergreift auf diesem sterne
Erfind ich euch den traum bei ewigen sternern.

»Jene Liebenden ergreifen ihn nie – was tut es«, kommentiert Benjamin, »wenn sie nie zum Kampf erstarkten? Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.«⁵⁷⁰ Es ist der Einspruch gegen jeden Frieden, der über einem Opfer geschlossen wird.

⁵⁷⁰ GS I,1, S. 201.

III. »Hoffentlich neukantisch« – Dualismus und Judentum

1. Kultur-Zionismus: Die Briefe an Ludwig Strauß

In der Autobiographie von Werner Kraft, einem Jugendfreund von Benjamin, findet sich eine kleine Notiz, die ich diesem Kapitel als Motto voranstellen möchte. Kraft hatte sie als Kommentar seiner Erinnerung an Benjamins Hinwendung zum Marxismus hinzugefügt:

Hölderlin schreibt am Neujahrstage 1799 an seinen Bruder: »Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation führt, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringt.« Mir ist es so, als wenn Benjamin mir diesen Satz in einem seiner Briefe einmal zitiert hat. Hermann Cohen, den er sehr hoch stellte, ist in seinem letzten Buch über Kant hinaus ins Judentum vorgestoßen, bis zu dem energischen Gesetz aus erster Hand. Benjamin war zuletzt durch Marx bestimmt, aber er hat weder Kant noch das Judentum je aus den Augen verloren.¹

Benjamins erste Begegnung mit Cohens Philosophie fand im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Zionismus in den Jahren 1912/13 statt. Die Stichworte, unter denen er in jener Zeit an die kritische Philosophie anknüpft, heißen »Dualismus« und »Primat der Ethik«. Beide Begriffe sind auch zentral für das, was er in fünf Briefen an Ludwig Strauß 1912/13 als *Kultur-Zionismus* beschreibt und für seine schriftstellerische und philosophische Existenz für verbindlich erklärt. Ähnlich wie für Cohen ist für ihn das Bekenntnis zum Judentum mit dem Bekenntnis zu einer philosophischen Haltung verbunden. Und ebenso wie Cohen verknüpft Benjamin diese Haltung mit dem kantischen Begriff des philosophischen Systems. Für Benjamin ist das Bekenntnis zu einer »dualistischen Weltauffassung« das Resultat seiner Beschäftigung mit dem Zionismus. Sie stellt im Leben des Philosophiestudenten eine Erfahrung dar, die als Denkerfahrung² verstanden werden kann. Womit wiederum der Anknüp-

fungspunkt für das im ersten Kapitel exponierte Problem des Verhältnisses von Erfahrung, Denken und Erkenntnis gegeben ist.

Der gesamte Briefwechsel über Zionismus, Jugendbewegung und Judentum mit Kurt Tuchler, einem der Mitbegründer der zionistischen Jugendbewegung, ist verloren. Tuchler hat jedoch bezeugt, daß Benjamin und er nach der ersten Begegnung in Stolpmünde im Frühsommer 1912 den Gedankenaustausch über den Zionismus »brieflich mit großer Intensität fortsetzten.«³ Als Dokumente von Benjamins früher Auseinandersetzung mit dem Zionismus sind nur fünf Briefe an den Kommilitonen Ludwig Strauß überliefert.⁴ In seinen späteren Schriften und Briefen hat sich Benjamin nie wieder so ausführlich über sein Verhältnis zum Judentum geäußert – und ist doch andererseits dem in diesen frühen Briefen entworfenen Gedanken des »Kultur-Zionismus, der die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet«⁵, bis in seine letzten Arbeiten treu geblieben. »Ich lasse«, heißt es bezeichnend in einem Brief vom 6.8.1939 an Adorno, »meinen christlichen Baudelaire von lauter jüdischen Engeln in den Himmel heben. Es sind aber die Anstalten schon getroffen, daß sie ihn im letzten Drittel der Himmelfahrt, kurz vor dem Eingang in die Glorie, wie von ungefähr fallen lassen.«⁶

Ludwig Strauß, in Aachen aufgewachsen und von gleichem Alter wie Benjamin, studierte in Berlin Germanistik und Philosophie. Der Briefpartner und spätere Schwiegersohn von Martin Buber hing bereits zum Zeitpunkt ihrer Bekanntschaft einem schwärmerischen Zionismus an. Wie Benjamin las er begeistert Hölderlin und Goethe, anders als jenem gelang es Strauß jedoch, Schriftstellerei und akademische Karriere zu vereinen. 1929 habilitierte er sich an der Universität Aachen mit einer Arbeit über Hölderlins *Hyperion* und lehrte dort Literaturwissenschaft bis 1933, als seine Lehrveranstaltungen von der nationalsozialistischen Studentenschaft boykottiert wurden. 1934 emigrierte er nach Palästina, wo er zunächst in einem Kibbuz als Straßenbauarbeiter und Waldpflanze, dann als Lehrer in einem Jugenddorf arbeitete. 1950, drei Jahre vor seinem Tod, wurde Strauß als Dozent für Allgemeine Literaturwissenschaft an die Hebräische Universität in Jerusalem berufen.⁷

1 Kraft, Werner: *Spiegelung der Jugend*. Überarb. Neuausg. Frankfurt a.M. 1996, S. 68.

2 Ich beziehe mich mit dem Begriff »Denkerfahrung« auf Helmut Holzheys Bestimmung des Begriffs und dessen Bedeutung für die kantische Philosophie. Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*. Teil IV. Denkerfahrung und Erfahrungsdenken, S. 279–324.

3 Benjamin selbst äußert sich im ersten Brief an Strauß: »Die Kunstwart-Aufsätze habe ich sämtlich gelesen und auch schon mit einigen Zionisten, die ich bei einem 14tägigen Aufenthalt in Stolpmünde kennen lernte, diskutiert.« *Gesammelte Briefe* I, S. 61.

4 Die Briefe wurden erst Anfang der siebziger Jahre entdeckt. Vgl. Kap.I.5, Fußnote 145. *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

6 Theodor W. Adorno – Walter Benjamin. *Briefwechsel*, S. 413.

7 Vgl. *Ludwig Strauß. 1892, 1992*.

Der Freiburger Kommilitone Philipp Keller hatte Benjamin mit den Gedichten von Strauß und dem Expressionistenkreis um Hasenclever bekannt gemacht.

Auslöser für Benjamin, mit Strauß in einen Briefwechsel über Zionismus zu treten, war die sogenannte *Kunstwartdebatte*. Diese öffentlich ausgetragene Debatte war in eine ganze Reihe von ideologischen Diskussionen über den Zionismus, Judentum und Deutschtum in den Jahren 1911-1914 eingebettet. Der wachsende Antisemitismus, die Pogrome in Rußland, die nachfolgende Einwanderung russischer Juden nach Deutschland und nicht zuletzt die im Zuge der Assimilation sich neu und drängend stellende Frage nach einer jüdischen Identität haben der zionistischen Bewegung in dieser Zeit gerade bei den Jungen einen ungeahnten Aufschwung beschert.

Der *Kunstwartdebatte* unmittelbar vorausgegangen war eine heftig und innerhalb der Berliner jüdischen Gemeinde kontrovers geführte Diskussion um die Thesen des angesehenen deutschen Nationalökonomens Werner Sombart. In einem Vortragszyklus über *Die Zukunft der Juden* stellte Sombart im Winter des Jahres 1911/12 seine Thesen über den jüdischen Beitrag zur Entstehung des Kapitalismus aus seinen beiden Büchern *Der moderne Kapitalismus* (1902) und *Die Juden im Wirtschaftsleben* (1911) noch einmal öffentlich vor und formulierte daran anschließend sein Verständnis für die nationaljüdische Bewegung des Zionismus. Wie bereits für seine Bücher und eine frühere Vortragsreihe fand Sombart nicht nur ein großes Publikum, sondern auch begeisterte Zustimmung im zionistischen Lager. Der Grund dafür war die Selbstverständlichkeit, mit der Sombart von der Existenz eines »jüdischen Volkes« ausging. Damit erkannte er in den Augen der Zionisten das Faktum einer jüdischen Nationalität und Identität an und legitimierte den Zionismus mit seinem Ziel, dem jüdischen Volk zu seinem eigenen angestammten Raum zu verhelfen. So fand selbst Sombarts Rede von der »jüdischen Rasse als Inkarnation des kapitalistisch-kaufmännischen Geistes« ungeachtet ihrer antisemitischen Tendenzen offene Zustimmung. Mehr als alles andere zählte für die Zionisten, daß Sombart in seinen Vorträgen die nationaljüdische Bewegung legitimierte, die doch vom liberalen und assimilierten Judentum leidenschaftlich bekämpft wurde. Ja, selbst sein »subjektives« Bekenntnis, mit dem er einen seiner Vorträge einleitete und in dem sich Antisemitismus und Sexismus paarten, wurde kommentarlos hingenommen und in der *Jüdischen Rundschau*, dem Organ des Zionismus, abgedruckt:

Man hat mich vielfach befragt, was ich persönlich zu den Juden fühle, ob ich sie liebe oder nicht. Darauf könnte ich antworten wie Friedrich der Große: »Ja, ich liebe sie, doch seien sie jung, schön und weiblichen Geschlechts.«⁸

Im Gegensatz dazu verurteilten die liberalen und antizionistisch eingestellten Juden, zu deren Wortführern Hermann Cohen zählte, den Nationalismus und Antisemitismus von Sombart. Unannehmbar war für sie, daß er unter Hinweis auf die »Andersartigkeit« des jüdischen Volkes die rechtliche Ungleichbehandlung, insbesondere den Ausschluß aus öffentlichen Ämtern rechtfertigte. Der innerjüdische Streit um Sombarts Thesen ging so weit, daß die zionistische Presse den deutschen Soziologen vor den Angriffen des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens in Schutz nahm.

Diese Diskussion, die mit der *Kunstwartdebatte* fortgesetzt wurde, illustriert, daß nicht nur die Assimilation, sondern auch der Zionismus genuin moderne Bewegungen darstellen.⁹ Beide sind Produkte des Säkularisierungsprozesses, beide spiegeln die Krise, in die das Judentum geraten war, nachdem die Religion als Bezugsrahmen die nötige Verbindlichkeit und Glaubwürdigkeit verloren hatte. Während der Zionismus auf dem Boden des zeitgenössischen Glaubens an den jüdischen Volksgeist gedieh, setzte die Assimilation auf die Universalität eines aufgeklärten Deutschtums. Zugleich wurden beide gespeist und zerrieben durch einen immer stärker werdenden rassistischen Antisemitismus.

Mit seinem Essay »Deutsch-jüdischer Parnaß« in der nationaldeutschen Zeitschrift *Der Kunstwart* eröffnete Moritz Goldstein kurz danach, im März 1912, die *Kunstwartdebatte*. Auf seinen emotional

8 Eloni, Yehuda: *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*. Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte. Universität Tel Aviv. Stuttgart 1987, S. 263. Außerdem: Goldstein, Moritz: *German Jewry's Dilemma before 1914. The story of a Provocative Essay*. In: *Year Book II of the Leo Baeck-Institute*. London 1957. S. 236-254.

9 Vgl. dazu Peter Gay: »Rückschauend beweist eigentlich nichts treffender, wie fest die Juden in der europäischen, also auch der deutschen Kultur verankert waren, als die Gelassenheit, mit der sie den zweifelhaften Begriff »rassischer Besonderheiten« hinnahmen; es war ein Begriff, den sie aus dem Vokabular westlicher Pseudowissenschaft gelernt hatten. Sie bekräftigten ihre Besonderheiten nicht mehr und nicht weniger, als es die andern taten.« Peter Gay: *Begegnung mit der Moderne. Die deutschen Juden in der wilhelmischen Kultur*. In: ders.: *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*. Engl. 1978. Übers. v. Beritsch, Karl. Hamburg 1986, S. 120. Mit anderer Intention, den Sachverhalt jedoch bestätigend, betont Richard Lichtheim, »daß der Zionismus ein Geschenk Europas an die Juden sei«. Lichtheim, Richard: *Die Geschichte des deutschen Zionismus*. Jerusalem 1954, S. 13.

geprägten, die Situation der deutschen Juden in schonungsloser und bedrängender Offenheit darstellenden Aufsatz gab es heftige Reaktionen. Im ersten Aprilheft und im zweiten Augustheft des *Kunstwart* wurden unter den Titeln *Deutschtum und Judentum* bzw. *Aussprache mit den Juden* einige der eingesandten Artikel veröffentlicht – unter ihnen auch der eines gewissen Franz Quentin, das Pseudonym von Ludwig Strauß.

Goldstein, Lektor der Goldenen Klassiker Bibliothek, hatte die Juden in seinem Artikel aufgerufen, sich aus der deutschen Kultur zurückzuziehen, da sie, wie die aktuellen Diskussionen über das »Judenproblem« zeigten, nie darauf hoffen könnten, als wirklich Gleichberechtigte Anerkennung zu finden. »Europa ist aber nicht gerecht, sondern bei aller ›Zivilisation‹ von einer barbarischen Ungerechtigkeit.«¹⁰ Enttäuscht und gekränkt, daß trotz eines Jahrhunderts der Assimilation, trotz der Identifikation mit dem deutschen Vaterland und der deutschen Kultur der Antisemitismus eine neue Blüte erlebte,¹¹ spitzte er das »jüdische Problem« aus der Perspektive der Juden zu: »und so stehen wir jetzt vor dem Problem: Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht.«¹² Und er faßt seine Erfahrungen zusammen:

Wir Juden unter uns mögen den Eindruck haben, als sprächen wir als Deutsche zu Deutschen – wir haben den Eindruck. Aber mögen wir uns immerhin ganz deutsch fühlen, die andern fühlen uns ganz undeutsch.¹³

Er appelliert an den Stolz der Juden, sich angesichts der Unmöglichkeit einer würdigen Assimilation zu ihrem Judentum zu bekennen und konstatiert abschließend:

Unser Verhältnis zu Deutschland ist das einer unglücklichen Liebe: wir wollen endlich männlich genug sein, uns die Geliebte, statt ihr endlos kläglich nachzuschmachten,

10 Moritz Goldstein: Deutsch-jüdischer Parnaß. In: *Der Kunstwart. Halbmonatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten*. Hg. v. Ferdinand Avenarius. Erstes Märzheft. 11/1912, S. 284.

11 Selbst der *Kunstwart*-Herausgeber F. Avenarius, der sich selbst »als deutschnational bis in die Knochen«, aber »nicht antisemitisch« bezeichnete, bestätigte diesen »Tatbestand« im zweiten Augustheft: »wir sind gleich so vielen Juden davon überzeugt, daß die Abneigung gegen das Judentum in den letzten Jahrzehnten gewachsen ist.« Seine Bemerkung zeigt gerade in ihrer bewußten »Offenherzigkeit«, wie bedrückend die Situation für die deutschen Juden, die alles auf die Assimilation gesetzt hatten, gewesen sein muß. *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 225.

12 Goldstein: Deutsch-jüdischer Parnaß, S. 283.

13 Goldstein: Deutsch-jüdischer Parnaß, S. 286.

mit kräftigem Entschluß aus dem Herzen zu reißen – und bliebe auch ein Stück Herz hängen.¹⁴

Unter den Stimmen, die sich daraufhin erhoben – der Herausgeber Ferdinand Avenarius spricht von neunzig zum Teil sehr umfangreichen und meist von Juden verfaßten Manuskripten, die bei ihm eingegangen seien¹⁵ –, war auch jene von Ludwig Strauß. Nachdem Goldstein, wie er schreibt, nur die Momente betont hatte, die die Juden als äußere von außen »zusammendrängen«, will Strauß in seiner Stellungnahme die »inneren Mächte« darstellen, die die Juden »zusammenhaltenen«.¹⁶

Damit bringt er das schier unlösbare und existentielle Dilemma, in dem sich die jungen deutschen, in emanzipierten Familien aufgewachsenen Juden befanden, präzise auf den Punkt. Die jüdische Tradition war ihnen fremd, auf sie konnten sie sich bei der Suche nach den »inneren Mächten« nicht stützen. Der deutschen Kultur, in der sie aufgewachsen waren, wurden sie durch den Antisemitismus entfremdet. »Man war geprägt«, faßt Itta Shedletzky die Situation zusammen, »durch eine fremde Kultur und Sprache, die die Vorfahren im 19. Jahrhundert sich – unter treuloser Aufgabe der eigenen Kultur – angeeignet hatten. Nun galt es, sich von dieser mittlerweile eigenen Kultur zu entfremden, um an das eigentlich Eigene wieder anzuknüpfen, von dem man weitgehend entfremdet war.«¹⁷ »Trotzjuden«¹⁸ wollten sie nicht sein, und an die eigene Tradition anknüpfen konnten sie mangels Kenntnisse dieser Tradition nicht. Jehuda Eloni deutet die *Kunstwartdebatte* als »Symptom einer tiefen geistigen Gärung, die nicht nur die Juden, sondern überhaupt einen großen Teil der Jugend und der Intellektuellen im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts ergriffen hatte.«¹⁹ Die große Anziehungskraft, die die zionistische Bewegung gerade in diesen Jahren auf die Jugend ausübte, muß im Rahmen dieser existentiell erfahrenen Suche nach einer jüdischen Identität betrachtet werden.²⁰ Während den

14 Goldstein: Deutsch-jüdischer Parnaß, S. 292.

15 Vgl. *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 225.

16 *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 238.

17 Shedletzky, Itta: Fremdes und Eigenes. Zur Position von Ludwig Strauß in den Kontroversen um Assimilation und Judentum in den Jahren 1912–1914. In: *Ludwig Strauß 1892.1992*, S. 174.

18 Vgl. Buber, Martin: Das Judentum und die Juden. In: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt a.M. 1911, 5.–7. Taus. 1919, S. 15.

19 Eloni: *Zionismus in Deutschland*, S. 268.

20 Deren Bedeutung für die Entstehung der jüdischen Jugendbewegung bestätigt auch die Untersuchung von Jutta Hetkamp. Nach einer Reihe von biographischen Inter-

jüdischen Einwanderern aus Osteuropa die Religionszugehörigkeit Anschauung und Halt verlieh, waren die Jugendlichen aus assimilierten Familien besonders anfällig für das »Erwachen der Geschichtslosen Nationen«, dieser Mischung aus Mystik, Neoromantik und Glauben an das Volkstum, nach dem weit in die Vergangenheit reichende geheimnisvolle Kräfte den Charakter und das geistige Schicksal von Volksgruppen stärker bewegen als die Geschichte und der konkrete politische Alltag.²¹

Begeistert nahmen viele Junge in dieser Situation Martin Bubers 1911 veröffentlichte *Drei Reden über das Judentum* auf, in denen dieser die Möglichkeit einer »Erneuerung des Judentums« jenseits von Religion und Tradition eröffnete. Mit Martin Buber war sich Strauß einig, daß die notwendige »Erneuerung« des Judentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht in der Reformierung der »konfessionellen Gemeinschaft«, also nicht in der Reformierung der jüdischen Religion, ihres Kults, ihrer Gesetze und Zeremonien bestehen könne.²² Tiefer, wesenhafter, ja »absolut« sollte diese gesuchte Erneuerung sein, eben so, wie Buber es in seinen Reden beschrieben hatte:

Denn ich meine mit Erneuerung durchaus nichts Allmähliches und aus kleinen Veränderungen Summiertes, sondern etwas Plötzliches und Ungeheures, durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung. Ja, gerade so, wie ich für das Leben des einzelnen Menschen daran glaube, daß es darin einen Moment des elementaren Umschwunges geben kann, eine Krisis und Erschütterung und ein Neuwerden von der Wurzel bis in alle Verzweigungen des Daseins, gerade so glaube ich für das Leben des Judentums daran.²³

Buber schwebte eine geradezu religiöse Bekehrung, eine Konversion zum Geist des jüdischen Volkes vor. Mit seinem Bekenntnis zum »Jüdischen als Erbsubstanz« und der Entscheidung zum »Jüdischwerden« übte Buber, so Shedletzky, eine »atmosphärisch-charismatische Wirkung«²⁴ auf die jungen deutschen Juden aus.

views mit ehemaligen Aktivistinnen und Aktivisten kommt sie zum Schluß, daß »der Prozeß der jüdischen Identitätsfindung« die Kinder und Jugend assimilierter jüdischer Familien betraf, bei denen die Verbundenheit zur jüdischen Religion nur noch schwach vertreten war. Herkamp, Jutta: *Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland von 1913–1933*. Münster, Hamburg 1994.

21 Eloni: *Zionismus in Deutschland*, S. 268.

22 Vgl. Buber: *Drei Reden über das Judentum*, S. 63 ff.

23 Buber: *Drei Reden über das Judentum*, S. 61.

24 Shedletzky: *Fremdes und Eigenes*, S. 175.

Strauß beantwortet die Frage nach den »inneren Mächten« in seinem Artikel mit einem langen Zitat aus Bubers erster Rede, in dem dieser die »Gemeinschaft des Blutes« zur »Substanz«²⁵ erklärt, die das innere und, gegenüber dem äußeren Erleben der gesellschaftlichen Umwelt, tiefere Gefühl der Volkszugehörigkeit stifte. Er übernimmt die buberische Rede von der »nationalen Substanz«, erklärt jedoch zugleich dezidiert: »Nationalität ist keine politische, sondern eine kulturelle Angelegenheit.«²⁶ Die staatsbürgerlichen Rechte sollen mit anderen Worten nicht an die nationale Identität gebunden werden. Damit vertritt er das Konzept eines kulturell verstandenen Zionismus, nach dem die deutschen Juden in Deutschland einen »geschlossenen Kulturkreis« mit eigener Literatur und Kunst bilden sollen. »Vielleicht sogar«, heißt es weiter, werden sie »eine eigene Sprache« – das Hebräische – »haben, vorerst jedoch wird es die deutsche sein dürfen.«

Die Vorstellung einer jüdischen Kulturautonomie in den Diasporaländern war im Anschluß an die Diskussionen über die Beziehung des bis dahin von Herzl rein politisch verstandenen Zionismus zur jüdischen Kultur auf dem zweiten Zionistenkongreß in Basel (28.–31.8.1898) entstanden. Der Russe Uscher Zwi Ginzburg, der sich selbst in Achad Haam (Einer aus dem Volke) umbenannt hatte, warf Herzl politischen Pragmatismus und Vernachlässigung der Frage nach der Identität des jüdischen Volkes vor. Raum allein schien ihm noch kein Volk zu konstituieren. Und so antwortete er Herzl mit der Idee des »Kultur-Zionismus«. Anstelle eines Staates solle in Palästina ein kulturelles Zentrum entstehen, ein geistiges Zion, das dem jüdischen Volk die gewünschte Einheit und Identität vermittele. Achad Haam ersetzte den Raum durch die Kultur. Durch eine gemeinsame Kultur mit einem geistigen Zentrum sollte das jüdische Volk zu Einheit, zu Geschlossenheit und Identität, kurz zu einem Gemeinschaftskörper finden. Martin Buber hatte diese Idee in seinen Reden aufgenommen, ihr jedoch eine neue Note verliehen, indem er die »jüdische Kultur« auf das innere Erlebnis der Zugehörigkeit zur jüdischen Blutsgemeinschaft zurückführte. Buber war nicht der einzige, der dem kulturellen Zionismus gegenüber dem politischen den Vorzug gab. Das Konzept des Kultur-Zionismus fand im allgemeinen bei den deutschen, gutsituierten Juden großen Anklang, ja es wurde von den überzeugten politischen Zionisten in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts geradezu als stra-

25 Ludwig Strauß (Syn. Franz Quentin): Aussprache zur Judenfrage. In: *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 240.

26 *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 243.

regisches Mittel eingesetzt, um in Deutschland für ihre Sache zu werben.²⁷ Der Grund dafür ist einfach: Während der politische Zionismus in erster Linie eine Lösung für die Not der vertriebenen Ostjuden darstellte, versprach der kulturelle Zionismus eine Antwort auf die Krise der westjüdischen Identität.²⁸

In einem zweiten Schritt sucht Strauß die nationale jüdische Eigenart im jüdischen Geist zu verankern, den er vage mit der »intellektuell-abstrakten Atmosphäre« beschreibt, die er ihrerseits auf die kulturelle Leistung der »Idee des abstrakten Gottes« zurückführt. Strauß ist sich bewußt, daß er damit die »Mächte«, die das Judentum von innen zusammenhalten, nicht ausreichend beschrieben hat. Worin sollen aber die gesuchten, die Juden zusammenhaltenden inneren Mächte auch jenseits der jüdischen Religion und Kultur und jenseits der gemeinsamen historischen und aktuellen Erfahrung des Antisemitismus bestehen? Losgelöst von Wissen und Kenntnis um die konkrete Geschichte und Tradition verstummt die Stimme des Blutes so schnell und unmittelbar, wie sie eben noch mit ein paar Worten heraufbeschworen worden war. Doch wird dies aus Strauß' Perspektive aufgewogen durch die Brisanz der aktuellen Situation, in der sich jeder deutsche Jude, wie er schreibt, vor die Frage gestellt sieht: »Bist du in erster Linie Deutscher oder Jude?«²⁹

Auch sein Versuch führt wieder auf die Gewalt des Antisemitismus zurück. Aus dem Faktum dieser Frage, mit der sich jeder deutsche Jude

konfrontiert sieht, leitet er die »wichtigste Aufgabe« der deutschen Juden ab: »die wurzellose Judenheit Deutschlands wieder in den Boden jüdischen Geistes (zu) verwurzeln.«³⁰ In tragischer Weise spiegelt diese Formulierung das Gespensterhafte der Frage selbst: »Bist du in erster Linie Deutsche oder Jude«. Denn gleich ob man unter dem »Boden des jüdischen Geistes« die spezifische Abstraktheit des jüdischen Geistes oder aber das bubersche Erlebnis der Blutgemeinschaft versteht, in beiden Fällen werden die inneren Mächte des Judentums nicht dargestellt, sondern ganz im Sinne der von Cohen in der *Ethik des reinen Willens* karikierten »Volksgeister« beschworen.³¹

Goldsteins Aufruf der Juden zur Männlichkeit rekurriert, worauf Strauß mit Recht hinweist, allein auf die erlittene Erfahrung, von der deutschen Seite her auf das Jüdische festgelegt zu werden. »Wir mögen uns immerhin ganz deutsch fühlen, allein die andern fühlen uns ganz undeutsch«, hatte Goldstein seine Erfahrungen zusammengefaßt. Er deutet damit an, was Christina von Braun als dem Antisemitismus zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit beschrieben hat: daß »der Jude« das Undeutsche repräsentieren, das heißt, verkörpern muß, um die Selbstdefinition »des Deutschen« zu ermöglichen und dessen »Wirklichkeit« zu garantieren.³² Und so dringt Goldsteins Frage: »Ist es jüdisch, nur Spiegel zu sein, statt selbst zu schaffen?« tiefer, als er selbst ahnen konnte.

Während Goldsteins Aufruf sich bewußt als Reaktion auf die vorgefundene Situation versteht, versucht Strauß, auf dem Umweg über den jüdischen Volksgeist die Definition des Jüdischen in eigene Hände zu nehmen. Zur Paradoxie der Situation, in die der rassistische Antisemitismus die Betroffenen zwingt, dringen beide nicht vor, ihrer Gewaltsamkeit können beide letztlich nichts entgegensetzen.

27 Eloni: *Zionismus in Deutschland*, S. 184 ff.

28 In seinem Aufsatz *Mein Weg zum Chassidismus*, den Buber 1917 in einer jüdischen Zeitschrift für die Jugend veröffentlichte, beschreibt er den Identitätskonflikt, durch den er selbst zum Zionismus gefunden hatte. Bubers Darstellung zeigt deutlich, daß die Anziehungskraft des Zionismus unmittelbar mit dem Versprechen einer spezifisch jüdischen Nationalität und damit der Lösung des Identitätskonfliktes zusammenhing: »Den ersten Anstoß zu meiner Befreiung gab der Zionismus. Ich kann hier nur andeuten, was er für mich bedeutete: die Wiederherstellung des Zusammenhanges, die erneute Einwurzelung in die Gemeinschaft. Keiner bedarf der rettenden Verbindung mit einem Volkstum so sehr wie der vom geistigen Suchen ergriffene, vom Intellekt in die Lüfte entführte Jüngling; unter den Jünglingen dieser Art und dieses Schicksals aber keiner so sehr wie der jüdische. Die andern bewahrt die vom Jahrtausenden ererbte, zutiefst eingeborene Bindung an heimatliche Erde und volkstümliche Überlieferung vor der Auflösung; der Jude, auch der mit einem seit gestern erworbenen Naturgefühl und einem ausgebildeten Verständnis etwa für deutsche Volkskunst und Sitte, ist von ihr unmittelbar bedroht, ist ihr, wofern er nicht zu seiner Gemeinschaft heimfindet, preisgegeben.« (Martin Buber: *Mein Weg zum Chassidismus*. In: *Werke III. Schriften zum Chassidismus*, München 1963)

29 *Der Kunstwart*, 22/1912, S. 243.

30 *Der Kunstwart*, 22/1912, S. 243.

31 Im gleichen Sinn stellt Sander L. Gilman Bubers Konstruktion einer »wahren« jüdischen Identität als Kehrseite des Rassenantisemitismus dar: »Wenn Buber hier die »wahre«, seiner Ansicht nach tief in den Menschen verwurzelte jüdische Identität der kulturellen Anpassung entgegenstellt, die er für eine oberflächliche Erscheinung hält, so ist das nichts anderes als die übliche Rede der Rassenantisemiten von der angeborenen »Andersartigkeit« der Juden, nur daß sie bei Buber jetzt als etwas Erstrebenswertes erscheint.« Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Engl. Übers. v. König, Isabella. Frankfurt a.M. 1993, S. 195.

32 Braun, Christina von: »Der Jude« und »Das Weib«. Zwei Stereotypen des »Anderen« in der Moderne. In: *Metis*, 2/92, S. 6-29.

Daß Benjamin sich auf den Briefwechsel mit Strauß einließ, wo er sich doch bereits für sein Engagement in der Jugendbewegung entschieden hatte und ein begeisterter Anhänger des deutschen, nicht jüdischen »Führers« Gustav Wyneken war, zeigt, wie sehr der Zionismus auch ihn in die Pflicht zu nehmen vermochte. Er befand sich offensichtlich in einem Loyalitätskonflikt zwischen seiner Verpflichtung gegenüber Wyneken und der Verpflichtung, als welche der Zionismus ihm gegenüber aufgrund seiner jüdischen Herkunft auftrat. Wie Kurt Tuchler wenige Monate vorher in den gemeinsamen Sommerferien in Stolpmünde, suchte auch Ludwig Strauß, Benjamin für die zionistische Idee zu gewinnen. Um wieviel es dabei ging, bezeugt Kurt Tuchler in einem Brief an Gershom Scholem, der ihn in den sechziger Jahren um die Erinnerung an jenes Treffen in Stolpmünde gebeten hatte:

Während dieser ganzen Sommerferien war ich täglich, um nicht zu sagen stündlich, mit Benjamin zusammen, und wir hatten einen unerschöpflichen Gesprächsstoff. Ich versuchte, Benjamin in meinen zionistischen Vorstellungskreis einzuführen, und hatte das Gefühl, daß ihm die Idee des Zionismus erstmalig nahegebracht wurde. Er versuchte seinerseits, mich in seinen Gedankenkreis zu ziehen, vor allem aber, mich zu überzeugen, daß ich nicht, wie ich es damals schon beabsichtigte, in eine Verbindung eintreten dürfe. Er legte mir nahe, »frei« zu bleiben und mich ihm persönlich anzuschließen. Es war wirklich ein Ringen um beiderseits tief begründete Anschauungen, aber auch um den richtigen Lebensweg.³³

In seinem Briefwechsel mit Strauß begründet Benjamin nicht nur seine lebenslange Distanz zum »politischen Zionismus«, er findet auch eine originelle Lösung des Loyalitätskonflikts, die es ihm erlaubt, der Jugendbewegung, dem Judentum und sich selbst treu zu bleiben. Die Korrespondenz hat, worauf er selbst hinweist, »programmatische Bedeutung«³⁴ und stellt eine Erfahrung dar, die für sein Denken und die Formulierung dessen, was er als *Problem der Philosophie* bezeichnen wird, weitreichende Folgen hat.

Wie für Strauß bildet für Benjamin der Begriff »Kultur-Zionismus« den Anknüpfungspunkt. Ihm war jedoch offensichtlich weder die Herkunft des Begriffs noch das Konzept Achad Haams selbst bekannt.³⁵

33 Kurt Tuchler: Brief an Gershom Scholem vom 26. 2. 1963. Zitiert in: *Benjaminiana*, S. 40 f.

34 *Gesammelte Briefe I*, S. 74.

35 Scholem zufolge hatte Benjamin erst durch ihn im Sommer 1916 von Achad Haam gehört: »Benjamins Buber-Kritik gegenüber pries ich die Schriften von Achad Haam von dem er noch nichts gehört hatte – und einige seiner Aufsätze über die Natur des Judentums, die ich ihm Ende 1916 in einer deutschen Auswahl borgte.« (Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 41 f.)

Er verbindet mit dem Begriff weder die von Achad Haam entworfene »Zionsliebe«, noch geht es ihm um eine jüdische Kulturautonomie. »Jüdisch« ist für Benjamin nicht einmal an die mosaische Konfession gebunden. Vielmehr eröffnet ihm der Begriff des »Kultur-Zionismus« die Möglichkeit, Internationalismus und Judentum zu verbinden. In einer eigenwilligen, um die Geschichte des Begriffes unbekümmerten Neuinterpretation löst er ihn von der Volks- und Identitätsfrage und stellt unter Kultur-Zionismus ein erkenntniskritisches Verfahren vor, das die Frage einer jüdisch-deutschen Identität zurückweist und statt dessen nach der Geschichte der in ihr verborgenen Gewaltsamkeit fragt.

Gleich im ersten Brief definiert Benjamin ausdrücklich den Bereich, wo seiner Meinung nach allein die Frage nach dem Wert des jüdischen Geisteslebens gestellt werden kann: im Literarischen. Nur hier, im Künstlerischen kann sich der jüdische Geist als »Ausdruckskultur« entfalten. So verspricht er sich viel von einer »Organisation jüdischen Geisteslebens in deutscher Sprache«, unterstützt auch Straußens Plan, eine Zeitschrift für jüdisches Geistesleben in deutscher Sprache zu gründen. Von Anfang an lehnt er jedoch vehement jede Rückkoppelung an den Volksgeist und das »Rassenbiologische« ab, die »jene allgemeinen kulturellen Betrachtungen«, die sich nicht auf die »literarische Seite« konzentrieren, beherrschen.³⁶ Das betrifft auch die bubersche Verwurzelung des jüdischen Geistes in der inneren Erfahrung der Blutsgemeinschaft. Damit sieht Benjamin von jedem Versuch ab, das »Jüdische« in irgendeiner Form zu naturalisieren, das heißt von der biologischen Abstammung, einem Volkscharakter oder Volksgeist abzuleiten, und bindet die Frage der Identität an die Geschichte. Dies bildet eines der Momente, in denen er mit dem Standpunkt von Cohens Kritischer Philosophie übereinstimmt.

Die zentrale Frage bleibt jedoch, wodurch sich der jüdische Geist auszeichnet. »Wenn wir zweiseitig, jüdisch und deutsch, sind«, schreibt er an Strauß, »so waren wir doch bis jetzt mit all unserm Bejahen auf das Deutsche eingestellt; das Jüdische war vielleicht oft nur ein fremdländisches, südliches (schlimmer: sentimentales) Aroma, in unserer Produktion und in unserm Leben. Auch wird kein Einzelner, er sei denn Künstler, diese Zweifelt gleichmäßig in sich ausprägen. Aber man wird sie entdecken. »Juden und deutsche Liebe« »Juden und Freundschaft«, »Die Juden und der Luxus«. Man wird die Literatenkreise und die jüdische Geldaristokratie einmal vom Judentum aus sehen; bis jetzt sahen

36 *Gesammelte Briefe I*, S. 61.

wir sie (ich rede vom Allgemein-Bewußtsein, nicht von einzelnen Darstellern) immer mit deutschen Augen.«³⁷ Soweit sieht er »Festland des jüdischen Problems«, soweit läßt er sich vom Zionismus, zum zionistischen Wirken verpflichtet: auf die Anerkennung einer grundlegenden Zweifelhait. Anders als die meisten seiner Zeitgenossen versuchte Benjamin den Konflikt des Jüdisch- und zugleich Deutscheins nicht zugunsten des einen oder anderen aufzulösen, er suchte auch nicht, den Konflikt zu harmonisieren.

Während sowohl für Goldstein als auch für Strauß diese Zweifelhait nur als demütigende »Halbheit« gedacht werden kann und als Ausdruck für das unerträglich Zwitterdasein der jüdisch-deutschen Existenz, erfährt sie in Benjamins Deutung eine Umwertung. Die Zweifelhait wird paradigmatisch für eine Erfahrung, die der Moderne korrespondiert. Jüdisch und deutsch zu sein, heißt zweiseitig zu sein. Nun geht es in Benjamins Konzeption nicht darum, diese Zweiseitigkeit in eine neue Identität aufzulösen, sondern sie gleichmäßig in sich auszuprägen. Es handelt sich dabei um eine Zweifelhait, die nicht nur erfahren, sondern auch entdeckt sein will. Das heißt, ihre Anerkennung zieht eine bestimmte Weise der Erkenntnis nach sich, oder wie Benjamin es formuliert, einen doppelten Blick. Man muß mit doppelten Augen sehen, mit jüdischen und mit deutschen. Benjamin hat damit den dritten, einzig gangbaren Weg eingeschlagen, der aus der Paradoxie der Frage: »Bist du Deutscher oder Jude?« hinausführt: Er macht die Paradoxie selbst zum Ort und zum Gegenstand der Erkenntnis.

Wie aber verbindet er diese Zweifelhait nun mit dem Begriff des »Kultur-Zionismus«, von dem er in seinem zweiten Brief an Ludwig Strauß schreibt? Er intendiert damit keinen Rückgang auf die Religion. Explizit distanziert er sich von solchen Vorstellungen, wenn er in seinem ersten Brief an Strauß formuliert:

Im Künstlerischen fallen die Hypothesen, und gerade für die Judenfrage brauchen wir ein Gebiet, auf dem jüdischer Geist isoliert werden und sich in seiner Natur zeigen kann. Und daß jüdisches religiöses Leben, an das man außerdem denken möchte, dazu nicht taugt, ist klar.³⁸

Benjamin kannte dieses religiöse Leben nicht und hat sich, nach eigenen Äußerungen und dem Zeugnis von Scholem, nie wirklich dafür interessiert.

³⁷ *Gesammelte Briefe I*, S. 61f.

³⁸ *Gesammelte Briefe I*, S. 61.

Ich bin, wie ich Ihnen kaum zu sagen brauche, liberal erzogen worden. Mein entscheidendes geistiges Erlebnis hatte ich, bevor jemals das Judentum mir wichtig oder problematisch geworden war. Was ich von ihm kannte war wirklich nur der Antisemitismus und eine unbestimmte Pietät.³⁹

Diese Sätze haben bekenntenden Charakter. Sie leiten im Brief vom 10.10.1912 Benjamins dezidiertes Bekenntnis zur Jugendbewegung im Sinne von Gustav Wyneken ein, dem Gründer der Schulgemeinde in Wickersdorf⁴⁰, der Benjamin seit seinem 16. Lebensjahr als aktives Mitglied anhing.

Zwar sieht er: »Wo ich für den Wickersdorfer Gedanken warb, wo es sich um Menschen handelte, die nicht gönnerhaftes »Interesse« sondern tätige Begeisterung, ferner *Treue* dieser Idee hielten, waren es allermeist Juden.«⁴¹ Doch bleibt der irritierende Umstand bestehen, daß die Idee, das Programm der Wickersdorfer Schulgemeinde, der diese Juden die Treue halten, eben von Dr. Wyneken verfaßt wurde, einem Deutschen. Benjamin schließt daraus:

entweder diese Idee ist im Wesen jüdisch (und wenn zehn Mal ein Deutscher sie gefaßt hat!) oder ich und die andern Juden, wir sind keine wahren Juden mehr, wenn wir im Persönlichsten von etwas Nicht-Jüdischen ergriffen werden.⁴²

Ein Kulturzionist im benjaminschen Sinne hat sowenig zum Ziel die Konstituierung eines genuin jüdischen Volkes wie er auch nicht versuchen würde, sich mit den Deutschen zu versöhnen, um ihre Achtung zu werben, ihnen, wie Moritz Goldstein es sarkastisch zuspitzte, zu »zeigen, daß ihre Feindschaft unbegründet ist«, um damit nichts anderes zu beweisen, als daß »ihr Haß echt ist«⁴³. Darum geht es genauso wenig, wie darum, »endlich männlich genug« zu sein, »uns die Geliebte, statt ihr endlos kläglich nachzuschmachten, mit kräftigem Entschlusse aus dem Herzen zu reißen«. Der Sehnsucht nach dem Zustande von Männlichkeit im allgemeinen und männlicher Eindeutigkeit bzw. Identität im besonderen hält Benjamin mithilfe des »doppelten Blickes« vielmehr den Spiegel vor. Das Bild, das er zurück-

³⁹ *Gesammelte Briefe I*, S.69 f. Zum Verhältnis von Benjamins Elternhaus zum Judentum vgl. Momme Brodersen: *Spinne im eigenen Netz*, S. 53 ff.

⁴⁰ Er hatte Gustav Wyneken während seiner Zeit im Schullandheim Haubinda 1908 kennengelernt.

⁴¹ *Gesammelte Briefe I*, S.70.

⁴² *Gesammelte Briefe I*, S.71.

⁴³ Goldstein: *Deutsch-jüdischer Parnaß*, S. 287.

wirft, zeigt Goldsteins Zionismus als Verdoppelung des deutschen Philistertums. Als Reaktion auf den deutschen Nationalismus ist dieser Zionismus nichts als dessen Kehrseite und insofern eine Anpassung, daß die für Benjamin spezifische Chance des »Jüdischen« geopfert wurde.

Diese spezielle Chance aber besteht in der Erfahrung der Zweifelt, der Distanz, im Moment des Draußenseins – und dieses Moment allein ist es, das eine Assimilation und damit ein Verschwinden des Jüdischen im Sinne Benjamins verhindert.⁴⁴ Die Rettung vor der Assimilation, die Aufrechterhaltung einer Distanz ist als prägende Erfahrung in Benjamins Denken und seine Philosophie eingegangen. Kultur-Zionismus meint als erstes das Aufbewahren, das Erinnern und Fruchtbarmachen dieser Distanz, das Erinnern der Differenz und Kontingenz. Es ist im eminenten Sinn Kritik. In diesem Sinn schreibt Irving Wohlfarth:

Benjamin war seinerseits zeitlebens darauf aus, vorgegebene Alternativen zugunsten anderer, noch unbetretener, aber durchaus gangbarer Wege zu entkräften. »Methoden, so eine seiner berühmtesten Formeln, »ist Umweg«. Man könnte diese Methode eine Wiederaufnahme des ausgeschlossenen Dritten nennen und die Frage aufwerfen, ob sie nicht einer typisch – aber wiederum keineswegs ausschließlich – jüdischen Erfahrung des Ausgeschlossenseins entstammt.⁴⁵

Benjamin ist anlässlich der Klärung seines Verhältnisses zum Zionismus, der ihm als Verpflichtung gegenübergetreten ist, auf diese Erfahrung des Ausgeschlossenseins gestoßen. Vom Judentum waren ihm bis dahin, wie er an Strauß schrieb, nur eine unbestimmte Pietät und der Antisemitismus bekannt. Dieses Ausgeschlossensein ist ihm, der sich doch bereits für die Jugendbewegung und Wyneken entschieden hatte, als Erfahrung zugestoßen. Nicht als realer Ausschluß, sondern durch die Tatsache, daß der Zionismus ihm gegenüber als verpflichtend aufzutreten konnte, und zwar im Sinne einer Verpflichtung, der gegenüber er sich aufgrund seines Jüdischseins verhalten mußte.

44 Benjamin bekämpfte auch in den Kreisen der Jugendbewegung selbst deutschnationale Tendenzen, die bis 1915, als er den Bruch mit Wyneken vollzog, ständig zunahmen und immer häufiger in chauvinistische und antisemitische Ausfälle mündeten. Vgl. Wizisla, Erdmut: »Die Hochschule ist eben der Ort nicht, zu studieren.« Walter Benjamin in der freistudentischen Bewegung. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*, 36/1987, S. 616–623, insb. S. 618.

45 Wohlfarth, Irving: Geheime Beziehungen. Zur jüdisch-deutschen Spannung bei Walter Benjamin In: *studi germanici*, 1990, S. 253 f.

Im »Kultur-Zionismus« findet Benjamin zu einem Standpunkt, »der die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet.« Von diesem Standpunkt aus schreibt er Strauß: »Hier will ich stehen und wie ich glaube müssen auch Sie hier stehen.«⁴⁶ Die Organisation jüdischen Geisteslebens in deutscher Sprache – sie allein reicht aus, um die Gefahr der »Assimilation« und damit des Verschwindens des Jüdischen zu bannen.

Im Brief vom 10.10.1912 grenzt er den »Kultur-Zionismus« scharf gegen den »Palästinationismus« bzw. den »deutschen Zionismus« ab. Diesem wird er Halbheit vorwerfen, jenen wegen des ihm inhärenten Nationalismus⁴⁷ verwerfen. Im »Judenstaat« sieht er, wie er bereits am 11.9. an Strauß geschrieben hatte, eine Rechtfertigung höchstens für die osteuropäischen Juden, die vor Pogromen auf der Flucht waren und in Deutschland Zuflucht suchten. »Sie haben«, so Benjamin, »vielleicht so wenig sich zu überlegen, wohin sie geraten, wie ein Mensch, der aus einem brennenden Haus flüchtet.«⁴⁸ Bei ihnen geht es ums Überleben, und dafür ist ein eigener Staat allemal eine Rettung. Das ist er aber nicht für die »westeuropäische Judenheit«, für jene intellektuellen Juden, die keine Verbindung zur Tradition und Religion mehr haben und dennoch »Juden« geblieben, das heißt in bestimmter Weise unangepaßt (nicht assimiliert) sind.⁴⁹ Sie würden sich in Benjamins Augen um ihr Bestes bringen, um die Bindung an die »literarische Bewegung«, ein Begriff, der ihm noch zu eng gefaßt ist, aber doch das »Wesentlichste«⁵⁰ sagt. Bereits im September 1912 ist ihm die Loslösung des Jüdischen vom Nationalitätsgedanken so wichtig, daß er die »besten westeuropäischen Juden« nicht nur auf die »literarische Bewegung« verpflichtet und im vierten Brief vom Januar 1913 von ihnen kurzerhand als den »Literaten-Juden«⁵¹ sprechen wird, sondern sie definitiv auf den Internationalismus festlegt, von dem es keinen Weg zurück zum eigenen Staat und zur Vereinzelung eines »Volkes« gibt. Noch 1916 kritisiert er, wie Scholem

46 *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

47 *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

48 *Gesammelte Briefe* I, S. 62. Der erste Satz des *Baseler Programmes* des 1. Zionistenkongresses 1897 lautet: »Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Errichtung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina.«

49 »Westjüdische Zeit« hieß in der zeitgenössischen, zionistischen Diskussion die Epoche der »vollzogenen Assimilation« und meinte insbesondere die Entfremdung von der eigenen Tradition. »Westeuropäische Juden« bezog sich vor allem auf die intellektuellen Großstadtjuden.

50 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

51 *Gesammelte Briefe* I, S. 83.

berichtet, den Palästina-Zionismus verächtlich als »Ackerbau-Zionismus«, dem man drei Dingen abgewöhnen müsse: »Die Ackerbau-Einstellung, die Rassen-Ideologie und die Bubersche Blut- und Erlebnisargumentation.«⁵²

Im Konzept des Kultur-Zionismus reflektiert Benjamin eine Erfahrung, die ihm aufgrund seiner jüdischen Herkunft zugestoßen ist: die Erfahrung, sich ohne eigenes Zutun einem Fremdbild subsumiert zu sehen. Anstatt nun diesem Bild ein eigenes entgegenzustellen, entwirft er ein erkenntniskritisches Verfahren, das die Gewaltbarkeit dieser Praxis der Spekulation zu deuten und zu erkennen hilft. Dabei heißt »jüdisch«, an der Erfahrung der Zweiheit festzuhalten. Diese erfahrene Zweiheit geht in den Begriff des Dualismus ein, den Benjamin als das Wesentliche des für ihn gültigen Verständnisses des Jüdischen bezeichnet. Das »Jüdische« wird somit von inhaltlichen Definitionen entbunden und wird zum Synonym für die Zufälligkeit der Erfahrung. In einem weiteren Schritt bindet er dieses Verständnis des Jüdischen an das internationale Literatentum. Die besten westeuropäischen Juden, so schreibt er, seien für ihn die »Literaten-Juden«. So verknüpft er die Erfahrung der Kontingenz mit dem Internationalismus. Mit dem internationalen Literatentum verbindet sich für ihn der Begriff eines kulturellen Bewußtseins, das »uns verbietet, *ideell* den Begriff der Kultur jemals auf irgend einen Menschenteil zu beschränken.«⁵³ Benjamins Verwendungsweise des Begriffs »international« rekurriert somit auf die universale Idee der Menschheit. Indem er diese Idee an die Literaten bindet – die er als Synonym für Juden verstanden wissen will –, konfrontiert er die universale Idee der Menschheit mit der Zweiheit der Literaten und durch sie mit der Zufälligkeit der Erfahrung. Anders als für Achad Haam, für den der Begriff der Kultur den des Raums ersetzt und dadurch die Konstituierung eines jüdischen Volkskörpers mit Herz in Palästina erlaubt, ist für Benjamin der Begriff der Kultur verbunden mit dem universalen und internationalen Begriff der Menschheit. Im Konzept des Kultur-Zionismus integriert Benjamin die erfahrene Dualität in ein erkenntniskritisches Verfahren, das im Spannungsfeld von Kontingenzerfahrung und Universalismus steht. Damit ist das im ersten Kapitel beschriebene Paradox von »Erkenntnis der Erfahrung« und »Erfahrung« im Programm des »Kultur-Zionismus«, in dem Universalismus und Kontingenz aufeinandertreffen, vorformuliert.

⁵² Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 41.

⁵³ *Gesammelte Briefe I*, S. 77.

Bevor ich näher auf die damit zusammenhängenden Fragen und auf die Anknüpfung an Kant und Cohen eingehe, soll im folgenden untersucht werden, wie sich dieses Konzept des »Kultur-Zionismus« mit der Treue zu Wyneken verträgt.

2. Die »Wickersdorfer Idee« und die Jugendkulturbewegung

Mit dem Konzept des Kultur-Zionismus hat Benjamin einen Weg gefunden, Judentum und »Wickersdorf« zu verbinden. »Von Wickersdorf aus, nicht spekulativ, nicht schlechthin gefühlsmäßig, sondern aus äußerer und innerer Erfahrung habe ich mein Judentum gefunden«,⁵⁴ schreibt er an Strauß. Was aber bedeutet »Wickersdorf« für Benjamin? Was meint er, wenn er sich als »strengen und fanatischen Schüler von Wyneken« bezeichnet und gleichzeitig betont, Wyneken denke »den Gedanken der Schule neu mit der einzigen Voraussetzung, das Ziel der Schule sei, in unserer Zeit den jungen Menschen zum Mitglied der künftigen Gemeinschaft zu erziehen. Nicht daß dieser Satz, sondern daß *nur* dieser seine Schulphilosophie stützt, macht sie vollkommen«?⁵⁵

Besteht die Vollkommenheit Wynekens für Benjamin darin, daß dieser mit seiner Idee der Jugend denkerische Freiräume eröffnete? Wäre »Wickersdorf« weniger die Verpflichtung auf ein Programm als die Garantie der geistigen Freiheit? Vor allem aber, so erinnerte sich Kurt Tuchler an seine Gespräche mit Benjamin über Zionismus, habe dieser versucht, ihn davon zu überzeugen, *nicht* in eine Verbindung einzutreten, sondern *frei* zu bleiben. Der Verpflichtung durch den Zionismus zu genügen und dennoch »frei« zu sein – wäre diese Aussicht der Ertrag, der aus der Verbindung von Judentum und »Wickersdorf« im Kultur-Zionismus herauspringt?

Das scheint angesichts des Befremdens, mit dem die Benjamin-Literatur das Engagement und den missionarischen Eifer für die geistige Idee der Jugend gemeinhin quittiert, eine gewagte These. Die Gemeinschafts- und Gefolgschaftsideologie und die schwärmerische Führerpathetik, die in den dreißiger Jahren Übergangslos im Nationalsozialismus aufgehen sollten, machen die Berührungspunkte mehr als

⁵⁴ *Gesammelte Briefe I*, S. 71.

⁵⁵ *Gesammelte Briefe I*, S. 64.

verständlich.⁵⁶ Doch ein pauschale Verurteilung ist nicht hilfreich. Denn sie verhindert ein zeithistorisch angemessenes und der Komplexität der Vorgänge gerecht werdendes Verstehen. Als Negativbeispiel sei hier Adorno zitiert. Anstatt Benjamins Engagement in der Jugendbewegung zu erklären, entschuldigte er es mit dem Hinweis, dieser sei »nicht das Talent, das in der Stille sich bildet, aber das Genie, das, verzweifelt gegen den Strom schwimmend, zu sich selbst kam«⁵⁷. Im Gegenzug zu Adornos Geniekult möchte ich im folgenden zeigen, daß die Begegnung mit Wyneken dem Schüler die Erfahrung einer intellektuellen Freiheit ermöglichte, die in das Konzept des Kultur-Zionismus einging und Benjamin im gleichen Zug von Wynekens »Weltanschauung« weg- und zu Cohens Verbindung von Judentum und Aufklärung hinführte.

In der Zeit zwischen 1912 und 1914 war die Jugendbewegung alles andere als eine einheitliche Bewegung. Innerhalb ihrer verschiedenen Richtungen stellte der Kreis um Gustav Wyneken eine eigenständige Variante dar. Die Jugendkulturbewegung, wie sich dieser Kreis nannte, war weder national gesinnt, noch suchte sie das Heil in der Natur. Sie legte im Gegenteil großen Wert auf die Bedeutung der Kultur und des Geistes. Insbesondere jedoch war die Jugendkulturbewegung im Unterschied zur Freideutschen Jugend frei von antisemitischen Tendenzen und vaterländischer Gesinnung.

Die Wyneken-Anhängerinnen und -Anhänger setzten sich zu einem großen Teil aus Jugendlichen jüdischer Herkunft zusammen. In Wien, Freiburg und Berlin gehörten im Juni 1914 etwa 3000 Studenten und Studentinnen zur Jugendkulturbewegung. Die meisten schlossen

56 In einem Brief vom 16. 9. 1940 schrieb Wyneken an Hermann Göring: »Meine Proklamierung des Führertums, der Gemeinschaftserziehung, der Führung von Jugend durch Jugend, meine Definition der Erziehung als Schaffung einer neugearteten Generation – dies und so vieles andere, ausgesprochen vor nunmehr 30 Jahren, trennte mich scharf von der damals modernen pädagogischen Weltanschauung, trug mir dementsprechend unendliche Kämpfe ein und – warum soll ich es nicht aussprechen – klingt oft genug an die heute herrschenden Gedankengänge an.« (Zit. in: Kupffer, Heinrich: *Gustav Wyneken*. Stuttgart 1970, S. 147)

57 »Man wird«, so Adorno in seinem Portrait *Über Walter Benjamin*, »bei einem unwillkürlich, durchs erste Wort, das er schrieb, so unkonformistischen Denker wie Benjamin die Paradoxie nicht übersehen, daß er nicht zu den individualistischen Richtungen der damaligen Moderne, sondern zu kollektivistischen tendierte. ... Wo man den frühen Benjamin vermutet hätte, bei den jungen Literaten, dort war er nicht zu finden: er nahm seine Superiorität vorweg, ehe sie ganz sich realisierte. Statt dessen hing er einer Gruppe an, in die er kaum hineinpaßte.« (Adorno, Theodor W.: *Über Walter Benjamin*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1970, S. 97ff.)

sich, wie der Wiener Psychoanalytiker und ehemalige Aktivist Siegfried Bernfeld berichtet, nach dem Ersten Weltkrieg den Sozialdemokraten, Kommunisten oder jüdischen sozialistischen Gruppen an.⁵⁸ Tatsächlich hat keiner der erwachsenen Führer dieser Jugendbewegung es verstanden wie Wyneken, den Jugendlichen Selbständigkeit und Raum für eigenständige Aktionen zu gewähren – trotz seiner Gemeinschafts-, Führer- und Gefolgschaftsideologie. Gustav Wyneken war eine äußerst schillernde Figur und voller Widersprüche. Wieso gerade er mit seinem Geltungsbedürfnis und seiner am Christentum orientierten, mystischen Weltanschauungsreligion die jüdische Jugend um sich versammelte und zu einer beispielhaften Selbstorganisation und Selbständigkeit motivierte, ist erklärungsbedürftig. Bevor ich darauf näher eingehe, sollen jedoch die wichtigsten Foren der Jugendkulturbewegung – an denen Benjamin aktiv beteiligt war – kurz skizziert werden.

Die erste eigenständige, vom Wiener Studenten Siegfried Bernfeld ausgehende Gründung war das *Akademische Comité für Schubreform* (ACS). Das ACS setzte sich für die Schülermitbestimmung und Schüler selbstverwaltung ein, die »echte« Mitbestimmung und nicht nur die Beteiligung in untergeordneten Ämtern sein sollte. Es bildete sich im Herbst 1912 und stand bis zu seiner polizeilichen Auflösung im Frühjahr 1914 in engem Kontakt zu Wyneken. Dieser selbst war aber an der Arbeit der Organisation nicht beteiligt.

Ebenso verhielt es sich mit dem *Anfang*, der vom ACS getragenen Zeitschrift der Jugend, die bei Behörden, Geistlichkeit, Presse und Elternschaft allgemeines Aufsehen und Empörung erregte.⁵⁹ Sie war ganz in den Händen der jugendlichen Herausgeber und Autorinnen und Autoren. Erwachsenen war nur die Rubrik »Leserzuschriften« offen, und auch Wyneken, der auf Bitte von Siegfried Bernfeld und Georges Barbizon, den zwei Herausgebern, die Redaktion formal übernahm, hielt sich an diese Regel und mischte sich nicht in die Selbstverwaltung ein. Der *Anfang*, an dem sich Benjamin bis zum Frühjahr 1914 maßgeblich beteiligte, erschien im Berliner Verlag *Die Aktion*, der expressionistischen »Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst« von Franz Pfemfert – ein weiterer Grund für Ärger und Kritik auf Seiten

58 Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 76.

59 Vgl. Laermann, Klaus: Der Skandal um den Anfang. Ein Versuch jugendlicher Gegenöffentlichkeit im Kaiserreich. In: *Mit uns zieht die neue Zeit. Der Mythos Jugend*. Hg. v. Koebner, Thomas u.a. Frankfurt a.M. 1985, S. 360–381.

nationalistischer Kreise. So heißt es etwa in der *Täglichen Rundschau* vom 9. Oktober 1913:

Der »Anfang« aber erscheint im Verlag der »Aktion«, und das ist tief bedeutsam, »denn gleich er behauptet, nur durch die Druckmaschine mit ihm verwandt zu sein. Trotzdem spürt man bei seinen Haupthähnen mit dem Federhalter, daß sie das Krähen auf dem Misthaufen der Aktionsstilisten gelernt haben.⁶⁰

Die 1911 gegründete *Aktion* war Organ und Produkt der Bewegung des Expressionismus. Georg Heym, Jakob van Hoddis und Ernst Blau veröffentlichten in den ersten Hefen ihre Gedichte. Salomon Friedländer (Mynona), Scheerbart, Else Lasker-Schüler, Johannes R. Becher, Max Brod, Alfred Wolfenstein, Alfred Lichtenstein und viele andere schlossen sich an. Zu den Mitarbeiterinnen gehörten auch Vertreterinnen der Frauenbewegung wie Helene Stöckel und Grete Meisel-Hefß. Die Jugendkulturbewegung kannte keine Literaten- und Intellektuellenfeindlichkeit. Sie wurde vielmehr von der Freideutschen Jugend selbst als intellektualistisch beschimpft.

Die dritte im Wyneken-Kreis gepflegte Institution der Selbstverwaltung stellten die sogenannten *Sprechsäle* dar. Sie dienten der Versammlung und offenen Aussprache über alle anstehenden und die Jugend interessierenden Probleme. Die Sprechsäle lieferten außerdem den Rahmen, in dem die Jugendlichen ihre Machtkämpfe und Differenzen ausfochten und so weit wie möglich klärten. Der Versammlungsraum des Sprechsaals in Berlin befand sich im Bezirk Tiergarten, im sogenannten »Heim«. In ihm spielten sich im Winter 1913/14 die Richtungskämpfe um den *Anfang* ab, an dem Benjamin als Vorsitzender der Berliner freien Studentenschaft eine zentrale und höchst eigenwillige Rolle spielte.⁶¹ Die Erinnerung in der *Berliner Chronik* vermittelt lebhaft, wie man sich die Umstände vorzustellen hat:

Die Gegend, von der ich hier spreche, ist das Tiergartenviertel. Dort war in einem hinteren Flügel von einem der Häuser die der Stadtbahnüberführung zunächst stehen, das »Heim«. Das war eine kleine Wohnung, die ich in Gemeinschaft mit dem Studenten Ernst Joel gemietet hatte. Wie wir uns dazu vereinigt hatten, kann ich nicht mehr erinnern; ganz einfach wird es schwerlich gewesen sein, denn die Studentengruppe »für soziale Arbeit«, die von Joel geleitet wurde, war während des Semesters, in dem ich den Vorsitz der berliner freien Studentenschaft inne hatte, ein Hauptziel meiner Angriffe und eben als Führer dieser »Sozialen Gruppe« hatte Joel den Mietvertrag unterzeichnet, während mein Beitrag die Rechte des »Sprechsaals«

60 Vgl. Wizisla: »Die Hochschule ist eben der Ort nicht, zu studieren«, S. 618.

61 Vgl. Kap. II.5.b, S. 199 ff.

auf das Heim sicherstellte. Die Aufteilung der Räume zwischen den beiden Gruppen – mag sie von räumlichem oder von zeitlichem Charakter gewesen sein – war sehr scharf und in jedem Falle spielte damals für mich nur die Gruppe des Sprechsaals eine Rolle.⁶²

Doch nicht nur die sozialistische und kulturbewegte Jugend traf in jenen Jahren heftig aufeinander. Scholem erinnert sich, Benjamin lange vor ihrer Bekanntschaft anlässlich eines Treffens in einem Sprechsaal gesehen zu haben, in dem die zionistische Jugend sich mit den Wyneken-Anhängern aussprach. Sein Bericht belegt aufs Neue, wie drängend sich die Frage nach dem Jüdischsein und dessen Konsequenzen stellte. Er zeigt zugleich, wie fremd Scholem Benjamins Konzept des Kultur-Zionismus gewesen sein muß und wie tief die intellektuellen Differenzen der beiden trotz aller Verwandtschaft von Beginn an waren:

Bevor ich Benjamin persönlich kennenlernte, sah ich ihn im Herbst 1913, als in einem Saal über dem Café Tiergarten in Berlin eine Zusammenkunft zwischen der zionistischen Jugendgruppe, der ich angehörte und die unter dem Namen »Jung-Juda« Propaganda unter den Schülern der oberen Klassen der Gymnasien und verwandter Anstalten in Berlin trieb, und der in den selben Kreisen wirksamen »Jugendbewegung«, des unter dem Einfluß Gustav Wynekens stehenden »Sprechsaals der Jugend«, stattfand. Diese Sprechsäle bestanden nämlich, was in der später veröffentlichten Literatur, soweit sie mir bekannt ist, stets geflissentlich verschwiegen wird, zum größten Teil ebenfalls aus Juden, freilich aus solchen, die von eben dieser Tatsache wenig oder gar keinen Gebrauch machten. Es waren etwa achtzig Menschen versammelt, die sich über ihr Verhältnis zum jüdischen und deutschen Erbe aussprechen wollten. Von beiden Seiten sprachen je zwei oder drei Redner. Der Hauptsprecher der Wyneken-Leute war Walter Benjamin, von dem das Gerücht ging, er sei ihr begabtester Kopf. Er hielt eine sehr gewundene, den Zionismus nicht von vornherein ablehnende, aber irgendwie beiseite schiebende Rede, deren Tenor und Einzelheiten ich vergessen habe.⁶³

Wenn Scholem die Wyneken-Anhänger als Juden bezeichnet, die »von eben dieser Tatsache wenig oder keinen Gebrauch machten«, so ist das noch nach so vielen Jahren ganz aus der Perspektive des Zionisten gesehen und auf diese beschränkt. Scholem übersieht, daß die Söhne und Töchter aus dem jüdischen Bürgertum in der Jugendkulturbewegung einen Ort gefunden hatten, um sich jenseits des Zionismus über ihr

62 GS VI, S. 476.

63 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 10.

Judentum zu verständigen. 1914 waren in Wien von 500 Mitgliedern des ACS 450 Juden. Heinrich Kupffer weist darauf hin, daß die Dominanz der Juden und das revolutionäre Ziel des ACS in einem Zusammenhang gesehen werden müssen:

Da Bernfeld (unter dessen Leitung das ACS stand) die Judenfrage als »Verschleierung der Klassenfrage« verstand, war die Aktivität des ACS geradezu auch eine Art Emanzipationskampf der jüdischen Jugend. Dies erklärt, warum das ACS zu der allgemeinen Jugendbewegung wenig Kontakt hatte, sondern eher eine parallellaufende und in gewissem Sinne auch eine konkurrierende Unternehmung darstellte. Die Freideutsche Jugend lehnte eine Beteiligung von Juden mehr oder weniger deutlich ab, so daß Juden aus vielen Jugendgruppen ausgeschlossen blieben.⁶⁴

Zu diesem Emanzipationskampf hat Wyneken freilich nichts beigesteuert. Sein Verdienst erschöpft sich darin, daß er ihn zugelassen hat. Das wäre freilich mehr gewesen, als die meisten Erzieher vermochten.⁶⁵ Doch in diesem Falle beruht die Toleranz nicht auf einer bewußten Entscheidung, sondern auf einer spezifischen Indifferenz gegenüber dem Judentum. Und der Grund, daß sich die jüdische Jugend in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg in so innovativer Weise um Wyneken versammelte, liegt in nichts anderem als dieser nicht einmal bewußten Gleichgültigkeit.

Die »Judenfrage« war für Wyneken, der aus evangelischem Hause stammte und als ausgesprochener Kirchengegner schon in jungen Jahren aus der Kirche ausgetreten war, einfach keine Frage. Er war weder antisemitisch noch prosemistisch, er war nicht betroffen. Der Sohn eines Pfarrers, der die Kirche sein Leben lang in einem emotional engagierten Haß bekämpfte, der sich selbst als Religionsstifter und neuen Christus⁶⁶ imaginierte, war ganz besetzt vom Antichristentum und dem »Problem« der Kirche. Das Judentum war für ihn nur eine der Konfessionen, die er als geschichtlich überholt betrachtete. Diese negative Fixierung auf das Christentum und nicht eine politische oder ethische Entscheidung war der Grund für Wynekens Toleranz gegenüber der jüdischen Herkunft seiner Schüler und Schülerinnen. Sie bewahrte ihn

64 Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 76.

65 Die erzieherischen Verdienste Wynekens bestätigen nicht nur seine ehemaligen Schüler. Sie werden auch in der mit seiner Ideologie und seinem Begriff der Jugend kritisch verfahrenen geschichtspädagogischen Literatur gewürdigt. Vgl. Geissler, Erich: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*. Berlin 1963, S. 67. Des weiteren: Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 56.

66 Vgl. Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 168 ff.

vor religiösem Antisemitismus. Vor dem rassistischen Antisemitismus feite Wyneken der Glaube an die *Objektivität* und *Universalität* des Menschheitsgeistes. Schon als Lehrer in den Landschulheimen Ilseburg und Haubinda band Wyneken seinen »Gemeinschaftsgedanken« an den »Dienst am Geist« und nicht an ein verbindendes National- oder Volksgefühl. Da er diesen als übernational, nicht auf ein Volk oder eine Rasse einzuschränkende betrachtete, teilte er auch den Chauvinismus und Rassismus der Wilhelminischen Gesellschaft nicht.⁶⁷ Wynekens Ideal der Gemeinschaft orientierte sich an den Klöstern des Mittelalters. Wie der Dienst an Gott die heilige Gemeinschaft der Mönche sollte der Dienst am »objektiven Geist« die heilige Gemeinschaft der Jugend begründen und das Führer-Gefolgschaftsmodell mit höheren Weihen versehen: »Wie dem Katholizismus die Kirche der nie verstummende Mund der Gottheit ist,« heißt es in einem frühen programmatischen Aufsatz, »so soll die Schule das Organ des Menschengeistes sein, durch das es einen jeweiligen Gehalt ausspricht; durch die objektive Institution der Schule verhindert die Menschheit, daß die Arbeit des Geistes verloren gehe, daß die Menschheit von einem erreichten Niveau wieder herabsinke; in der Schule weiht sie dem Geiste sich selbst, ihre junge Generation, mit dem Wunsche, daß er sich ihrer bemächtigen, durch sie unsterblich fortleben und vorwärtsgebracht werde.«⁶⁸

Die Indifferenz Wynekens gegenüber dem Judentum resultierte aus der Verbindung der negativen Fixierung an seine christliche Herkunft mit der Säkularisierung des heiligen Geistes im objektiven, universal gedachten Menschheitsgeist. Bezeichnend für diese Gleichgültigkeit ist, daß Wyneken das Judentum in seinem Kreis genau so lange tolerierte, als es nicht in sein Blickfeld trat und nicht mit seinen eigenen Interessen kollidierte. So kritisierte er Bernfeld erst, als dieser im Frühjahr 1918 *Jerubbaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend* herausgab. Die Spezifizierung der jüdischen Jugend stellte für Wyneken Semitismus und eine Verengung des Horizontes dar.⁶⁹ Dazu paßt außerdem, daß Wyneken, um sich in den dreißiger Jahren mit den nationalsozialistischen Machthabern auf guten Fuß zu stellen, auch vor antisemitischen Äußerungen nicht zurückschreckte – ohne daß er deswegen freilich zu einem überzeugten Antisemiten geworden wäre.⁷⁰ Für Wyneken war das jüdische Problem eine vollkommen äußerliche Angelegenheit.

67 Vgl. Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 38.

68 Gustav Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, Jena 1913, S. 62.

69 Vgl. Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 80.

70 Vgl. Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 147 ff.

Was bedeutet das für Benjamins Verhältnis zu seinem ehemaligen Lehrer? Wyneken war eine charismatische Figur. Er betrachtete sich selbst als geeigneten Führer der Jugend und forderte von dieser Jugend den »Dienst am objektiven Geist«. Der »objektive Geist« und Wynekens weltliche, am Christentum orientierte mystische Weltanschauung scheint jedoch kaum mit Benjamins »Kultur-Zionismus«, der »die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet«⁷¹, vereinbar. So steht bereits Benjamins Bekenntnis zu einer »streng dualistischen Lebensauffassung«⁷² in Widerspruch zu Wynekens religiösem Monismus und zu seiner weltgeschichtlichen Theogonie.⁷³

Sollte sich der Spielraum, der Wynekens Indifferenz gegenüber dem Judentum im politischen Bereich eröffnete, bis in diesen Bereich philosophischer Bezüge erstrecken?

Gustav Wyneken wurde 1875 als Sohn eines protestantischen Pfarrers in Stade geboren. Seine Schulzeit verbrachte er in der Klosterschule Ilfeld. Die für ihn leidvollen Erfahrungen dieser Zeit wurden nach eigenen Aussagen ausschlaggebend für sein Engagement für eine andere, ideale Schule. Er studierte Nationalökonomie, Theologie, Germanistik und Philologie. 1900 bewarb er sich bei Hermann Lietz um eine Lehrerstelle in dessen 1898 gegründetem Landerziehungsheim in Ilsenburg.

Gemäß dem Vorbild der englischen Schule in Abbotsholme war dieses erste Landerziehungsheim in Deutschland einem streng antistädtischen Naturkult, dem Gedanken der Gemeinschaft und dem pädagogischen Glauben an die Nützlichkeit der handwerklichen Arbeit und eines spartanischen Lebensstils verpflichtet. Trotz der konservativen und nationalen Haltung ihres Gründers galten die Landerziehungsheime zu jener Zeit jedoch als richtungsweisend und vorbildlich. So schreibt die *Neue Zeit*, das Organ der Sozialdemokraten:

Es ist unverkennbar, daß in dem Lietzchen Landerziehungsheim manches von dem verwirklicht ist – wenn auch erst in keimartigen Anfängen –, was dem Erziehungsideal der sozialistischen Zukunft entspricht.⁷⁴

Zwischen Wyneken und Lietz traten bald Spannungen auf. Wyneken kritisierte Lietz' autoritären Führungsstil und hatte außerdem weitergehende Vorstellungen an eine Schule, die das Landerziehungsheim

71 *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

72 *Gesammelte Briefe* I, S. 71.

73 Vgl. Geißler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 35.

74 *Die Neue Zeit*. 29/1902-1903, S. 78.

nicht erfüllte. Als die Behörden Wyneken wegen seines Kirchenaustritts die Lehrbefugnis entziehen wollten, holte Lietz ihn 1903 nach Haubinda, dem zweiten lietzschen Landerziehungsheim. Dort kam es im Zusammenhang des »Haubindaner Judenstreits« zum offenen Konflikt. Anlaß war ein Artikel von Theodor Lessing, der zu jener Zeit Mitglied des Lehrerkollegiums war. Er hatte eine größere Betonung der intellektuellen Beschäftigung gefordert und vor der Überbewertung der praktischen Arbeit gewarnt. Lietz empfand das als Angriff der jüdischen Studenten unter Lessings Führung, deren »städtischer Intellektualismus« ihm suspekt war. Er reagierte mit der Kündigung von Lessing und einem Passus in den Statuten, nach dem jüdische Schüler nur noch unter besonderen Bedingungen in die Schule aufgenommen werden sollten. Wyneken und sein Kollege, der Musiker August Halm, protestierten und erreichten schließlich, daß die Kündigung aufgehoben und der Passus gestrichen wurde.⁷⁵

Das Mißtrauen von Lietz gegenüber Wynekens »intellektualistischen Tendenzen« wuchs. Trotzdem übergab er dem erfolgreichen Erzieher zusammen mit einem anderen Lehrer die Leitung von Haubinda, als er ein drittes Heim gründete. Wyneken nutzte die Gelegenheit, um die Schule nach seinen Vorstellungen zu verändern. Zum Ärger von Lietz führte er ausländische Literatur, wie die moderne russische Literatur, in den Unterrichtsplan ein. Auch Wyneken und Halm hatten das Vertrauen in Lietz verloren und schmiedeten seit 1904 Pläne für eine neue, ihren Vorstellungen entsprechende Schule, die sie 1907 mit der Gründung der Freien Schulgemeinde Wickersdorf realisieren sollten. Es sollte eine Schule sein, in der die Gemeinschaft im gemeinsamen Dienst am Geist gründete, die der Idee der Jugend gerecht werden sollte.

In dieser Aufbruchphase voller Pläne und höchster Anforderungen an die intellektuelle Auffassungsgabe der Schüler kam Benjamin, dreizehnjährig, traumatisiert von der preußischen Disziplin, den Prügelstrafen und der autoritären Ordnung der Staatsschule, nach Haubinda. »Und wenn«, so der Vierzigjährige in der »Berliner Chronik«, »ich die altertümlicheren Formen der Schulzucht – Prügel, Platzwechsel oder Arrest – nur in den untern Klassen kennen lernte, so hat sich doch der Schrecken und der Bann, den sie in diesen Jahren um mich legten, nie gehoben.«⁷⁶ Dies alles existierte in Haubinda nicht. Hier herrschte ein

75 Vgl. Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 11.

76 GS VI, S. 508.

kameradschaftliches Klima. Gefördert wurde intellektuelles Interesse, gepflegt wurde die gemeinsame Lektüre. Gefragt war nicht autoritätsgläubige Unterordnung, sondern Selbstdenken. Anspruchsvollste Literatur wurde den Schülern zugemutet, nichts wurde ihnen vorenthalten, für nichts waren sie zu jung oder zu dumm. Die Idee der Jugend, die Wyneken in jener Zeit entwickelte, setzte die Schüler in ein ganz neues Licht. Von nicht ernstzunehmenden Noch-nicht-Erwachsenen waren sie plötzlich zu den Hoffnungsträgern einer neuen Zukunft geworden. Durch die zweifache Teilhabe an der Idee der Jugend, das Jungsein zum einen und den Dienst am jugendlichen Geist zum anderen, erfuhren die Jungen eine nie gekannte Achtung. Sie wurden ernst genommen und konnten sich selbst ernstnehmen. Der Schüler Benjamin blühte auf. Der Eindruck dieses Wechsels beeinflusste ihn nachhaltig. Es war der Wechsel von äußerem Zwang und Fremdbestimmung zu gegenseitiger Anerkennung und Mitbestimmung.

Als es 1906 zum Bruch Wynekens mit Lietz und im gleichen Jahre zur Gründung der *Freien Schulgemeinde Wickersdorf* kam, war Benjamin bereits wieder in Berlin. Der Kontakt zu Wyneken brach jedoch nicht ab. Als Gymnasiast der Kaiser-Friedrich-Schule setzte Benjamin die Lektüre von Hauptmann, Hebbel, Strindberg, Ibsen, Wedekind und Shakespeare in einem Schülerlesezirkel fort, in dem er sich regelmäßig mit Herbert Belmore, Franz Sachs u.a. traf – zeitgenössische Literatur wurde in der Staatsschule nicht zur Kenntnis genommen. 1910 veröffentlichte er seine ersten Gedichte in der ersten Ausgabe des *Anfang*, der damals noch eine Schülerzeitschrift und vom Berliner Gymnasiasten George Barbizon unter dem Eindruck seiner Erfahrungen in der Freien Schulgemeinde Wickersdorf initiiert worden war. Neben den Gedichten wurden im *Anfang* die zwei Aufsätze »Das Dornröschen« und »Die freie Schulgemeinde« und das Prosastück »Die drei Religionsucher« von Benjamin gedruckt.⁷⁷

Der Umgang mit Wyneken intensivierte sich, als dieser im Frühjahr 1910 die Schule in Wickersdorf wegen verschiedener Querelen⁷⁸ verlassen mußte und von da an als Vorsitzender des *Bundes für Freie Schulgemeinden* die Aufgabe übernahm, den Gedanken der Wickersdorfer Erziehung in der Öffentlichkeit bekannt zu machen. Wyneken suchte und fand Kontakt zu verschiedenen Gruppen der Jugendbewegung, hielt Vorträge, in denen er für die »Wickersdorfer Idee« warb,

⁷⁷ Vgl. GS II,3, S. 831 ff. u. S. 892-894.

⁷⁸ Vgl. dazu Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 59 ff.

verfaßte und veröffentlichte Programmschriften und nahm an pädagogischen Kongressen teil. Er wurde schnell zu einer bekannten und umstrittenen Figur. So kam es in Zeitschriften und Tageszeitungen bald zu einer lebhaften Debatte um die Freie Schulgemeinde und die von Wyneken getragene »Jugendkultur«. Besonders aktiv wurden Wynekens Ideen an der Universität in Freiburg vertreten, wo der Student Christian Pappmeyer in seinem Sinne wirkte. Mit ihm zusammen organisierte Benjamin in seinem ersten Semester im Sommer 1912 in Freiburg eine Vortragsreihe, zu der unter anderen auch Wyneken eingeladen war und über »Schule und Jugendkultur« sprach.

Die Schule bildete in Wynekens »Weltanschauung« den Kulminationspunkt, in dem die Idee der Jugend, des »objektiven Geistes« und der Kultur zusammenflossen:

Dies also ist die Idee der Schule der Zukunft, die Idee, die allein das Bestehen der Schule rechtfertigt gegenüber allen Angriffen des Individualismus: sie ist die Institution, die das Einzelbewußtsein teilneben läßt am Gesamtbewußtsein der Menschheit.⁷⁹

Dieses Gesamtbewußtsein faßt Wyneken als »objektive Idee, nämlich der Wahrheit, wenn wir unter Wahrheit verstehen das Bewußtsein von der jeweils erreichten Stufe des vorwärtsstrebenden oder sich begreifenden Menschengestes.«⁸⁰ Im Prozeß des »objektiven« oder Menschengestes nimmt die »Jugend« einen hervorragenden Platz ein. Denn sie verkörpert nicht nur die Zukunft des vorwärtsstrebenden Geistes, sondern muß, um diese Zukunft realisieren zu können, in den Dienst des Geistes eingeführt werden. Daraus leitet sich die Aufgabe des Erziehers als Führer ab: Er muß die Jugend zum Dienst am Geist führen. Da für Wyneken die Menschwerdung des Einzelnen erst durch die Verschmelzung mit dem »objektiven« Geist statthat, wird die Erziehung zu einem heilsgeschichtlichen Akt, die Schule zu einer »neuen Kirche« und er selbst zu einem Religionsstifter, zu einem heilsgeschichtlichen Vermittler nach dem Vorbild von Jesus.⁸¹

Wyneken selbst nennt Hegel als einen seiner Vorläufer:

Der erste Denker aber, der den Geist selbst erblickt hat, ist Hegel. Er erkannte in der Menschheit den Selbsterkennungsprozeß der Natur; er sah den Geist in seinem Werden und Wachsen sich mehr und mehr seiner Idee nähern; er zum ersten Male genoß das religiöse Glück des Denkers, mit Bewußtsein ein Teil, ein Organ des Geistes

⁷⁹ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 64.

⁸⁰ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 61 f.

⁸¹ Vgl. Kupffer: *Gustav Wyneken*, S. 168 ff.

zu sein, des Geistes, aus dem jede Seele lebt, der die Menschheit ermöglicht hat und der im Genius seine eigne Sprache redet.

Dieser religiös verstandene Evolutionspantheismus hat freilich mit Hegel weniger zu tun als mit dem zu Wynekens Zeit verbreiteten Monismus. Erich E. Geissler hat darauf hingewiesen, wieviel Wyneken von Arthur Drews und insbesondere von Eduard von Hartmanns »concretem Monismus« übernommen hat.⁸² Hätte Wyneken diese religiös-monistische Weltanschauung als Systematiker vertreten, wäre es unverständlich, wie er damit geistige Freiräume hätte eröffnen sollen. Doch er war nicht nur ein typisch eklektizistischer und assoziativer Denker,⁸³ sondern als Erzieher auch keineswegs so konsequent, wie es seine Weltanschauung suggerierte. Ihm ging es mehr um Ausblicke als um Einblicke. Revolutionäres Pathos und das Gefühl für die Geistigkeit interessierten ihn mehr als Konsistenz und Systematik. Er nahm es mit anderen Worten nicht so genau mit der Theorie. Daraus ergab sich eine Gleichgültigkeit im Bereich der »Weltanschauung«, die, wie die Indifferenz gegenüber dem Judentum, als intellektueller Freiraum wahrnehmbar war. So konnte Benjamin als offizieller und selbsterklärter Schüler von Wyneken im Zug seiner Auseinandersetzung mit dem Zionismus einen eigenen Weg einschlagen, ohne mit Wyneken brechen zu müssen.

Anzeichen einer Differenz, ja sogar eines geistigen Überlegenheitsgefühls gegenüber Wyneken gibt es verschiedentlich in den Briefen. Im März 1914 drohte Benjamin in einem Brief an Siegfried Bernfeld mit einer deutlichen Distanzierung von Wyneken, aus dem ACS auszutreten, falls dieser die Gründung eines arischen Sprechsaals in Wien absegnen sollte:

Aber ganz unmöglich ist es sich mit ihnen »aus politischen Gründen« auf *einen Boden*, den Boden der Rassentheorie zu stellen, der uns gelinde gesagt problematisch ist. Nur ist unbegreiflich, wie man darauf verfallen konnte, diesen Sprechsaal offiziell vom ACS aus zu gründen, diese Gründung im »Anfang« kund zu tun. Nochmals: Die Idee der Jugendkultur wurde in diesem Augenblick verlassen und wird es, solange das ACS diesen Sprechsaal deckt. Unter diesen Umständen, das heißt solange das ACS jenen arischen Sprechsaal deckt (Dr. Wynekens Witz »es imponiere ihm, daß ein Jude ihn gegründet habe« imponiert *mir* nicht) trete ich aus dem ACS aus und werde es – so ungern ich das gerade Ihnen persönlich sage – nicht als geeignete Waffe im Kampfe um Jugend anerkennen.

82 Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 35.

83 Vgl. Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 32.

Und selbstbewußt fügt er den Satz hinzu: »Ich denke viele meiner Freunde werden sich mir anschließen.«⁸⁴

Aus dieser Stelle geht hervor, daß für Benjamin die Jugendkultur unmittelbar mit der Erfahrung des Jüdischseins, mit jenem doppelten Blick in den Strauß-Briefen verbunden ist. Ohne sich dem Zionismus anzuschließen und ohne den jüdischen Geist zu beschwören, hielt Benjamin der Erfahrung der Zweiheit – für ihn die jüdische Erfahrung per se – und dem aus dieser Zweiheit resultierenden doppelten Blick und damit seinem Judentum die Treue. Diese Treue war, wie die zitierte Äußerung zeigt, stärker als die Treue zum Lehrer. Sie gründet in der Erfahrung, die die Auseinandersetzung mit dem Zionismus prägte und begleitete: daß dieser von außen, das heißt nicht frei gewählt, zwingend und doch von keiner Autorität verordnet, allein wegen Benjamins jüdischer Herkunft, einem Zufall, als intellektuelle Verpflichtung ihm gegenübergetreten war. Den Bezug seiner Stellungnahme gegen Wyneken und gegen den ACS zu seiner Beschäftigung mit dem Zionismus stellt er selbst her. Eineinhalb Jahre habe er sich, so schreibt er am 20.3.1914, sechs Tage später, an Bernfeld, »in mehr oder weniger geringen Abschnitten mit dem Zionismus wieder und wieder aus einander gesetzt.«⁸⁵

Die Idee der Jugend war für Benjamin weder mit Wynekens monistischer Weltanschauung noch mit dessen Begeisterung für den vaterländischen Krieg vereinbar. Sie war gebunden an den »doppelten Blick«, an die Erfahrung der Zweiheit, des Jüdisch- und zugleich Deutscheins und damit Teil des Konzepts des Kultur-Zionismus, in das diese Erfahrung eingeflossen ist. Wyneken teilte weder die Erfahrung des Jüdischseins noch den doppelten Blick. Aber er teilte jene Achtung der Intellektualität, die der Schüler und Student als geistigen Freiraum erfuhr. Als Idee eröffnete die Idee der Jugend jene geistige Unabhängigkeit und Freiheit, die sich nur der eigenen Einsicht und Erfahrung oder, anders gesagt, der eigenen Wahrhaftigkeit verpflichtet weiß. Konsequent band sich Benjamin an die Idee und hielt dieser Idee auch gegen Wyneken die Treue.

Aus dieser Perspektive erscheint der Bruch mit Wyneken nach seinem öffentlichen Vortrag »Der Krieg und die Jugend«⁸⁶, in dem er die Jugend zum Kriegsdienst aufrief, nicht abrupt, sondern konsequent und folgerichtig. Wie sehr auch noch bei der Verurteilung des Krieges

84 *Gesammelte Briefe* I, S. 195.

85 *Gesammelte Briefe* I, S. 196.

86 Gehalten am 25.11.1914 vor der Münchner Freien Studentenschaft. Vgl. Wyneken: *Der Krieg und die Jugend*. München 1915.

das Jüdischsein Benjamins ausschlaggebend war, erweist die Erinnerung des zwei Jahre älteren Immanuel Birnbaum an ein längeres Gespräch, das er im Herbst 1914 mit Benjamin in München geführt hatte:

Ich sagte ihm, daß ich mich gerade kriegsfreiwillig gemeldet hatte, worauf er kühl erwiderte, dieser Krieg interessiere ihn nicht: »Ja, wenn es ein jüdischer Krieg wäre!«⁸⁷

Die letzten Sätze des Abschiedsbriefs, den Benjamin am 9. 3. 1915 an Wyneken schrieb, lauten:

Die Jugend aber gehört nur den Schauenden, die sie lieben und in ihr die *Idee* über alles. Sie ist Ihren irrenden Händen entfallen und wird weiter namenlos leiden. Mit ihr zu leben ist das Vermächtnis, das ich Ihnen entwinde.⁸⁸

So pathetisch die Formulierung klingen mag, sie belegt doch eindrücklich, wie wenig Benjamin gewillt war, seine geistige Unabhängigkeit einzuschränken und wie sehr er auf der Definitionsmacht über die Idee der Jugend bestand.

Von Wynekens »Theorie« distanziert sich Benjamin freilich bereits in einem Brief an Ernst Schoen vom 23. Mai 1914:

Ich möchte Sie bitten, »Schule und Jugendkultur« zu lesen oder noch einmal zu lesen, falls Sie es schon taten. Und bedenken Sie bitte: ob nicht in dem »objektiven Geist« sich anderes noch verbirgt, als eine Schiefheit der Begründung. Ich wenigstens, und Freunde mit mir, kommen immer stärker von jenem Bilde der Erziehung das Wyneken dort gibt. Mir wird klar: er war – und ist vielleicht noch – ein großer Erzieher und in unser Zeit ein sehr großer. Seine Theorie aber bleibt weit hinter seiner Schauung zurück.⁸⁹

Die Differenz, die hier zum Ausdruck kommt, reicht zurück bis zum Herbst 1912 und kündigt sich in Benjamins Abkehr von Hegel und seiner Hinwendung zu Kant an. Dieser Wechsel ist, wie ich darlegen werde, gleichbedeutend mit der Verwerfung des Monismus und dem Bekenntnis zum Dualismus. In der Verbindung mit Dualismus und Judentum aber verbirgt sich in der Bezugnahme auf Kant im zeitgeschichtlichen Kontext die Referenz auf Hermann Cohen.

87 Briefliche Mitteilung von Immanuel Birnbaum, 18.6.1981. Zit. in: Götz von Olenhusen, Irmtraud u. Albrecht: Walter Benjamin, Gustav Wyneken und die Freistudenten vor dem Ersten Weltkrieg. In: *Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung*, 13/1981, S. 118.

88 *Gesammelte Briefe* I, S. 264.

89 *Gesammelte Briefe* I, S. 231.

3. »Hoffentlich neukantisch«

Im ersten Brief vom 11.9.1912 an Ludwig Strauß beschreibt Benjamin die Erfahrung des Jüdischseins als Erfahrung der Zweifelt und zieht daraus die Konsequenz des doppelten Blickes. Im zweiten Brief vom 10.10. sieht er das Jüdische in einer »streng dualistischen Weltanschauung« gegeben. Im dritten Brief vom 21.11. setzt er jüdisch mit moralisch gleich:

Das Moralische versteht sich immer von selbst, sagt Vischer. Gut! Das Jüdische versteht sich von selbst, so muß ich sagen.⁹⁰

Und im vierten Brief vom 7.-9.1.1913, in dem er behauptet, beim »Letzten, Wesentlichen« angekommen zu sein, beschreibt er schließlich dieses »Moralische« anhand der Dualität von Ethik und Logik. Wieder ist das Ziel, sich vom politischen Zionismus abzugrenzen. Diesmal unternimmt er es über die Unterscheidung von »Geist« und »Politik«, die er unter Bezugnahme auf Hermann Cohens System philosophisch einzubetten sucht:⁹¹

Das Geistige ist eine Sphäre der Verständigung, das ganz ernste Bekämpfen und die unbedingte Treue kommen in der politischen Tat nur zum Austrag. Sowenig die Logik der Erkenntnis den Begriff des Kampfes oder der Treue kennt, sowenig kennt die Logik des Willens (das heißt Ethik) den Begriff der Verständigung oder Erkenntnis.⁹²

Der politisch verstandene Zionismus, der sich auf den »Nationalismus als letzten Wert« beziehe, so seine Schlußfolgerung, ignoriere sowohl die Unterscheidung von Geist und Politik als auch jene von Ethik und Logik und sei für ihn nicht der Ort, an dem er stehen könne.

90 *Gesammelte Briefe* I, S. 75.

91 Hermann Cohen hatte im Wintersemester 1912/13 seinen Lehrstuhl für Religionsphilosophie an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums angetreten, mit den Lehrveranstaltungen, einer Vorlesung über den Begriff der Religion und einem Seminar, mit Übungen über Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* jedoch erst im Januar begonnen. Im 31. Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums werden sie folgendermaßen kommentiert: »Der Erfolg der Seminarübung ebenso wie der Vorlesung entsprach ihrer Bedeutung. Die Aula der Lehranstalt und ihr Nebensaal konnten kaum die Zahl der Zuhörer fassen, die sich aus allen Gesellschaftskreisen und Lebensaltern zusammensetzten.« (Vgl. Wiedebach, Einleitung. In: Hermann Cohen. *Kleinere Schriften* V, S. XVII) Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Benjamin sich unter den Zuhörern befand.

92 *Gesammelte Briefe* I, S. 82.

Benjamin bezieht sich in seinem Bekenntnis zum Neukantianismus auf Cohens dreibändiges System der Philosophie: Die *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), die *Ethik des reinen Willens* (1904) und die 1912 erschienene *Ästhetik des reinen Gefühls*. Wer sich jedoch ein wenig eingehender mit Cohens *Ethik des reinen Willens* beschäftigt, wird schnell bemerken, daß dieser sich in der zitierten Wiedergabe seines Systems mißverstanden gefühlt hätte. Denn es entspricht nicht Cohens Absicht, den Begriff der Verständigung oder Erkenntnis aus der Logik des Willens auszuschließen. Im Gegenteil versucht er – ohne gegen die Unterscheidung von Ethik und Logik zu verstoßen –, das in der *Logik der reinen Erkenntnis* gewonnene Konzept der Grundlegung in der Ethik anzuwenden. Zu Recht hat Benjamin deshalb – wenn er auch mit seinem Mißverständnis einen heiklen Punkt in Cohens System der Philosophie selbst trifft – seine Ausführungen mit der distanzierenden Klammer beendet: »(Verzeihen sie diese hoffentlich neukantische Formulierung.)«⁹³

Was aber veranlaßte Benjamin, sich – trotz höchstens oberflächlicher Kenntnis der cohenschen Schriften – in die Tradition des Neukantianismus zu stellen? Warum soll die Formulierung »hoffentlich neukantisch« sein? Ich werde zur Beantwortung dieser Frage ein wenig ausholen müssen. Sowohl der Begriff des Dualismus als auch jener des Neukantianismus fungierten jenseits des fachphilosophischen Rahmens als Kampfbegriffe, mit denen politische Grabenkämpfe ausgefochten und verschiedene Auffassungen von »Aufklärung« und verschiedene Richtungen der Säkularisierung miteinander konfrontiert wurden. »Weltanschauung« war das Zauberwort, das die Öffentlichkeit um die Jahrhundertwende umtrieb, mit dem der Krise der Religionen begegnet, der Autoritätsanspruch der Kirche abgewehrt und zugleich das mit dieser Krise einhergehende Sinnvakuum aufgefüllt werden sollte. In den Kämpfen und der Suche um die richtige »Weltanschauung« überlagerten sich politische, religiöse, ethische, wissenschaftliche und erkenntnistheoretische Fragen. So war der sogenannte Revisionismusstreit der Sozialdemokratie, in dem Cohen und der Neukantianismus eine hervorragende Rolle spielten, verflochten mit der Frage: Monismus oder Dualismus? und diese wiederum mit der Frage, ob Kant oder Spinoza beziehungsweise Kant oder Marx als wahre Väter des Sozialismus anzusehen seien.

In diesem Spannungsfeld wird die Antwort auf die Frage zu suchen sein, warum sich Benjamin in seinem Briefwechsel mit Strauß auf den »Neukantianismus« bezieht. Als Ausgangspunkt dient die Verbindung

⁹³ *Gesammelte Briefe I*, S. 82.

von Dualismus und Judentum und die in diesem Zusammenhang erfolgende Anknüpfung an Kant. Sie wird uns im Kontext der zeitgenössischen Diskussionen um die verschiedenen Weltanschauungen: des Streites um Monismus oder Dualismus, Spinoza oder Kant, wissenschaftlichen Sozialismus contra ethischen Sozialismus zu Hermann Cohen als dem Begründer des ethischen Sozialismus und prominenten Kritiker des monistischen Pantheismus führen. Er argumentiert in seiner Kritik philosophisch, was um die Jahrhundertwende erkenntnistheoretisch bedeutet, weist aber diesen philosophisch begründeten Standpunkt zugleich als jüdischen aus. Während die Vertreter einer »wissenschaftlichen Weltanschauung« mit der Ersetzung der Kirche durch die Wissenschaft Religion überhaupt überwunden zu haben glaubten, wußte Hermann Cohen um das Weiterleben religiöser Traditionen in säkularisierten Formen. Und er wußte auch, daß in diesen unterschiedlichen Formen der Säkularisierung religiöser Gehalte auch die Religionen in säkularisierter Form weiterleben, denen die formalen Anleihen entstammen. Er wußte, mit anderen Worten, daß der Streit um die richtige Weltanschauung an einen älteren Streit anknüpfte: an jenen zwischen Christentum und Judentum. Anstatt sich nun auf die religionsneutrale Universalität der Vernunft zu berufen, um den Streit zwischen Judentum und Christentum zu schlichten, focht Cohen den Streit offensiv aus: Er band die kritische Philosophie an das Judentum als jene Religion, die an der Transzendenz Gottes festhielt und damit eine Sakralisierung des Weltlichen oder der Natur nicht zuließ. Gegen eine »Aufklärung«, die sich auf das Wissen bzw. die Wissenschaften als das Medium der Erlösung der Welt berief, verstand Cohen Aufklärung und deren Aufgabe als Kritik. An diese Verbindung von kantischer Philosophie, Judentum und Kritik knüpft Benjamin an, wenn es ihm darum geht, »hoffentlich neukantisch« zu argumentieren.

Die Briefe an Strauß sind, wie Benjamin betont, »programmatisch«. Damit wird nicht nur die Verbindlichkeit des Geschriebenen, sondern auch der Charakter des Suchens und des Experimentierens betont. So zieht sich zwar die Betonung der Erfahrung der Zweiheit und des Dualismus in Verbindung mit dem Jüdischen durch alle vier Briefe, doch haftet dem Begriff des Dualismus eine Doppeldeutigkeit an. Es überschneiden sich in ihm die Ebene der Erfahrung im Moment der *erfahrenen* Zweiheit und die Ebene der Erkenntnislogik in der Deutung des Dualismus als Differenz zwischen Ethik und Logik. Im ersten Brief hatte Benjamin aus der Erfahrung der Zweiheit des Jüdisch- und Deutschseins den doppelten Blick hergeleitet und damit bereits »programmatisch« vergängliche Erfahrung und Erkenntnis verbunden. Im

zweiten Brief stellte er die »streng dualistische Lebensauffassung« als gemeinsame Größe der Wickersdorfer Anschauung vom Leben und jenes Judentums dar, das er »nicht spekulativ, nicht schlechthin gefühlsmäßig, sondern aus äußerer und innerer Erfahrung« gefunden habe.⁹⁴ Dabei verweist er auf Bubers zweite und dritte Rede, in denen dieser die Erfahrung der Zweiheit und Dualität als Wesen des Judentums herausstellt. Freilich zieht Benjamin daraus die entgegengesetzte Schlußfolgerung: daß es diese Dualität nämlich zu erhalten und fruchtbar zu machen gelte und deshalb der Zionismus abzulehnen sei.

Im dritten Brief distanziert er sich scharf von Buber und dessen jüdischem Erlebnis. Das Jüdische wird nun mit dem Moralischen identifiziert, das in Kants moralphilosophischer Terminologie als eine mögliche Maxime dazu verpflichtet, den kategorischen Imperativ zu befolgen. Benjamin wechselt von der Ebene der Erfahrung der Dualität auf die philosophisch-systematische Ebene und bezieht sich im vierten Brief schließlich auf Cohens Systemphilosophie. Dabei beruht diese Bezugnahme, wie bereits oben deutlich wurde, nicht auf einem genauen Studium der cohenschen Texte.

So gibt es von Cohen selbst kein Bekenntnis zum Dualismus.⁹⁵ Ebenso wenig würde er die Verbindung von erfahrener Zweiheit im »jüdisch- und zugleich deutsch sein« mit der erkenntnistheoretischen Problematik und der Frage nach der Differenz von Ethik und Logik gut heißen. Zwar würde er die Festschreibung des Jüdischen auf den Internationalismus ebenso wie die Kritik am Zionismus begrüßen, doch wäre er sicherlich empört über Benjamins Bindung der »besten Juden« an die »literarische Bewegung«. ⁹⁶ Die emphatische Betonung der vergänglichen Erfahrung bzw. der Erfahrung der Vergänglichkeit und der daraus folgenden Forderung nach dem Absoluten war Cohen fremd. Und dennoch gibt es jenseits all dieser Differenzen eine Nähe, die Benjamin zu Recht namhaft macht. Sie wird, wenn nicht durch das Bekenntnis zum Dualismus, so doch durch die diesem Bekenntnis zugrunde liegende Distanzierung vom »Monismus« und seinen religiösen Pantheismus gestiftet.

⁹⁴ *Gesammelte Briefe I*, S. 71.

⁹⁵ Cohens Verhältnis zum Dualismus ist ambivalent. Er lehnt den Begriff einerseits als pejorativ ab und besteht andererseits auf der Einhaltung der Differenz von theoretischer und praktischer Philosophie, also auf dem Dualismus von Sein und Sollen. Da er jedoch zugleich an der Einheit des Systems festhält und das Verhältnis der Glieder des Systems als schwebendes bestimmt, spricht Peter A. Schmid von Cohens »methodischem Monismus« (Schmid: *Ethik als Hermeneutik*, S. 18 bzw. S. 173).

⁹⁶ *Gesammelte Briefe I*, S. 63.

4. Monismus contra Dualismus: »Dialog über die Religiosität der Gegenwart«

Seinem zweiten Brief an Ludwig Strauß hatte Benjamin ein Manuskript beigelegt mit der Bemerkung:

Ich habe jetzt einen Dialog über religiöses Gefühl in unserer Zeit geschrieben. Vielleicht teilen Sie mir gelegentlich Ihre Meinung hierüber mit.⁹⁷

Da die Briefe von Strauß verschollen sind, weiß man nicht, wie und ob er sich dazu geäußert hat. Doch der Text ist erhalten und unter dem Titel »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« in den *Gesammelten Schriften* veröffentlicht.⁹⁸ Er entstand in den vier Wochen zwischen dem ersten und dem zweiten Brief an Strauß in unmittelbarem Zusammenhang mit der Verständigung über Zionismus und Judentum.

Der »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« ist in die tagesaktuellen Diskussionen über Aufklärung, Sozialismus und die Frage, wie das religiöse Vakuum nach dem Abtreten der Kirchen gefüllt werden soll, eingebunden. Zu mitternächtlicher Stunde unterhält sich der Ich-Erzähler mit einem Freund über Religion. Dabei vertritt der Freund die Position des aufgeklärten Monisten, gegen die sein Gesprächspartner in der Rolle des »Ich« die »dualistische Weltanschauung« zu verteidigen versucht. Wie in den Briefen an Strauß bindet Benjamin auch im Dialog die »dualistische Weltanschauung« an die kantische Philosophie und reklamiert in ihrem Namen eine »ehrliche Aufklärung«. Zweiundzwanzigmal plädiert der unter »Ich« gekennzeichnete Redner in dem neunzehn Seiten umfassenden Text für diese »ehrliche« Aufklärung. Der eindringliche Appell an die Ehrlichkeit gründet jedoch nicht nur in jugendlicher Unzufriedenheit mit der Saturiertheit des wilhelminischen Bürgertums. Die Entscheidung über Ehrlichkeit bzw. Unehrllichkeit mißt sich vielmehr an einem bestimmten Kriterium: Es ist die Frage, wie es die jeweilig vertretene Aufklärung mit der Religion hält. Was auf den ersten Blick wie eine jugendliche Emphase wirkt, erweist sich im Kontext der Briefe an Strauß als Fortsetzung der Auseinandersetzung mit dem Zionismus und der Klärung des Verhältnisses zum Judentum. Ich werde den Dialog deshalb als Versuchsordnung lesen, in der Benjamin die Position des »Kultur-Zionismus« erprobt.

⁹⁷ *Gesammelte Briefe I*, S. 73.

⁹⁸ GS II.1, S. 16-35.

Benjamin rekurriert, wenn er von »ehrlicher Aufklärung« spricht, auf Kant und grenzt sich damit von der zeitgenössischen monistischen Bewegung ab. Sein Rekurs beinhaltet verschiedene Aspekte. Einer davon ist die Entflechtung von Philosophie, Religion und Konfession. Noch 1939, also 27 Jahre später, würdigt Benjamin das Verdienst Kants in einer unveröffentlichten Rezension von Richard Höningswalds *Philosophie und Sprache* für die *Zeitschrift für Sozialforschung* im Hinblick auf diese Entflechtung. Die ersten Sätze der Rezension, die mit einem kurzen, kritischen Überblick über die Geschichte des Neukantianismus beginnt, lauten kurz und prägnant:

Kant hatte Anstalten getroffen, die Probleme der Philosophie in einem eng umschränkten, logisch genau abgesteckten Bezirk zur Entscheidung zu bringen. Er suchte in den Grundlagen der exakten Wissenschaften das Fundament der Theorien aller Erkenntnis auf. Den Gegner dieser exakten Wissenschaften sah er im Dogmatismus und insbesondere im dogmatischen Anspruch der Konfessionen. Die begründete Ablehnung dieses letzteren ist der Ertrag der kritischen Prüfung, die Kant der Metaphysik angedeihen ließ.⁹⁹

Diese Würdigung verleiht der kantischen Philosophie eine andere Richtung, als sie von der gängigen Kant-Rezeption unterstellt wird. Gerade darin aber wird der Bogen sichtbar, der den Text aus dem Jahr 1939 mit dem Dialog von 1912 verbindet. Er liegt in der Zuspitzung der kantischen Philosophie auf die religiöse Frage bzw. in der Zusammenführung von Kritischer Philosophie und Judentum. Diese Behauptung bedarf nun freilich der näheren Erläuterung. In den ersten beiden Sätzen geht Benjamin konform mit der üblichen Kant-Rezeption seiner Zeit:

⁹⁹ GS III, S. 564. Höningswald war ein später Vertreter der Neukantianischen Schule. Deshalb leitet Benjamin seine Rezension mit einem kurzen Rückblick auf deren Geschichte ein. Er wirft dem Neukantianismus, – da er sich zu einer Zeit, als die exakten Wissenschaften selbst bereits zu einem Instrument der Herrschaft geworden seien, immer noch an ihnen orientierten, – »Kopplizenschaft mit dem Positivismus« vor. Cohens Ästhetik spricht er die »exakte historische Phantasie« (S. 565) ab, was sich darin zeige, daß »der Systemgedanke nur noch den interpretativen, nicht mehr den planenden Charakter« (S. 565) gehabt habe. Als Beleg für das Fehlen dieser historischen Phantasie führt er den Vortrag »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« an, den Cohen im Oktober 1914 vor der Kant-Gesellschaft in Berlin gehalten hatte – eine Verteidigung der deutschen gegen die angeblichen Verleumdungen der feindlichen Nationen, in der Cohen in tragischer Verkennung der Situation Deutschlands als vom Krieg überfallen darstellt. Benjamins 1937 formulierte Kritik am Neukantianismus folgt im Wesentlichen jenen Punkten, die ihn schon früher von Cohen trennten, wenn auch schärfer und pointierter formuliert.

Kants Lösung der Probleme der Philosophie bestand darin, daß er die Theorie der Erkenntnis auf das Fundament der exakten Wissenschaften stellte. Er tat dies, und auch darin ist sich Benjamin mit der Kant-Forschung einig, um den Dogmatismus als den Gegner der exakten Wissenschaften zu überwinden. Daß dieser Gegner jedoch in erster Linie im dogmatischen Anspruch der Konfessionen zu suchen sei, geht weder mit Kants eigenen Intentionen noch mit dem gängigen Kant-Verständnis der Nachwelt konform. Vielmehr hat sich Kant bemüht, seine Loyalität dem Christentum gegenüber unter Beweis zu stellen und es in dessen Universalitätsanspruch zu unterstützen. Dies wurde ihm denn auch verschiedentlich als unwürdige Verbeugung vor der Macht der Kirche vorgeworfen.

Zugleich jedoch hat er – und das ist das Moment, worauf sich Benjamin beruft – mit der Trennung von statutarischem »Kirchenglauben« und vernünftigen »Religionsglauben« bzw. »Vernunftreligion«¹⁰⁰ überhaupt erst die nötige Voraussetzung geschaffen, um die verschiedenen Konfessionen jenseits der Sphäre der Macht miteinander zu vergleichen bzw. im Hinblick auf deren dogmatische Ansprüche zu prüfen. Das heißt, daß jede der verschiedenen Konfessionen, also auch das Christentum, ihre jeweiligen Ansprüche auf die Autorität der Wahrheit vor der Richterin der Vernunft ausweisen, und falls dieser Ausweis nicht gelingt, fallen lassen müssen. Damit hat Kant die Trennung von Macht- und Wahrheitsanspruch auch in den Bereich des Religiösen eingeführt. Wenn nun Benjamin behauptet, für Kant habe der Gegner »insbesondere im dogmatischen Anspruch der Konfessionen« bestanden, so liest er Kant gegen Kant. Denn das würde bedeuten, daß Kants eigentliches Ziel die Desavouierung des *Machtanspruchs* der Konfessionen war – was, auf die historischen Verhältnisse angewandt, nichts anderes bedeutet als die, wie Benjamin es ausdrückt, »begründete Ablehnung« des dogmatischen Wahrheitsanspruchs des Christentums. Mit Kants Kritik wird öffentlich denkbar, daß die Kirchen ihren Universalitätsanspruch unter Verzicht auf die Anwendung von Macht im Wettbewerb mit den anderen Konfessionen argumentativ zu begründen oder aber aufzugeben hätten.

¹⁰⁰ Vgl. Kant: *Der Streit der Fakultäten*. AA 7, S. 36. (A 44): »Der biblische Theolog ist eigentlich der *Schriftgelehrte* für den *Kirchenglauben*, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen; dagegen ist der rationale der *Vernunftgelehrte* für den *Religionsglauben*, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen.« Vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, S. 109 ff. (A149 ff./ B157 ff.)

Nun würde Kant einwenden, daß es sehr wohl möglich sei, daß eine der Konfessionen zu Recht einen Allgemeinheitsanspruch geltend machen könne – dann nämlich, wenn sie mit dem vernünftigen Religionsglauben zusammenfiele. Denn während es viele Konfessionen und viele Arten des Glaubens gibt, kann es nur eine »wahre Religion« geben. Diese »wahre Religion« führt uns freilich wieder zur Vernunft, wenn auch diesmal zur praktischen. Sie ist, so Kant, nichts anderes als der Inbegriff »aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote«. ¹⁰¹ Zwischen Moral und wahrer Religion existiert kein *materieller*, sondern nur ein *formaler* Unterschied; der Inhalt ist in beiden der gleiche. Während die Aufforderung nach Einhaltung der Pflichten in der Moral jedoch an den *vernünftigen*, das heißt als reinen und damit *göttlich* gedachten Willen geht, geht sie in der Religion als Aufforderung nach Einhaltung der göttlichen Gebote an den *menschlichen* Willen. Während sich die Moral mit anderen Worten an die als Engel gedachten reinen Vernunftwesen richtet, ist die Religion für die vernünftigen Sinnenwesen, für die Menschen da. Kant bindet die Religiosität also an die Sittlichkeit. Das Kriterium, an dem sich der Geltungsanspruch einer Konfession messen lassen muß, ist das Maß ihrer Sittlichkeit. An diese Überlegung knüpfen Cohen und Benjamin an, wenn sie die Universalität des Judentums mit dessen Sittlichkeit legitimieren.

Ließe sich nun, so würde Kant weiterargumentieren, zeigen, daß eine Konfession, oder ein spezieller Kirchenglaube nichts anderes gebiete als die Einhaltung unserer moralischen Pflichten, so fiel sie mit dem Religionsglauben zusammen und wäre dementsprechend universal bzw. vernünftig. Genau das münzt er auf das Christentum, um dessen Universalitätsanspruch auszuweisen: »das Christentum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und so fern natürlich sein muß.« ¹⁰²

Es könnte sich, bei genauerer Auslegung durch »Vernunftreligion« und »Schriftgelehrsamkeit« ¹⁰³, jedoch herausstellen, daß eine andere Konfession »vernünftiger«, also dem Moralgesetz angemessener –

¹⁰¹ Kant: *Der Streit der Fakultäten*. AA 7, S. 36. (A 44)

¹⁰² Kant: *Der Streit der Fakultäten*. AA 7, S. 44. (A 63)

¹⁰³ Vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA, S. 114. (A 157/B 166): »Es giebt also keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen andern Ausleger desselben, als reine *Vernunftreligion* und *Schriftgelehrsamkeit* (welche das Historische derselben angeht), von welchen der erstere allein *authentisch*, und für alle Welt gültig, der zweite aber nur *doctrinal* ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln.«

sittlicher – ist als das Christentum. Zum Beispiel das Judentum. Es würde dann diese Konfession nicht nur vernünftig sein, sondern zu Recht den Anspruch auf Universalität erheben. Eine Schlußfolgerung, die Hermann Cohen in seinem Vortrag »Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum« zog. Kants spitze Kommentierung von Mendelssohns *Jerusalem*, »er will sagen, schafft Ihr erst selbst das Judentum aus Eurer Religion heraus«, pariert Cohen mit dem Satz:

Wenn es sich nun aber herausstellen sollte, daß seine (Kants, d.V.) Auffassung der Religion vielmehr mit derjenigen übereinstimmt, welche vom Judentum sachgemäßer Weise konstruierbar ist, so würde man umgekehrt sagen dürfen: schafft Ihr nur erst das Christentum aus Eurer Religion heraus. ¹⁰⁴

Und selbstbewußt endete der Vortrag nach Darlegung der inneren Beziehungen zwischen Judentum und kantischer Philosophie mit der Feststellung: »Auf der Richtigkeit unserer sittlichen Ideen beruht unser Recht und unsere Kulturmacht.« ¹⁰⁵

Benjamins Zuspitzung des »Ertrages der kritischen Prüfung Kants« auf die »begründete Ablehnung des dogmatischen Anspruches der Konfessionen« macht den Weg in zwei Richtungen für eine Verbindung von kantischer Philosophie und Judentum frei: einmal durch die Trennung von Macht- und Wahrheitsanspruch im Bereich des Religiösen und die durch sie eröffnete Möglichkeit, den Wahrheitsanspruch des Christentums gegenüber dem Judentum »begründet« abzulehnen. Und zum zweiten durch die Bindung des Universalitätsanspruchs an die Vernünftigkeit bzw. Moralität einer Konfession. Es eröffnet sich so die Möglichkeit, das Judentum als universale, das heißt vernünftige Religion zu denken. Beide Wege schlägt Benjamin bereits im Dialog ein. Daran schließt sich freilich, um auf die Ausgangsfrage des Dialogs nach dem Verhältnis von Aufklärung und Religion zurückzukommen, eine dritte Schlußfolgerung an: daß sich nämlich die »Ehrlichkeit« der Aufklärung nicht an einer erfolgreichen *Überwindung* der Religion mißt, sondern an der Überwindung der Dogmatik und Spekulation *auch im Hinblick auf die Religion*. Die Überwindung der religiösen Frage bietet also keine Gewähr dafür, daß mit ihr auch der Dogmatismus und die Spekulation aus der Welt sind. Eine solche Gewähr bietet, so Benjamin im Dialog, einzig eine »neue Religion«, die selbst frei ist von Spekulation.

¹⁰⁴ Hermann Cohen: *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum. Jüdische Schriften*. Bd.1, S. 287.

¹⁰⁵ Cohen: *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, S. 304.

Diese These wird an zwei zentralen Motiven entwickelt. Das eine besteht in der Zusammenführung von »neuer Religion« und der Idee des Literaten; Benjamin führt die im ersten Brief an Strauß eingeführte Bindung der »besten westeuropäischen Juden« an den Internationalismus und die Idee des Literaten weiter. »Ich will«, hieß es dort, »nur von den Literaten reden, weil ihr Wollen mit das zukunfts vollste und kulturell, ja! religiös, bedeutendste scheint.«¹⁰⁶ »Literat« wird zum Substitut für die »besten westeuropäischen Juden«, die, wie es heißt, »nicht mehr frei (sind) als Juden ... Denn sie sind an die literarische Bewegung gebunden.«¹⁰⁷ Beide verbindet eine »merkwürdige Stellung in der Gesellschaft.«¹⁰⁸ Beide sind zum »Outsidertum«¹⁰⁹ verurteilt. Wie das Wort »Jude«, so hat auch das Wort »Literat« in bestimmten gesellschaftlichen Kreisen einen »abschätzigen Unterton.«¹¹⁰ Beide sind der höchsten persönlichen Ehrlichkeit verpflichtet und ziehen daher aus der »gerühmten Aufklärung und Vorurteilslosigkeit die Konsequenzen«, was meint, daß beide dem »Dualismus« und einer »dualistischen Weltanschauung« verpflichtet und gegenüber den spekulativen Versprechungen des Monismus gefeit sind.¹¹¹

Wie in den Briefen an Strauß verbindet Benjamin auch im Dialog unter dem Begriff des Dualismus die Erfahrung der Dualität mit der systematisch-philosophischen Dualität auf erkenntnistheoretischer Ebene. Vor diesem Hintergrund wird ihm Kant mit seiner Unterscheidung von Ethik und Logik und der Forderung des Primats der praktischen Vernunft zum Gründer der »neuen Religion«. Mit Kant sei die Menschheit aus ihrem Entwicklungsschlaf erwacht, und dieses Erwachen habe ihr, so Benjamin, ihre Einheit genommen. Er deutet Kants Überwindung des dogmatischen Schlafs als Zäsur, die das Denken mit der Endlichkeit konfrontierte. Sein Plädoyer für die »Ehrlichkeit des Dualismus« ist die Kehrseite der Kritik an der nachkritischen Rekonstituierung einer Einheitserfahrung, die den kantischen Bruch rückgängig und dem menschlichen Wissen Einheit und Wahrheit wieder verfügbar machen soll. Genau dies wirft er dem Monismus vor und zählt ihn deswegen zu den »hoffnungslosen Spekulationen.«¹¹²

106 *Gesammelte Briefe I*, S. 63.

107 *Gesammelte Briefe I*, S. 63.

108 *Gesammelte Briefe I*, S. 63.

109 *GS II.1*, S. 29.

110 *Gesammelte Briefe I*, S. 63.

111 *Gesammelte Briefe I*, S. 63.

112 *GS II.1*, S. 32.

Unter den Stichwörtern »Dualismus« und »ehrliche Aufklärung« verbindet Benjamin Judentum, Literatentum und kantische Philosophie mit dem Gedanken der »neuen Religion« und bezieht daraus eine erklärte Gegenposition zur monistischen Weltanschauung und ihrem ersatzreligiösen Pantheismus. Doch was war dieser Monismus, gegen den Benjamin sich so entschieden verwahrt, und was heißt dies für das Konzept des Kultur-Zionismus? Eine kurze Darstellung von Geschichte und Konzepten der monistischen Bewegung wird zeigen, wogegen sich Benjamin abgrenzte und eine nähere Bestimmung dessen erlauben, was Dualismus im Gegenzug zu Monismus bedeutet.

Der Monismus war in den wenigen Jahren seit der Gründung des *Deutschen Monistenbundes* im Jahr 1906 zu einer populären kirchenkritischen Bewegung geworden, in der die verschiedenen Varianten der monistischen Weltanschauung zusammenflossen. Ziel der monistischen Bewegung war die Emanzipation der Naturwissenschaften und die Durchsetzung einer materialistisch-szientistischen Weltanschauung. Mit großem publizistischen Aufwand suchten ihre Vertreter, darunter viele bürgerliche Wissenschaftler, die modernen Naturwissenschaften anstelle des Christentums als eine säkulare Ersatzreligion zu etablieren. Abertausende suchten, wie es im Gründungsaufwurf des Monistenbundes hieß, nach einer neuen, nur auf naturwissenschaftlicher Grundlage ruhenden Weltanschauung, die den Glauben an die veralteten kirchlichen und religiösen Dogmen und die Offenbarung verwerfe und ausschließlich die Autorität der wissenschaftlichen Vernunft anerkenne.¹¹³ Der durchschlagende Erfolg des Monismus sollte seinem populärsten deutschen Vertreter, dem Arzt und Biologen Ernst Haeckel (1834-1919), Recht geben. Der Monismus befriedigte die Sehnsucht nach einer säkularen Religion, in der Wahrheit und Glauben wieder übereinstimmen. Die »neue Weltanschauung« ersetzte den alten, durch die wissenschaftlichen Erkenntnisse desavouierten christlichen Glauben durch den Glauben an die Wissenschaften, sie erhob Wissenschaft selbst zur Religion. Prägnant brachte Ernst Haeckel dieses Programm in der Formel vom Monismus als dem »Band zwischen Religion und Wissenschaften« auf den Punkt. Das notwendige Mittelglied dazu lieferte die darwinsche Entwicklungstheorie.

Als Darwins epochales Buch *Über die Entstehung der Arten* 1859 erschien, war Haeckel fünfundzwanzig Jahre alt; es bot ihm schnell eine

113 Vgl. Herneck, Friedrich: Wilhelm Ostwald – ein großer Naturforscher und Atheist. Einleitung in: Ostwald, Wilhelm: *Wissenschaft contra Gottesglauben*. Leipzig 1960, S. 20.

neue, seine eigenen Forschungen auf dem Gebiete der naturwissenschaftlichen Anthropologie und Naturgeschichte bestätigende Welterklärungstheorie. Der Gedanke von der »natürlichen Züchtung durch den Kampf ums Dasein« versprach ihm nicht nur, die letzten Geheimnisse der Entstehung der Arten zu verstehen, sondern das Geheimnis des Lebens selbst zu lösen. Die Angriffe, denen Darwins Theorie vor allem von der Seite der Kirche her ausgesetzt war, spornen Haeckel nur um so mehr zur Verteidigung an. Er wurde zu einem leidenschaftlichen Gegner der Kirche, des von ihr vertretenen »Dualismus« und zu einem enthusiastischen Vertreter einer »einheitlichen Weltanschauung«.

Die Evolutionstheorie bildete für Haeckel das Band, das ihm erlaubte, die biblische Schöpfungsgeschichte durch eine »natürliche Schöpfungsgeschichte« zu ersetzen. Das darwinsche Konzept von der »natürlichen Züchtung durch den Kampf ums Dasein« ließ die Entwicklung des Menschen analog zu jener der Natur auf alleiniger Grundlage des Kausalitätsprinzips erklären und war Haeckel genau deswegen so lieb. »Monistisch« implizierte für ihn das Bekenntnis zu der Anschauung, daß sich jedes Phänomen des Lebens, und insbesondere der Ursprung der Welt, unter Anwendung des Grundsatzes der Kausalität frei von jeder Skepsis gegenüber den Wissenschaften erklären lasse. Als »All-Einheitslehre« bedeutete Monismus also zugleich die Absage an den alten Gottesglauben und die Konstituierung eines neuen – wissenschaftlichen – Glaubens an die »Natürlichkeit« des Lebens. Wobei die »Natürlichkeit« rein wissenschaftlich definiert war: »Natürlich« war das Leben, wenn es den von den Wissenschaften als Naturgesetzen definierten Regeln folgte, und das hieß nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung: analysierbar war.

Haeckel erhob die Wissenschaften mithilfe der »Entwicklungstheorie« zur neuen Religion, indem er – weit davon entfernt, diesen Zirkelschluß aufzulösen oder auch nur zu erkennen – den »All-Einheitsgrund« des Lebens in seiner mystisch-wissenschaftlichen Doppeldeutigkeit beließ. So bemühte er sich, den »Dichturfürsten« Goethe als Begründer des Monismus darzustellen, und bekannte sich leidenschaftlich zu dessen »Pantheismus«. Pantheismus und Wissenschaften waren in seinen Augen nicht nur keine Gegensätze, sondern die gemeinsame Grundlage des Monismus als »Band zwischen Religion und Wissenschaften« – und das Erfolgsrezept seiner populärwissenschaftlichen Publikationen. Wie jeder neue Religionsstifter, hielt auch Haeckel es für seine Pflicht, die monistische Entwicklungslehre zum Wohle der Menschheit unters Volk zu bringen und dieses zur neuen Lehre zu bekehren. 1899 veröffentlichte er die gemeinverständlichen

Studien über monistische Philosophie. Die Welträtsel, die einen phänomenalen Erfolg erlebten. Sie erschienen in 30 Übersetzungen, in immer neuen Auflagen und Exemplaren.

Mit der Behauptung, die monistische Philosophie garantiere die wissenschaftliche Erklärbarkeit aller Welträtsel, begab sich Haeckel jedoch nicht nur in erklärte Gegnerschaft zur Kirche, sondern auch zu Kants kritischer Einschränkung des Geltungsbereichs der wissenschaftlichen Erkenntnis. So bildete die kantische Philosophie die zweite Front im Kampf der Monisten. Unter dem Stichwort des »Dualismus« subsumierte Haeckel Kant und seine Kritische Philosophie unter die von den Wissenschaften überholte Orthodoxie. Gegen Kants Unterscheidung des Reichs der Natur vom Reich der Freiheit machten, so Haeckel in den *Welträtseln*, der Monismus und die Entwicklungslehre klar, »daß die »ewigen, ehernen Naturgesetze« der anorganischen Welt auch für die organischen und moralischen Geltung haben.« Deshalb bilde die moderne Naturerkenntnis auch die Grundlage einer »wissenschaftlichen Ethik«. Diese ersetze den kantischen Dualismus durch den ethischen Monismus und zeige, »daß das Pflichtgefühl des Menschen nicht auf einem eingepflanzten »kategorischen Imperativ« beruht, sondern auf dem realen Boden der *sozialen Instinkte*, die wir bei allen gesellig lebenden, höheren Tierarten finden.«¹¹⁴

Während der Begründer der Kritischen Philosophie für die Monisten die Inkarnation des Zweifels an den positiven Wissenschaften darstellte und damit ausschließlich Gegnerschaft das Verhältnis zu Kant bestimmte, gestaltete sich das Verhältnis zum Christentum weit ambivalenter. So wird der Vorwurf des Dualismus und der Orthodoxie relativiert durch den Respekt vor der integrativen Kraft dieser Religion, und nicht nur Haeckel, sondern auch sein jüngerer Bundesgenosse Wilhelm Ostwald sprechen von der Notwendigkeit einer »zeitgemäßen« Erneuerung des Christentums. Christlichen Ursprungs sind nicht nur die säkularisierten »monistischen Sonntagspredigten« von Ostwald und der Vorschlag, die Feiertage durch sogenannte »Blumentage« zu ersetzen, sondern auch das Heilsversprechen und der Traum von der durch die Wissenschaften erlösten Menschheit.

Die Ablehnung Kants war nicht allein Sache der Monisten. Wir begegnen dem Vorwurf, Kant befinde sich seines »Dualismus« wegen und der Beschränkung der wissenschaftlichen Erkenntnis in einer zu großen Nähe zur Orthodoxie, immer da, wo »wissenschaftlich« beson-

114 Haeckel, Ernst: *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. 1899. Stuttgart 1908, S. 218 f.

ders groß geschrieben wird. So war Kants Erkenntniskritik auch ein Dorn im Auge der »wissenschaftlichen« Sozialisten, für die wie bei Haeckel die historische Entwicklung naturgesetzmäßig verlief und dementsprechend der positiv-wissenschaftlichen Erkenntnis einschränkungslos zugänglich sein sollte. Jenseits aller Differenzen ergänzten und bestärkten sich die monistische und die sozialistische Bewegung in ihren säkularen, am Fortschritt der Wissenschaften orientierten Welterlösungsphantasien und verbündeten sich im Kampf gegen den Dualismus kirchlicher und kantischer Prägung. Wenn auch die Monisten mit dem Klassenkampf nichts zu tun hatten, so berief man sich doch gemeinsam auf die philosophische Autorität Spinozas, dessen *deus sive natura* für die Natürlichkeit und damit Erkennbarkeit allen Weltgeschehens einzustehen hatte.¹¹⁵ Es sei hier exemplarisch aus Franz Mehrings Artikel »Kant und Marx« zitiert, der 1903 im sozialistischen Organ *Die Neue Zeit* erschien:

Wenn Spinoza und nach ihm die Goethe, Herder, Lessing den Gottesbegriff jedes Inhaltes entleerten, indem sie unter dem Namen Gott die Einheit alles Seienden, die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die Einerleiheit von Geist und Natur verstanden, so behielt Kant den christlichen Dualismus in allem Ernste bei, indem er die reine von der praktischen Vernunft, die empirische von der intelligiblen Welt schied.¹¹⁶

Parallel zu diesem Bekenntnis zu Spinoza wurde Darwin zum legitimen Überwinder des kantischen Dualismus erklärt und die Entwicklungstheorie zur Grundlage des dialektischen Materialismus erhoben. Iring Fetscher weist darauf hin, daß die evolutionistische Auffassung der historischen Entwicklung, wie sie sich um die Jahrhundertwende in der Arbeiterbewegung durchsetzte, nicht so sehr Marx anzulasten sei, sondern dem Einfluß der zeitgenössischen, durch Haeckels Popularschriften entscheidend mitgeprägten Heilserwartungen in die Naturwissenschaften entsprang:

Charles Darwins *Entstehung der Arten*, die zufällig im gleichen Jahr wie die *Kritik der politischen Ökonomie* von Marx (1859) erschien, und die populärwissenschaftliche Schöpfungsgeschichte von Ernst Haeckel (1868) haben die Zeitgenossen – besonders

115 Zur Spinozarezeption in der sozialistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts vgl. Erdős, Ernst: Die Tradition Spinozas in der sozialistischen Bewegung bis 1927. In: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hg. v. Holzhey, Helmut. Frankfurt a. M. 1994, S. 316–350. Außerdem: Manfred Lauerer: Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. Eine kleine Skizze zum 150. Geburtstag. In: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Hg. v. Delf, Hanna u. a. Berlin 1994, S. 365–392.

116 Mehring, Franz: Kant und Marx. In: *Die Neue Zeit*. 1/1903–1904, S. 659.

das bildungshungrige Kleinbürgertum und die Arbeiterintelligenz – zutiefst beeinflußt. Im subkulturellen Milieu der organisierten Arbeiterbewegung Deutschlands bestimmte diese »wissenschaftliche Weltanschauung« zusammen mit einem entsprechend gedeuteten Marxismus weithin das Weltbild.¹¹⁷

Und es bestimmte, so ist zu ergänzen, das Weltbild des realen Sozialismus bis zu seinem Ende. Während der weltanschaulich auftretende Monismus mitsamt seinem Optimismus nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs in sich zusammenbrach und nur noch als religiös-weltanschauliche Formel in vereinzelt freireligiösen Gemeinschaften verwendet wurde, überlebte er im Verbund mit dem wissenschaftlichen Sozialismus sowohl den Ersten als auch den Zweiten Weltkrieg. Noch 1969 wird der dialektische Materialismus im *Philosophischen Wörterbuch* der DDR als »wissenschaftlicher und konsequenter materialistischer Monismus« definiert, da für ihn »die Welt ihrer Natur nach materiell ist« und »alle Erscheinungen der Welt verschiedene Arten der sich bewegenden Materie sind«.¹¹⁸

1910 übergab Haeckel in seiner Funktion als Ehrenpräsident des Deutschen Monistenbundes den Vorsitz und die Leitung der Organisation dem bekannten und öffentlichkeitsgewandten Chemiker und Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald. Dieser, der Schöpfer des sogenannten »energetischen Monismus«, war wie Haeckel ein fanatischer Gegner Kants, dessen »Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt« für ihn nur der Ausdruck eines tiefen Nihilismus war. Er tat sich entsprechend durch den – als Gegenstück zum kategorischen konzipierten – energetischen Imperativ hervor, den er auf die sinnige Formel brachte: »Vergeude keine Energie, verwerte und veredle sie!« Erfüllt von Sendungsbewußtsein, führte Ostwald die monistische Bewegung zu neuen Höhepunkten. Unter seiner Leitung fand 1911 der erste internationale Monistenkongreß in Hamburg statt, dem 1912 und 1913 große Tagungen in Marburg und Düsseldorf folgten. Ostwald missionierte unermüdlich, verteilte Flugblätter mit seinen »monistischen Sonntagspredigten«, veröffentlichte mehrere Broschüren zu Fragen des Atheismus, gründete die Zeitschrift *Das monistische Jahrhundert* und wurde schließlich 1913 ein führendes Mitglied der sogenannten »Kirchenaustrittsbewegung«, einer Massenbewegung, die von der linken Sozialdemokratie, ins-

117 Fetscher, Iring: Von einer evolutionistischen zur ethischen Begründung des Sozialismus. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 47.

118 Buhr, M., Klaus, G.: *Philosophisches Wörterbuch* 1996, S. 744.

besondere von Karl Liebknecht maßgeblich unterstützt wurde. Sie fand ihren Höhepunkt in einem Massenstreik gegen die Staatskirche, der am 29.10.1913 zu einer Versammlung von viertausend Personen in der Berlin-Neuköllner »Neuen Welt« führte.

Naheliegender – und von Ostwald unmittelbar in Angriff genommen – war ein Bündnis mit der Jugendkulturbewegung. Bereits 1911 trat er gemeinsam mit Wyneken an einer öffentlichen Veranstaltungsreihe an der Universität München auf, die ein Anhänger Wynekens organisiert hatte. Die Monisten fanden in Wyneken einen mehr als willigen Bündnispartner, zumal sein »objektiver Geist« selbst ein Abkömmling des idealistischen Monismus Eduard von Hartmanns und Arthur Drews' war. Der charismatische Führer der Jugend teilte nicht nur die »wissenschaftliche Weltanschauung«, sondern auch den leidenschaftlichen Kampf gegen die Kirche. Wyneken, der seinerseits schon um die Jahrhundertwende Kontakte zu monistischen Gruppen aufgenommen und gepflegt hatte, lernte in München neben Ostwald auch Ernst Haeckel und Franz Müller-Lyer kennen und hielt vor allem mit letzterem engen Kontakt. Daß Ostwald als einziger Erwachsener mit dem ausdrücklichen Einverständnis der beiden Herausgeber des *Anfangs*, Georges Barbizon und Siegfried Bernfeld, bereits im zweiten Heft des 1913 neu gegründeten *Anfang* als Autor auftreten konnte, belegt das Vertrauen, das er im Wyneken-Kreis genoß.¹¹⁹ Es gab nur einen, der lautstark gegen Ostwalds Mitarbeit protestierte – und das war Benjamin. Vergeblich versuchte er, die Herausgeber von Freiburg aus, brieflich und ohne den Artikel gelesen zu haben, von der Veröffentlichung abzubringen. »Menschen und Schreiber wie Ostwald«, schrieb er am 4.6.1913 an Franz Sachs, »sind die größten Feinde unserer Sache, denn wir wollen eben endlich *nicht* Schulreform, sondern etwas andres, wovon er sich nichts träumt.«¹²⁰

119 Vgl. Ostwald, Wilhelm: Finde dich selbst. In: *Der Anfang*, Heft 2/Juni 1913.

120 Der ganze Absatz über Ostwald lautet: »Und was ist mit Ostwald? Ich schrieb an Barbizon: wie ist es möglich einem so notorischen »Schulreformer« und Vielschreiber in unserm Anfang das Wort zu geben. Jetzt hat die Öffentlichkeit was sie will: das bequeme Schlagwort, um den Anfang ins große Massengrab der »Schulreform« zu weisen. Menschen und Schreiber wie Ostwald sind die größten Feinde unsrer Sache, denn wir wollen eben endlich *nicht* Schulreform, sondern etwas andres, wovon er sich nichts träumt. Oder doch? Wenn der Artikel des zweiten Heftes uns versteht (ich glaub's nicht!) gut – so mag er drinstehn. Sonst ist schwerer Schaden angerichtet. Also kümmer dich bitte um die Redaktion.« (*Gesammelte Briefe* I, S. 101) Am 5. Juni 1913 schrieb er an seine Freundin Carla Seligson: »mit Befremden höre ich, daß Ostwald im nächsten Heft einen Leitartikel schreiben soll. Was hat, um Gottes

Mit seinem Einspruch gegen den Monismus wandte sich Benjamin somit nicht nur gegen den Zeitgeist, sondern setzte sich auch in Widerspruch zu Wyneken. Und er wußte, was er tat. Vieldeutig läßt er den als »Ich« bezeichneten Sprecher im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« einräumen:

Wenn ich Ihnen widerspreche – und ich weiß, ich widerspreche nicht nur Ihnen, sondern der Zeit von ihren simpelsten bis zu manchen bedeutendsten Vertretern – dann fassen Sie das bitte nicht auf als die Sucht, interessant zu erscheinen. Es ist mir wahrhaftig ernst darum, wenn ich sage, daß ich keinen anderen Pantheismus anerkenne als den Humanismus Goethes. Aus seiner Dichtung erscheint die Welt allgöttlich, denn er war ein Erbe der Aufklärung, wenigstens darin, daß nur das Gute ihm wesentlich war.¹²¹

Nun waren die Monisten in dieser Zeit nicht nur die selbsternannten, sondern auch die tonangebenden Vertreter der Aufklärung. Sie definierten, was unter Aufklärung und Moderne zu verstehen sei und was im Gegenzug als reaktionär galt. Benjamin legte sich dementsprechend – und auch das wieder bewußt – nicht nur mit den Bündnispartnern seines Lehrers, sondern zugleich mit den führenden Aufklärern der Zeit an: »Entschuldigen Sie«, hält »der Freund« seinem Gesprächspartner im Dialog vor, »aber man sollte glauben, Sie lebten so fern von der Moderne wie der reaktionärste ostpreußische Gutsherr«, was dieser erneut mit dem Hinweis auf die Ehrlichkeit beantwortet.

Schauen wir uns diese Moderne, die der Freund im Namen des Monismus vertritt und gegen die Benjamin seine »ehrliche Aufklärung«, den Dualismus, das Literatentum, Kant und das Judentum geltend macht, nun etwas genauer an: Ihr erstes Kennzeichen ist die *Weltlichkeit*. »Wir sind eben weltlich geworden«, so der »Freund«. »Wir geben den Dingen ihre eigene Weihe, die Welt ist vollkommen in sich.«¹²² Dieser Weltlichkeit entspricht als zweites der *Pantheismus*, der als religiöses Gefühl der Aufklärung die alten Religionen ersetzt:

Aber im Pantheismus haben wir die gemeinsame Seele aller Einzelheiten, alles Isolierten gefunden. Wir können auf alle obersten göttlichen Zwecke verzichten, denn die Welt, die Einheit alles Mannigfaltigen, ist der Zweck der Zwecke.¹²³

Vor allem jedoch vermittelt der Pantheismus jenes »seltene Heimatgefühl, ... jenen Frieden, den Spinoza unübertrefflich Amor dei genannt

121 GS II.1, S. 21.

122 GS II.1, S. 18.

123 GS II.1, S. 20.

hat.«¹²⁴ Der dritte »Grundpfeiler« des Monismus besteht, so der Freund, in der »Erhabenheit eines allbeherrschenden Wissens«,¹²⁵ wozu der Glaube an die »Heiligkeit der entsagungsvollen sachlichen Arbeit, die nicht nur im Dienste der Wissenschaft, sondern in einem Zeitalter naturwissenschaftlicher Bildung auch auf sozialem Gebiete geleistet wird«¹²⁶ gehörte. Für dieses Wissen gilt viertens *der Fortschritt* als selbstverständliche Maxime.¹²⁷

Weltlichkeit, pantheistisches Heimatgefühl, Erhabenheit des allbeherrschenden Wissens und Fortschrittsglauben zeichnen die monistische Moderne aus; dazu kommen: Optimismus und stolze, herrliche Lebensfreude.¹²⁸ Dies alles verdankt sich, wie der »Freund« ausführt, dem Fortschritt der Wissenschaften und der Verweltlichung des Göttlichen. Zusammenfassend verspricht der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft die innerweltliche Erlösung von allem Bösen, eine heile Moderne – eine Welt ohne Übel. Das Häßliche und Schlechte selbst wird dem Monisten zum Wunderbaren, weil es, wie »der Freund« versichert, ebenso wie das Schöne als Notwendiges und damit als Göttliches erscheint. Freilich steht auch dieser säkularisierten Version des Paradieses wie jeder Welterlösungsphantasie eine Vision des Bösen gegenüber. Dieses ist – und damit nähern wir uns Benjamins »ehrlicher Aufklärung« – all das, was sich dem Wissenschafts- und Fortschrittsglauben, dem Optimismus, dem pantheistischen Heimat- und Einheitsgefühl widersetzt, was die Einheit stört: der Zweifel, das Unheimliche, die Unklarheit, Halbheit und die Kritik. Es ist das, wofür der Dualismus einzustehen hat: die Verletzlichkeit und die Endlichkeit des menschlichen Wissens. So besteht für einen zeitgenössischen Vertreter das Wesentliche des Monismus in der Überzeugung, »die moderne Menschheit habe ... in der monistischen Weltanschauung das einzige, aber auch zugleich das *wirksamste Heilmittel* gegen alle Halbheit, Unklarheit, Prinzipienlosigkeit, die unsere Zeit so schmerzlich empfindet, gegen alle Uneinigkeit und Zersplitterung, welche der Dualismus verursacht habe.«¹²⁹ In diesem Satz kommt die bannende, die apotropäische Geste der monistischen Aufklärung deutlich zum Vorschein: Ein *Heilmittel* soll der Monismus sein gegen Zersplitterung und Un-

124 GS II.1, S. 22.

125 GS II.1, S. 23.

126 GS II.1, S. 25.

127 GS II.1, S. 25.

128 GS II.1, S. 18.

129 Klimke, Friedrich: *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen*. Freiburg 1911, S. 6.

einigkeit und damit, wie es Benjamin im Dialog formuliert, über die Verletzung hinweghelfen, die der Menschheit zugefügt wurde, als Kant »die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufriß ... in allem Geschehen die sittliche, die praktische Vernunft waltend erkannte.«¹³⁰ Was die Monisten Kant vorwerfen, daß er den Geltungsbereich der wissenschaftlichen Erkenntnis beschränkt und die Nichterkennbarkeit der Welt propagiert habe, ist für Benjamin im genauen Gegensatz zu den Monisten das philosophische *Verdienst* Kants. Während für die Monisten »Aufklärung« die Selbsterlösung der Menschheit mithilfe der Wissenschaften bedeutet, impliziert »Aufklärung« für Benjamin die Wahrnehmung der unaufhebbaren Endlichkeit nicht nur des Menschen, sondern auch dessen, was der Mensch von sich und der Welt wissen kann.

In der Alternative Kant oder Spinoza wurde um die Jahrhundertwende der Streit zwischen den zwei Optionen ausgetragen, mit denen die Aufklärung die Säkularisierung einleitete: Kritik und/oder Selbsterlösung der Menschheit. Diese Optionen stehen in einem unaufhebbaren Widerspruch und sind zugleich zwei Seiten der einen Medaille. Ähnlich wie in der Frage des Gesetzes, das sich die Vernunft, um der Forderung der Aufklärung zu entsprechen, zugleich selbst geben muß und nicht selbst geben darf, bilden Kritik und Selbsterlösung Scylla und Charybdis, zwischen denen sich die Kritische Philosophie bewegen muß. Indem sich Benjamin auf die Seite Kants stellt, votiert er für die Erinnerung an diese Ambivalenz: Mit Kant sei, so heißt es im Dialog, »die Menschheit ... aus ihrem Entwicklungsschlaf erwacht, zugleich hatte das Erwachen ihr ihre Einheit genommen.«¹³¹ Der Verlust der Einheit ist der Preis, den die Überwindung des Dogmatismus kostet. Das ist die Lehre, die der junge Benjamin aus der kantischen Philosophie zieht und an der er festhält. Ohne diesen Preis ist, so sein Einwand gegen die monistische Rekonstituierung der Einheit, eine ehrliche Aufklärung nicht zu haben.

Benjamin wirft dem Monismus vor, daß sich seine Weltzugehörigkeit und Menschenliebe nur auf die vollkommene Welt und die erlöste Menschheit beziehen. So macht er geltend, daß die Geste der Diesseitigkeit die untröstliche Not verwische, in die die Erfahrung der Endlichkeit die Menschen in einer säkularen, nachreligiösen Gesellschaft stürzt. Die spätere Kritik am Historismus und der Lebensphilosophie fast wörtlich vorwegnehmend, heißt es im Dialog:

130 GS II.1, S. 31 f.

131 GS II.1, S. 32.

Aber ich weiß genau, daß gerade das den Pantheismus so ungeheuer behaglich macht, daß man sich in Hölle und Himmel, in Hochmut und Skepsis, in Übermenschentum und sozialer Demut gleich gemächlich fühlt. Denn natürlich – ohne ein bißchen unpathetisches, ich meine leidloses Übermenschentum geht es nicht ab. Wo Schöpfung göttlich ist, da ist der Herr der Schöpfung es natürlich erst recht.¹³²

In der Vergöttlichung der Welt und des Menschen erweist sich der Monismus als »gewaltige Inkarnation der ästhetischen Lebensauffassung«¹³³. Die »ästhetische Lebensauffassung« ist, wie bereits aus seiner Kritik im Brief vom 21.II. an Srauß hervorging, in dem er Nietzsche einen »Sozial-Biologen« nennt, die monistische Verklärung des Sozialdarwinismus.¹³⁴ Haeckel war nicht nur der Begründer des Monismus, er gehört auch zu den Begründern der Rassenhygiene, die ebenso wie der Monismus im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts einen großen publizistischen Aufschwung erlebte.¹³⁵ Glück war für die Vertreter der Rassenhygiene unmittelbar verbunden mit den richtigen Erbanlagen – so lautete der Untertitel eines der Klassiker der Rassenhygiene *Das Beste ist, glücklich geboren zu sein*.¹³⁶ Daß sich Benjamins Kritik auch gegen die aus der Rassenhygiene und die mit ihr verbundene Bevölkerungspolitik und Sexualpolitik richtet, geht aus folgender Antwort auf den Einwand des Freundes hervor, daß angesichts der zu lösenden sozialen Probleme wie »jenes ungeheure Problem, die Frage der Sexualordnung der Zukunft« die religiöse Problematik überflüssig sei:

Zum Komplex der sexuellen Probleme und der Liebe werden wir erst dann offen Stellung nehmen können, wenn wir sie von der verlogenen Verquickung mit unendlichen sozialen Gedanken lösen. Die Liebe ist zunächst einmal eine persönliche Angelegenheit zwischen zweien und durchaus kein Mittel zum Zwecke der Kindererzeugung; lesen Sie dazu Faustina von Wassermann.¹³⁷

¹³² GS II.1, S. 23.

¹³³ GS II.1, S. 21.

¹³⁴ Vgl. oben, S. 171 f.

¹³⁵ Vgl. Bergmann: *Die verhütete Sexualität*, S. 76 ff.

¹³⁶ Wilhelm Schallmeyer: *Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Eine staatswissenschaftliche Studie auf Grund der neueren Biologie. Das Beste ist, glücklich geboren zu sein*. Vgl. Bergmann: *Die verhütete Sexualität*, S. 71. Zu den mit der Eugenetik verbundenen Erlösungs- und Glückserwartungen vgl. Kp. III: Die verweltlichte Theodizee und die rassenhygienische Erlösung, S. 91-163.

¹³⁷ GS II.1, S. 31. *Faustina. Ein Gespräch über die Liebe* von Jakob Wassermann ist 1911 in Berlin erschienen. Faustina ist eine Libertine, die, älter geworden, einen jungen Mann wiedertrifft und sich mit ihm über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Liebe in der Moderne, angesichts des Umbruchs in der Beziehung der Geschlechter unterhält.

Die monistische Vorstellung, durch wissenschaftlichen Fortschritt, Sonntagspredigten und eine als Bevölkerungs- und Sexualpolitik betriebene Sozialpolitik alle sozialen Probleme dereinst lösen und die Welt in einen vollendeten Glückszustand überführen zu können, erscheint in Benjamins Augen als »hoffnungslose Spekulation«.¹³⁸ Der Monismus begeht, wie er schreibt, »die Todsünde, den Geist natürlich zu machen, ihn als selbstverständlich zu nehmen, nur kausal bedingt.«¹³⁹ Alles »Furchtbare, Unbegreifliche und Niedrige, das in unserem Leben verwoben ist«¹⁴⁰ wird ignoriert bzw. als »Entartung« deklariert. Damit aber verkennt der Monismus – worauf der Vorwurf des Ästhetizismus hinausläuft – die von Kant festgestellte Endlichkeit des menschlichen Wissens.

Setzt man für »Dualismus« die kantische Vernunftkritik ein, so entpuppt sich der Monismus als säkularisierte Heilsphantasie, die das Beunruhigende der Kritischen Philosophie bannt: das Paradoxale einer Vernunft, die sich ihre Grenzen selbst steckt – das Ungesicherte eines Willens, der Gesetze begründen soll, und die Not eines Individuums, das sich seines Seelenheils nie wird versichern können. Aus der Perspektive der von Benjamin eingenommenen dualistischen Weltanschauung füllt der Monismus das Vakuum, das die Abdankung der alten Religionen und die Überwindung der Dogmatik hinterlassen haben, durch den Glauben an die Potenz der Wissenschaften und den Fortschritt und untermauert das Ganze mit einem schwärmerischen Gefühl der Einheit. Die Religion dieser Form der Aufklärung heißt Pantheismus; er soll, wie es im Dialog heißt, in der säkularen, von Gott verlassenen Welt das vermißte »Heimatgefühl«¹⁴¹ erzeugen, indem er die Welt selbst vergöttlicht und den Menschen als Herren der Welt die leergewordene Stellung Gottes zuweist.

Benjamin befragt den Monismus in seinem Dialog so lange, bis die Verwerfung von Not und Elend zu Tage tritt, die sich unter der Maske des Optimismus und der Lebensfreude verbirgt; bis sich der Monismus – in aller Beschwörung von Einheit und Harmonie – als moderne Variante der Gnosis offenbart. Auf eine Nähe zur Gnosis deutet bereits der Glaube an die erlösende Kraft des Wissens und die Abkehr von der Welt in ihrer Unvollkommenheit und Zersplitterung hin. Als gnostisch erweist sich der Monismus jedoch erst, wenn gezeigt werden kann, daß

¹³⁸ GS II.1, S. 32.

¹³⁹ GS II.2, S. 32.

¹⁴⁰ GS II.1, S. 24.

¹⁴¹ GS II.1, S. 22.

die beschworene Göttlichkeit und Einheitlichkeit der Welt zum einen auf einer vorausgehenden Verwerfung dessen beruht, was in das Göttliche nicht integrierbar ist – und daß dieses Verworfenen zum zweiten in einer von der Verwerfung selbst nicht zu trennenden Bewegung zum Feind und Bösen gerät.

Wie aber, so fragt Peter Sloterdijk in der Einleitung zum *Lesen- und Arbeitsbuch zur Gnosis*, konnte die hellenisch-lebensfromme Weltbejahung in gnostisch-frühchristliche Weltverneinung, staunende Ehrfurcht in ängstliche Weltverachtung umschlagen?¹⁴² Weltverachtung beginnt, so Sloterdijk, nicht mit der Verwerfung der Welt als Ganzes, sondern mit der Teilung des Ganzen in negierbare Teile, deren Repräsentation und deren Abspaltung:

Bevor aber das Gesamt-Objekt ›Welt‹ distanzierbar und kritisierbar wurde, mußte das Ganze in negierbare Teile, modern gesprochen: in schlechte Partialobjekte zerlegt und als solche repräsentiert werden. Die Entwicklung der Position Weltfeindlichkeit vollzieht sich tatsächlich sowohl affektgeschichtlich wie mythologisch über solche Schritte; sie legt den ganzen Weg vom schlechten Weltaspekt zur Schlechtigkeit des Weltganzen zurück.¹⁴³

Mit der Partialisierung der Welt – der Erfindung von Gegnern – beginnt auch im Monismus die Gnosis und die Teilung in gut und böse.

Erklärte Gegner sind den Monisten – wie wir gesehen haben – jene, die, wie Kant, die sogenannte »Nichterklärbarkeit der Welt« behaupten bzw. an der wissenschaftlichen Erklärbarkeit der Welt zweifeln. Nun hängt an dieser Erklärbarkeit der Welt der Glaube in die erlösende Kraft der Wissenschaften. Wenn die Wissenschaft selbst zur Religion erhoben wird, besteht aber das Skandalöse an der Behauptung der »Nichterklärbarkeit der Welt« nicht mehr in einer wissenschaftlichen Verfehlung, sondern in dem dieser Behauptung innewohnenden Zweifel. Die Frage der wissenschaftlichen Erklärbarkeit und Einheitlichkeit wird damit zu einer Glaubensfrage, ja mehr noch: Erst dadurch, daß sich unter dem Dualismus der Zweifel als wahrhafter Feind des Monismus entpuppt, konstituiert sich dieser wesentlich als Glaube.

Der eigentliche Feind des Monisten ist der Zweifler. Damit beerbt der Monismus nicht nur die Gnosis, sondern situiert sich zugleich – ein weiteres Mal – im säkularen Gefecht um die Wahrheit zwischen

¹⁴² Vgl. Sloterdijk, Peter: Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit. In: *Weltrevolution der Seele. Ein Lesen- und Arbeitsbuch der Gnosis*. Hg. v. Sloterdijk, Peter u. Macho, Thomas. Zürich 1993, S. 30.

¹⁴³ Sloterdijk: Die wahre Irrlehre, S. 31.

Wissen und Hoffnung auf seiten der christlichen Erfüllung. »Der ›Jude‹«, so erklärt Christina von Braun die Übertragung der christlichen antisemitischen Zuschreibung auf den Zweifler, – den Literaten und den Kritiker im Zeitalter der Säkularisierung –, »hatte immer schon die christlichen Glaubenszweifel verkörpert, und er war eben deshalb verfolgt worden. Das hing zum Teil mit der jüdischen Religion selbst zusammen, die sich auch als eine ›Kultur des Zweifels‹ (oder der Übung in geduldiger Erwartung) definieren ließe – im Gegensatz zur christlichen, die sich als eine Religion der ›Erfüllung‹ versteht. Es hing aber auch mit der Tatsache zusammen, daß der Christ die eigenen Glaubenszweifel an den Juden verwies, indem er ihn zum irdischen Vertreter des Anti-Christ ernannte.«¹⁴⁴

Zusammenfall von Wissen und Glauben; Ineinsfallen von Wissen, Glauben und Erlösung; die Behauptung der Möglichkeit einer erlösten Ewigkeit in der Gegenwart; Antijudaismus – das sind die wichtigsten Momente, die Gnosis, spekulatives Christentum und Monismus verbinden. Wie für die Gnosis so verkörperten auch für Christen die Juden den Zweifel am Glauben und an der Realität der innerweltlichen Erlösung.

Jakob Taubes hat in seinem Aufsatz »Der dogmatische Mythos der Gnosis« aus dem Jahre 1971 den Antijudaismus der gnostischen Bewegung im Kontext der Frage von Mythos und Aufklärung dargestellt und damit genau jenen Punkt erhellt, der – in cohenscher und benjaminscher Perspektive – Monismus und Gnosis auf der einen und Kritische Philosophie und Judentum auf der anderen Seite verbindet. Er betrifft die Frage der Anerkennung der Grenze zwischen Mensch und Gott, zwischen Transzendenz und Immanenz. Demnach ist die Gnosis dort mythisch, wo sie gegen die Begrenztheit des menschlichen Wissens an der »traumhaften Einheit« von Gott, Mensch und Welt festhält, während der überweltliche Schöpfergott des jüdischen Monotheismus – wie Cohen gegen den Pantheismus zu betonen nicht müde wird – die Differenz zwischen Gott und Welt aufrechterhält und genau in dieser Begrenzung der Reichweite und der Macht des menschlichen Wissens sich mit der Aufklärung als synonym erweist. Warum also ist gerade der überweltliche Gott der monotheistischen Offenbarungsreligion zum bevorzugten Objekt des gnostischen Ressentiments erkoren worden? Taubes Antwort:

¹⁴⁴ Braun, Christina von: Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus. In: *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. Hg. v. Stephan, Inge u.a. Köln 1994, S. 27.

Es steht fest, daß der Protest der spätantiken Gnosis zutiefst mit einem Aufstand gegen den antimythischen jüdischen Monotheismus verbunden ist. Aber dieser Gegenschlag kommt nicht nur von außen, aus der heidnischen Umwelt, sondern er wird auch von innen her, im Umkreis des Frühjudentums selbst, geführt. Der gnostische Mythos kann nicht verstanden werden, wenn unterschlagen wird, daß er sich – mindestens auf weite Strecken – gegen die biblische und rabbinische Überwindung des mythischen Bewußtseins konstituiert. Die Rache des Mythos an seiner Überwindern ist in der gnostischen Mythologie sinnlich zu greifen. Sie lebt im Aufstand gegen die monotheistische Lehre von der Macht und Schöpfung des überweltlichen Gottes. Die Anerkennung der Grenzen, die die Offenbarungsreligion zwischen Schöpfergott und Kreatur gesetzt hat, wird auch im Protest der spätantiken Gnosis bezeugt. In ihr kommt eine Erfahrung zu Wort, die jene traumhafte Einheit des mythischen Bewußtseins nach der Grenzziehung zwischen Gott, Welt und Mensch nochmals bewußt vollziehen will.¹⁴⁵

So wie die spätantike Gnosis im Umkreis des Frühjudentums entstand, so ist auch der Monismus aus der Aufklärung heraus entstanden. Beide Bewegungen beziehen ihre revoltierende Kraft aus dem trotzigem Widerwillen, sich mit der Endlichkeit zu arrangieren. Statt Begrenzung versprechen sie Erfüllung, statt Zerrissenheit Einheit, statt Zweifel göttliche Weisheit, statt Krankheit und Verfall ewiges Heil. Und wenn Taubes zu recht schreibt, der gnostische Mythos markiere eine Krise der monotheistischen Offenbarungsreligion selbst, so ließe sich mit ebenso viel Recht sagen, der Monismus markiere eine Krise der Kritischen Philosophie bzw. der Aufklärung.¹⁴⁶

Nun äußert sich der Antisemitismus des Monismus nicht direkt als Antijudaismus, sondern indirekt, aber deswegen, wie Benjamin in seinem Dialog moniert, nicht weniger deutlich: als Literatenfeindschaft. Als Literaten wurden um die Jahrhundertwende die »Großstadtdichter« bezeichnet, die in den Literaturcafés saßen und von Weltuntergangsstimmung geprägte Gedichte schrieben. Es waren die Protagonisten der literarischen Avantgarde, Naturalisten, Impressionisten und schließlich die Expressionisten. Viele davon waren Juden. »Es fand so etwas wie eine Talentexplosion statt«, so der Historiker Peter Gay. »Juden wurden Theater- und Kunstkritiker, Buch- und Kunsthändler, Verleger und Herausgeber, Theaterdirektoren und Regisseure. Sie taten sich in dem Bereich hervor, den man heute »Showbusiness« nennt. Man hatte beinahe den Eindruck als ob die Juden, bislang gewöhnt, den Schutz der Unauffälligkeit zu suchen, sich nun im Gegenteil in die

¹⁴⁵ Taubes, Jakob: Der dogmatische Mythos der Gnosis. *Vom Kult zur Kultur*, S. 110.

¹⁴⁶ Taubes: Der dogmatische Mythos der Gnosis, S. 110.

exponiertesten Positionen drängten.«¹⁴⁷ Obwohl, worauf auch Gay hinweist, längst nicht alle Literaten Juden waren, galt das Wort »Literat« schnell als Synonym für »Jude« – und wurde damit im Zeichen des Antisemitismus zum Schimpfwort. Als »Juden« waren die Literaten: zersetzend, krank, gesellschaftsschädigend, unnatürlich, gefährlich.¹⁴⁸ Mit eben diesen Worten aber verurteilt der »Freund« im Dialog die Literaten. So »zersetzen« die Literaten in den Augen des Monisten »all unsere innere und äußere Fähigkeit«, stehen im »Zeichen der Schamlosigkeit« und gehen an »innerlicher Fäulnis« zugrunde.¹⁴⁹ »Geistreicher Zynismus«, »bläßliches Ästhetentum«,¹⁵⁰ »gefährlich« nennt der »Freund« die Großstadtliteratur. »Menschen, die in Kaffeehäusern ein unreines, oft genug ungeistiges Leben führen,« seien die Literaten, »Menschen, die jede simpelste Verpflichtung in Größenwahn und Trägheit leugnen, Menschen, die die Schamlosigkeit selbst darstellen.«¹⁵¹ Wie im christlichen Antijudaismus die Juden, verkörpern für den Monisten die Literaten Zweifel, Schamlosigkeit, Fäulnis, Verfall. Sie repräsentieren, um auf Sloterdijk zurückzukommen, die schlechten Partialobjekte, die negierbaren Teile, von denen sich die Position der Weltfeindlichkeit abstößt.

Die Ich-Figur im Dialog leitet die Verteidigung der Literaten mit dem einfachen Satz ein: »Ich glaube einfach nicht an die religiöse Erhabenheit des Wissens.«¹⁵² Damit wendet sie sich nicht nur kritisch gegen die Verurteilung der Literaten durch den monistischen Freund, sondern nimmt dezidiert den Standpunkt des Kultur-Zionisten ein, »der die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet.«¹⁵³ Er lehnt die monistische Erlösung durch Wissen ebenso ab, wie er das Konzept einer innerweltlichen Erlösung als Spekulation und unehrliche Aufklärung kritisiert. »Ich glaube«, so fährt er fort, »an unsere eigene Skepsis, unsere eigene Verzweiflung.« Für diese Skepsis, die ihrerseits Ausdruck für die Beschäftigung mit der eigenen Individualität sei, stehen

¹⁴⁷ Gay, Peter: Begegnung mit der Moderne. Die deutschen Juden in der Wilhelminischen Kultur. In: *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*, S. 174.

¹⁴⁸ Christina von Braun hat in ihren Untersuchungen des Antisemitismus auf die Gleichsetzung des »Juden« mit »Fremdkörper« und mit »Krankheitserreger« hingewiesen, der die »Gesundheit des Volkskörpers« bedrohe.

¹⁴⁹ GS II.1, S. 29.

¹⁵⁰ GS II.1, S. 27.

¹⁵¹ GS II.1, S. 29.

¹⁵² GS II.1, S. 24.

¹⁵³ *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

ihm die Literaten ein. In ihnen, die, »verurteilt zum Outsidertum«, sich »mit der höchst schwierigen eigenen Ehrlichkeit befassen«, sieht er die »Träger des religiösen Geistes«. Im Bohrenden und Verlangenden, in der Sucht, Abgründe aufzureißen, im Leiden an der eigenen Individualität erweist sich für ihn die Ehrlichkeit des Literatentums.¹⁵⁴

Mit der Verbindung von Literaten- und Judentum antwortet Benjamin auf die Überlagerung von Antijudaismus und säkularer Antisemitismus in der monistischen Weltanschauung. Am Beispiel der Literaten zeigt er, wie schnell die Menschenliebe der Monisten an ihre Grenze kommt, wo ihnen das Böse in Gestalt der »Zweifler« entgegentritt. Zugleich folgt seine Stellungnahme für die Literaten jedoch ebensowenig wie die Auseinandersetzung mit dem Zionismus in den Briefen an Strauß einer schlichten Logik der Umwertung. Weder werden die Literaten mit den Juden gleichgesetzt noch in Verkehrung antisemitischer Anfeindungen idealisiert. Das Verhältnis, das sich über die Substitution der »besten Juden« durch die Literaten zwischen den Begriffen Jude, Literat und Jüdisches einstellt, ist komplizierter. Es folgt dem erkenntniskritischen Verfahren, das Benjamin in den Briefen an Strauß als »Kulturzionismus« vorgestellt hatte. Der Dualismus, für den sich Benjamin in subversiver Aufnahme der monistischen Verwerfung einsetzt, unterläuft die Teilung in gut und böse.¹⁵⁵ So meint Dualismus

154 Vilém Flusser hat dafür den Begriff »bodenlos« gefunden. Bodenlos ist die religiöse Stimmung und die Stimmung des absurden Denkens. Es ist die Stimmung, in der in einer religiösen Lösung Halt gesucht wird, und es ist die Stimmung, die alle Religionen gefährdet, eben weil in ihr der Boden grundlos wird. So kommt Flusser zu dem Schluß, der jenem des jungen Benjamin sehr verwandt ist. »Und wenn wir sicheren Boden unter den Füßen fühlen (sei es dank einer Religion, sei es dank eines Religionsersatzes, sei es einfach dank der religiösen Kraft des uns bergenden und alles verhüllenden Alltags), dann haben wir die echte religiöse Stimmung verloren.« (Flusser, Vilém: *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Köln 1992. Frankfurt a.M. 1999, S. 10)

155 Im Trauerspielbuch wird Benjamin das Böse als »subjektives Phänomen« (GS I.1, S. 406) beschreiben, als Produkt eines Wissens, das Gut und Böse unterscheiden und erkennen will, mithin als Produkt des »lebensfremden Spekulieren(s)« (GS I.1, S. 404). Der Spekulation entgegengesetzt ist nur das *sachliche* Wissen. Daß das spekulative, oder, wie Benjamin an anderer Stelle sagt, das auf die Unendlichkeit aussetzende Wissen seinen Gegenstand – da er nicht existiert – notwendig verfehlen muß, macht es für die Kritik rettbar. Aufgabe des Kritikers ist dementsprechend, dieses Wissen bis an die Paradoxie seiner Konstruktion zu führen, so daß die Konstruktion als solche offenbar wird und die Spekulation sich in das auflöst, was sie ist: in nichts. Was von ihr übrigbleibt, ist nichts als die Hoffnung. Genau das führt Benjamin an der barocken Allegorie vor. Die Rettung der Allegorie läßt sich deuten als Rettung der Welt vor der Weltverachtung der Gnosis und den gnostischen Momenten im

in Abhebung zu Monismus das Eingedenken an die Endlichkeit alles Wissens und die Endlichkeit der Welt. Die Substitution der »besten Juden« durch die »Literaten« setzt die Situierung eines spezifischen, benennbaren historischen Orts und einer spezifischen, einer »erfahrenen« Erfahrung des Erkenntnissubjekts voraus, das die Substitution vornimmt. Das heißt, in der Bestimmung des Verhältnisses von Jude, Literat und Jüdischem muß die Erkenntnisrelation und die Geschichtlichkeit des Erkenntnissubjektes mitgedacht werden. Anders gesagt: Die »Idee des Literaten«¹⁵⁶, von der Benjamin im Brief von 11.9.1912 spricht, wird als Idee – in dem, was sie mit den Juden verbindet –, nur lesbar von jemandem, der selbst »jüdisch« ist, und das heißt im Anschluß an das oben Ausgeführte, der dem »Dualismus« bzw. der »dualistischen Lebensweise« verpflichtet und mit einem »doppelten Blick« begabt ist. Bei dieser Bestimmung des »Jüdischen« geht es nicht um eine Volkszugehörigkeit, sondern um eine Geisteshaltung bzw. um die Anerkennung einer Erfahrung, die als reflektierte eine »Denkerfahrung« genannt werden kann. Es geht also nicht darum, die »Literaten« ihrerseits zu Helden zu erklären oder sie mit der »neuen Religion« gleichzusetzen oder als Deckname für Juden zu benutzen, sondern das Literatentum als »Idee« zu lesen.¹⁵⁷ Dabei handelt es sich um eine Lektüre, die

barocken Christentum: »Denn wieder stand die Antike in jener Gestalt, in welcher sie zuletzt der neuen Lehre mit gesammelter Kraft, und nicht erfolglos, sich hatte aufnötigen wollen, drohend dem Christentum nahe: als Gnosis« (GS I.1, S. 394 f.). Benjamin konstatiert diese Verflechtung von Antike, Gnosis und Christentum, um den Ursprung der allegorischen Anschauung »in der Auseinandersetzung der schulbeladenen Physis, die das Christentum statuierte, mit einer reineren natura deorum, die sich im Pantheon verkörperte« (GS I.1, S. 400) zu verorten. Das kritische Verfahren Benjamins ist also nicht gnostisch – wie in der Sekundärliteratur verschiedentlich unterstellt wird. So spricht Wilhelm Schmidt-Biggemann ganz selbstverständlich und wie im Nebenbei vom »gnostischen Erbe Walter Benjamins bei Adorno«, ohne dies weiter zu belegen und ohne auf die – gerade für diese Frage sehr wichtigen Differenzen zwischen Benjamin und Adorno – näher einzugehen. (Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Geschichte als absoluter Begriff*. Frankfurt a.M. 1991, S. 101) Benjamin ist im Gegenteil darauf ausgerichtet, gnostisches Wissen zu dekonstruieren.

156 *Gesammelte Briefe* I, S. 63. Benjamin benutzt den Begriff der Idee an dieser Stelle noch sehr vage. Doch sei darauf hingewiesen, daß er schon zu dieser Zeit »Idee« mit dem Begriff des »Extremen« zusammenbringt: »Religiösen Ideen liegt ein Extrem zu Grunde«. Im Trauerspielbuch wird er schreiben: »Was aber solche Namen als Begriffe nicht vermögen, leisten sie als Ideen, in denen nicht das Gleichartige zur Deckung, wohl aber das Extreme zur Synthese gelangt.« (GS I.1, S. 221)

157 Auch wenn Benjamin den Begriff des »Lesens« erst später für »Wahrnehmung« in einem spezifischen Sinn, für »Wahrnehmung«, die sich auf Symbole bezieht, benutzt

Spuren hinterläßt, die also das Phänomen des Literatentums einem Umdeutungsprozeß unterzieht im Hinblick auf das Jüdische in ihm. Dieses »Jüdische« besteht im Moment des Zweifels, das als Wahrnehmung und Erinnerung der Endlichkeit des menschlichen Lebens und Wissens eine positive Würdigung erfährt.

Wir können nun zusammenfassend festhalten, was Benjamin unter »dualistischer Weltanschauung« versteht: Sie verpflichtet *erstens* zu einer Aufklärung in der Nachfolge der kantischen Philosophie, das heißt zu einer philosophischen Haltung der Kritik, die der Versuchung der Vernunft widersteht, über ihre Grenzen hinaus zu spekulieren. Diese Haltung ist sich der Endlichkeit und das heißt der Grenzen der Vernunft bewußt. Das Kriterium dafür ist die Bewahrung der Differenz zwischen Ethik und Logik bzw. theoretischer und praktischer Vernunft. In dieser Differenz gründet die Rede vom »kantischen Dualismus«. Die Selbständigkeit der Ethik erweist sich darin, daß sie sich der Unterordnung unter die Gesetzmäßigkeit der Logik bzw. der Natur entzieht. Denn die Ethik stellt im Gegensatz zur Natur das Reich der Freiheit dar. Die »dualistische Weltanschauung« ist *zweitens* – im Gegensatz zum Monismus – frei von der Teilung der Welt in gut und böse. Dualismus bezieht sich im benjaminschen Sinne nicht auf ein System von Oppositionen, sondern auf die die Setzung von Oppositionen unterlaufende Erfahrung der Gespaltenheit. Diese Erfahrung wird im erkenntniskritischen Verfahren des »Kulturzionismus« – im Zeichen des »Literatentums« – universalisiert. Das heißt, daß jedem Universalitätsanspruch das Zeichen des Dualismus, verstanden als Gespaltenheit, eingeschrieben wird. Was wiederum nichts anderes als die Einschreibung der Geschichtlichkeit in die Universalität bedeutet.

In dem wichtigsten Punkt, in der Verbindung von ehrlicher Aufklärung, Judentum und Kant konnte Benjamin ebenso wie in der konsequenten Kritik des zeitgenössischen Pantheismus an Hermann Cohen anknüpfen. Es soll deshalb im folgenden Hermann Cohens Inanspruchnahme Kants für eine jüdische Version der Aufklärung und des Sozialismus dargestellt werden.

zen und gegen »Erkenntnis« abgrenzen wird, so kann doch auch in diesem Zusammenhang von »Lesen« gesprochen werden.

5. Kant, Judentum und ethischer Sozialismus

Cohen verstand Philosophie keineswegs als nur akademisches Geschäft. Vielmehr gehörte zum Selbstverständnis der Marburger Schule, daß Philosophie den Fortschritt der Gesellschaft befördern und kritisch begleiten sollte. Dazu muß sich die Philosophie – als Grundlegung des wissenschaftlichen Wahrheitsanspruchs – in einen Dialog mit der Gesellschaft begeben. Daß Cohen diesen Dialog nicht nur gesucht, sondern auch gepflegt hat, zeigt die Vielzahl seiner sogenannten »Kleineren Schriften«, Artikel, Stellungnahmen und Vorträge zum Zeitgeschehen.¹⁵⁸ Wie sein Vorgänger und Förderer in Marburg, der Neukantianer Friedrich Albert Lange, verstand sich auch Cohen als Sozialist. Und wie bereits Lange, kritisierte auch Cohen den sich als »wissenschaftlich« gebenden, auf Hegels Geschichtsphilosophie beruhenden Sozialismus. Anders als Lange ging Cohen in seiner Kritik jedoch weiter und warf jenem, der seinen Sozialismus auf die Lehre Darwins bezog, seinerseits vor, den Sozialismus damit naturalistisch – statt ethisch – begründet zu haben. Unter dem Titel »ethischer Sozialismus« entwarf Cohen ein sozialistisches Gegenkonzept zum damaligen offiziellen Partei-Sozialismus, das Eingang fand in den sogenannten Revisionismusstreit.

Nun bedeutet ethisch im Zusammenhang von Cohens Auslegung der kantischen Religionsphilosophie und seiner Deutung des Alten Testaments – zugespitzt formuliert – jüdisch. Cohen hätte also genauso gut wie von einem »ethischen« auch von einem »jüdischen« Sozialismus sprechen können. Tatsächlich zeichnet sich das Judentum in Cohens Lesart dadurch aus, daß es an der Transzendenz Gottes festhält. Cohen übersetzt das Gesetz in den Satz: Gott ist nicht Natur. Damit korrespondiert es der kantischen Unterscheidung zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit. Und genau in dieser Unterscheidung setzt er die Verbindung zwischen kantischer Philosophie und Judentum an. Durch diese Unterscheidung heben sich beide zugleich vom Pantheismus ab: Es sei hier eine Passage aus dem Vortrag »Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum« zi-

¹⁵⁸ In der Werkausgabe werden die *Kleineren Schriften* im Unterschied zu den von Bruno Strauß herausgegebenen dreibändigen *Jüdischen Schriften* (1924) und den zweibändigen *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte* nicht mehr systematisch, sondern in chronologischer Abfolge geordnet. Das hat den großen Vorteil, daß dadurch die Trennung in den Kantianer und den jüdischen Religionsphilosophen endlich aufgehoben wird. Vgl. Vorwort der Herausgeber der *Kleineren Schriften*. Werke. Bd.16.

tiert. Cohen beansprucht darin nicht nur eine »intime Gleichartigkeit« zwischen dem kritischen Unternehmen Kants und dem Judentum, sondern verweist zugleich das Christentum mitsamt dem Pantheismus in das Reich der Metaphysik:

Die intime Gleichartigkeit des religiösen Gedankens mit dem Judentum zeigt sich bei Kant vor allem darin, daß er von der *Dreieinigkeit*, die er in seiner Religionsschrift ihrer politischen Tendenz nach berücksichtigen muß, nur den *Sohn Gottes* annimmt, diesen aber mit der *Idee der Menschheit* gleichsetzt. Die *Scholastik* schon hatte die *Trinität* moralisch und psychologisch gedeutet, und man erkennt gerade darin einen Freiheitsdrang der mittelalterlichen Vernunft. Die *Romantik* dagegen baut auf dem Dogma der *Menschenwerdung Gottes* ihr Grundgebäude des *Pantheismus* auf. *Gott ist Mensch; denn Gott ist überhaupt die Natur*. Hier wird das Dogma zum Leitgedanken der gesamten Metaphysik und keineswegs allein für die Ethik benutzt. Die Ethik vielmehr geht dabei zugrunde; sie wird in dem allgemeinen Prozeß des natürlichen Werdens und der Bewegung des Begriffs, was dort dasselbe ist, aufgehoben.¹⁵⁹

Wenn ethisch gleich jüdisch ist, dann ist das Judentum zugleich universal und braucht als solches auch nicht mehr ausgezeichnet zu werden. Doch was heißt dann noch Judentum, was Ethik und was Religion? Die Katze scheint sich in den Schwanz zu beißen, und die Wörter scheinen ihre spezifische Bedeutung zu verlieren. Sie gewinnen sie jedoch – wenn auch in einem neuen Sinn – wieder, wenn die Debatten um den Revisionismusstreit im Rahmen der These gedeutet werden, daß im Streit um die richtige Weltanschauung jener viel ältere um Hoffnung oder Erfüllung, um Kritik oder Wissen, um ethisch gewendetes Judentum oder säkularisiertes, in Wissenschaftsgläubigkeit transformiertes Christentum fortgesetzt wird. So scheint es nicht verwunderlich, daß die Debatten um einen ethischen oder wissenschaftlichen Sozialismus die Konstellation Monismus und Dualismus wieder auf den Plan rufen. Die Argumente gleichen sich fast wörtlich.

Um dem näherzukommen, was eine jüdische Aufklärung im cohenschen Sinn bzw. ein Kultur-Zionismus im benjaminschen sein könnte, werde ich im folgenden etwas näher auf die Debatten um den Revisionismusstreit und den Ort des ethischen Sozialismus darin eingehen. Zuvor jedoch sei, um den Zusammenhang zu der Fragestellung nach Benjamins Kultur-Zionismus zu bewahren, eine Passage aus dem »Dialog« zitiert, die unmittelbar an den Streit um einen ethischen oder wissenschaftlichen Sozialismus anzuknüpfen scheint. »Ich« erwidert dort dem monistischen »Freund«:

159 Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 294.

Mir graust vor dem Bild sittlicher Selbständigkeit, das Sie beschwören. Religion ist Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, sagt Kant. D.h.: die Religion garantiert uns ein Ewiges in unserer täglichen Arbeit und das ist es, was vor allem not tut. Ihre gerühmte sittliche Selbständigkeit würde den Menschen zur Arbeitsmaschine machen, für Zwecke, von denen immer einer den anderen bedingt in endloser Reihe. Wie Sie es meinen, ist die sittliche Selbständigkeit ein Unding, Erniedrigung aller Arbeit zum Technischen.¹⁶⁰

Der Mensch soll Selbstzweck sein! Mit dieser Forderung nimmt Benjamin nicht nur Kant auf, sondern er berührt den Kern des ethischen Sozialismus. So lautet eine seiner Kürzestfassungen:

Die *Propheten* wären wahrlich nicht die Urheber der echten *politischen Sittlichkeit*, wenn sie nicht in diesem aggressiven Sinne den Selbstzweck des Menschen gelehrt und für ihn geblutet hätten. Ihr Werk ist die *Sozialgesetzgebung* des Pentateuch, die größte Schöpfung des *sozial-ethischen Idealismus*, der nicht Utopie geblieben ist. Der *Sabbat* hat die Welt erobert: er ist das Sinnbild der Idee, daß der Mensch auch als Arbeiter Selbstzweck bleiben soll; daß sein Zweck nicht darin aufgeht, ein Rad an der Maschine der Kultur zu sein, wenn diese Kultur nicht in gleichem Maße und Umfang ihm selbst zugute kommt, wie jedem anderen menschlichen Angesicht.¹⁶¹

Und deshalb, so schließt Cohen, fühle sich der philosophierende Jude »wie heimatlich angehaucht auf dem Boden Kants; denn in diesem System, welches auf der Logik der Wissenschaft gegründet ist, hat die Ethik den *Primat*.«¹⁶²

1897 erschien im ersten Band der *Kant-Studien* eine ausführliche Besprechung von Hermann Cohens *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur Geschichte des Materialismus von F. A. Lange*.¹⁶³ Es war der erste Schritt, durch den Cohens Konzept eines ethischen Sozialismus Eingang in die aktuellen Auseinandersetzungen der deutschen Sozialdemokratie fand. Cohen hatte die »kleine, aber«, so der Rezensent, »hochbedeutende Schrift«¹⁶⁴ 1895 während eines Ferientaufenthalts in Pontresina verfaßt. Er habe sich, so Cohen in einem Brief an den Freund Natorp, dort um »einige Jahrzehnte verjüngt gefühlt u. in dieser Jugendlaune die *Ein-*

160 GS II, S. 20.

161 Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 301.

162 Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 301.

163 Vorländer, Karl: H. Cohen. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. A. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. 64 S. Leipzig. J. Baedeker. 1896. In: *Kant-Studien*. 1/1897, S. 268-272.

164 Vorländer: *Kant-Studien* 1/1897, S. 268.

leitung mit kritischem Nachtrag im Entwurf« geschrieben. An Aufrichtigkeit lasse sie »nichts zu wünschen oder zu hassen übrig«.165

Dieser jugendliche Schwung ist in der Schrift deutlich spürbar. Souverän führt Cohen seine Leserinnen und Leser durch Langes *Geschichte des Materialismus*, um die Einführung in das Hauptwerk seines Mentors und Vorgängers¹⁶⁶ in Marburg schließlich in einer Werbung für die eigene philosophische Position des kritischen Idealismus zu vollenden. In ihrer knappen und prägnanten Form stellt die *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur ›Geschichte des Materialismus‹*, deren Neuauflagen Cohen seit Langes Tod 1875 betreute, zugleich eine komprimierte Einführung in das Denken des Autors selbst dar.¹⁶⁷ In fünf Abschnitten behandelt sie das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte, das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik, jenes der Logik zur Physik, der Ethik zur Religion und das Verhältnis der Ethik zur Politik. Ihre Wirkungsgeschichte verdankt die *Einleitung mit kritischem Nachtrag* diesem letzten Abschnitt über Ethik und Politik, der vielleicht noch deutlicher als die anderen beweist, daß sie an »Aufrichtigkeit« tatsächlich nichts zu wünschen übrig läßt. Bis dahin eher zurückhaltend, wenn es um politische Fragen ging, legt Cohen im Schlußabschnitt der *Einleitung* nicht nur ein Bekenntnis zum Sozialismus ab, sondern eröffnet mit einer Kritik am sogenannten »politi-

165 Originalbrief UB Marburg Hs 831:14. Zitiert in: Holzhey, Helmut: Einführung. In: Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes ›Geschichte des Materialismus‹*. In: *Werke*. Bd.5/II, S. 27.

166 Lange (1828-1875) war seit dem Erscheinen von Cohens Schrift *Kants Theorie der Erfahrung* im Jahr 1871 überzeugt von der Begabung des jungen Philosophen und ermöglichte nicht nur die Habilitation Cohens an der Universität Marburg, sondern setzte sich auch für eine Berufung des Philosophen als Ordinarius ein, so daß Cohen schließlich als sein Nachfolger der erste jüdische Philosophieprofessor an einer deutschen Universität wurde. (Vgl. Sieg, Ulrich: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, S. 113 ff.) In seinen beiden Hauptwerken, der zweimal umgearbeiteten Schrift *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (1865, 1870, 1875) und der in zwei Versionen erschienenen *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866, 1873/75) verband Lange kantische Erkenntnistheorie und Sozialismustheorie und begründete damit die Position einer pragmatischen Reformpolitik. Beide Werke erfuhren nach dem Tod Langes mehrere Neuauflagen. Für die vierte Auflage des Buches im Jahr 1882, der ersten nach Langes Tod, schrieb Cohen ein *Biographisches Vorwort*. Die *Einleitung mit kritischem Nachtrag* erschien als Ergänzung der 5. Auflage der *Geschichte des Materialismus* 1896. Sie erfuhren in den späteren Auflagen mehrere Umarbeitungen. (Vgl. Holzhey, Helmut: Einführung, S. 26 ff.)

167 Vgl. Holzhey: Einführung, S. 28.

schen Partei-Sozialismus« zugleich die Diskussion um einen ethischen Sozialismus, die schließlich in den sogenannten Revisionismusstreit münden sollte.¹⁶⁸

Cohen wirft den Partei-Sozialisten kautskyscher Prägung vor, daß sie den Sozialismus »naturalistisch« begründen. Das ist ein harter Vorwurf, der mitten in den neuralgischen Punkt der Auseinandersetzungen um die »richtige« Weltanschauung zielt. Denn Naturalismus ist Spekulation. Und spekulativ, metaphysisch, spiritualistisch zu sein – darin waren sich die Vertreter aller Weltanschauungen einig – war im Zeitalter der Aufklärung und der Wissenschaften eine vernichtende Kritik. Spekulation zu betreiben, bedeutete, die Wirklichkeit zu verfehlen, einer Selbsttäuschung zu erliegen, oder mehr noch, die Realität in hegelscher Manier gewaltsam einem romantischen Begriffsgebäude zu subsumieren,¹⁶⁹ – was aus der von Cohen geteilten Sicht der kantischen Zusammenführung von Metaphysik und Dogmatik darauf hinauslief, sie einem *Wahnsystem* unterzuordnen. Nun unterstellt Cohen ausgerechnet den Vertretern des *wissenschaftlichen* Sozialismus, daß sie sich im Nebel der Metaphysik und des Spiritualismus verlieren. Damit kritisiert er nicht nur ihren Sozialismus, sondern auch das zugrunde liegende Wissenschaftsverständnis. Unter Berufung auf die Kritische Philosophie spricht der jüdische Philosoph den positiven Wissenschaften die Autorität ab, die sie bei den Partei-Sozialisten genießen. Er bestreitet, daß diese die Religion vernichten oder ersetzen könnten, ohne dabei selbst dem Dogmatismus zu verfallen.

In den sozialdemokratischen Debatten um Reform oder Revolution ging es nicht nur um die richtige politische Strategie. Die heftigen Auseinandersetzungen, die mit dem Begriff der Wissenschaftlichkeit und dem Vorwurf der Spekulation ausgetragen wurden, zeigen, daß mehr auf dem Spiel stand als ein ethischer oder ein wissenschaftlicher *Sozialismus*, nämlich die Frage nach dem Ort der Wahrheit und dem Status

168 Vgl. Holzhey: Einführung, S. 30.

169 Daß mit Hegel in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kein Staat mehr zu machen war, hat Hermann Lübbe einmal hübsch anhand folgender kleinen Geschichte deutlich gemacht: »Zu Michaelis 1870 publizierte Hegels alter Getreuer *Carl Ludwig Michelet* eine Broschürenpolemik gegen prominente Hegel-Gegner der Zeit. Die Broschüre trug den Titel: »Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph«. Auf ihrer Rückseite jedoch zeigte die Berliner Verlagsbuchhandlung Duncker und Humblot an, daß sie den Preis der Freundesausgabe Hegelscher Werke hiermit von 40 auf 25 Thaler herabsetzte: *Hegel ging nicht mehr.*« Lübbe, Hermann: *Die Politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 44. 1958, S. 333-350. In: *Auslegungen*. 1994, S. 229.

der Wissenschaften selbst. Es wurde darum gekämpft, was in einer modernen, also nicht mehr an traditionellen Mustern orientierten – in einer säkularisierten – Welt wirklich ist. Wie weit die Verunsicherung über den Status des Realen ging, läßt folgende Überlegung Eduard Bernsteins ahnen. Die Realität ist dem führenden Revisionisten zu einer Sache der Vermutung geworden:

Wie stark Realisten oder Materialisten wir auch zu sein glauben, so werden wir uns bei strenger Selbstprüfung doch immer wieder dabei ertappen, gleich dem ersten besten »Idealisten« zu argumentieren, sobald wir uns von der platten Alltäglichkeit ab und den tieferen Problemen des Lebens zu wenden. Wir stoßen dann immer auf Punkte, wo wir nicht mehr mit sinnlich wahrnehmbaren, demonstrationsfähigen Tatsachen, sondern mit Folgerungen des Verstandes zu tun haben, mit »Ideen«, hinter denen wir eine Realität wohl mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit vermuten, aber nicht beweisen können.¹⁷⁰

Daß der ethische Sozialismus von Hermann Cohen Eingang in die sozialdemokratischen Debatten fand, ist der Vermittlung seines Schülers, des Gymnasiallehrers, Philosophiehistorikers und überzeugten Sozialisten Karl Vorländer zu verdanken. Er war nicht nur der Rezensent der *Einleitung mit kritischem Nachtrag* in den *Kant-Studien*, sondern warb in der Folgezeit in diversen Vorträgen und Abhandlungen für den neukantianischen Sozialismus.¹⁷¹ So machte Vorländer durch seine Veröffentlichungen sowohl Eduard Bernstein,¹⁷² den Führer des revisionistischen Flügels der Sozialdemokraten, als auch die Gegenseite mit Cohens Konzept des ethischen Sozialismus bekannt. In direkter Replik auf Vorländers Schrift *Kant und der Sozialismus* aus dem Jahr 1900 kommentierte Franz Mehring, der philosophisch ver-

sierte Publizist der *Neuen Zeit*, die neukantianische Forderung einer Ethisierung des Sozialismus und der Rückkehr auf Kant im offiziellen Organ der Parteiorthodoxie mit folgenden Worten, die ihrerseits illustrieren, welche grundlegende Rolle die Wissenschaften für die Sicherstellung von Ordnung und Realität spielten:

In dem Sinne der Cohen und Vorländer ist die »Rückkehr auf Kant« eine – natürlich nur illusorische – Erdrosselung des gesamten Sozialismus, ein – glücklicher Weise nur imaginärer – Todensprung rückwärts in alle verhängnisvollen Selbsttäuschungen des achtzehnten Jahrhunderts, mit denen gründlich aufzuräumen die glorreiche Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts gewesen ist.¹⁷³

Mehring weist Cohens Ansinnen, die Partei solle die »wissenschaftliche Grundlage des proletarischen Emanzipationskampfes preisgeben«,¹⁷⁴ empört zurück und wirft den Neukantianern »historischen und logischen Fehlschluß«¹⁷⁵ vor, da sie die – wissenschaftliche – Methode des historischen Materialismus nicht anerkannten.

In seiner Besprechung für die *Kant-Studien* hatte Vorländer im ersten Teil Cohens *Einleitung mit kritischem Nachtrag* als »gedankenreiche Fortsetzung« von Langes Unternehmen gewürdigt, um dann in einer fast enthusiastischen Wiedergabe der cohenschen Zusammenführung von Sozialismus und kantischer Ethik zu enden: »Denn, wie paradox es klingen möge, der stille Professor von Königsberg ist der Vater des deutschen Sozialismus.«¹⁷⁶ Vorländer führte damit jenen Satz in die Sozialismusdebatten ein, durch die Cohen sich als »ideologischer Wegbereiter des Revisionismus«¹⁷⁷ in die Geschichte der deutschen Sozialdemokratie einschreiben sollte. Er lautet knapp und dezidiert: »Er (Kant, d.V.) ist der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus.«¹⁷⁸

170 Bernstein, Eduard: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus. In: *Die Neue Zeit*. 16/1897–98, S. 266.

171 Vgl. Vorländer, Karl: *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Berlin 1911. In diesem Band hat Vorländer seine separat erschienenen Schriften zu Sozialismus und Neukantianismus überarbeitet und ergänzt. Der Band vermittelt in gut lesbarer und verständlicher Form die Geschichte der Revisionismusdebatte im Hinblick auf die Rolle der Philosophie Kants und des Neukantianismus.

172 In *Kant und Marx* referiert Vorländer einen Brief Bernsteins, in dem dieser aufzählt, was ihn zur Konversion vom wissenschaftlichen zum ethischen Sozialismus bewogen habe: »So sprach denn auch Bernstein selbst in einem Briefe an mich von einer »ganzen Reihe von Einflüssen«, die ihn »nach und nach dem Kantianismus zuführten«. Als solche bezeichnete er in erster Linie das Studium Friedrich Albert Langes, zu dem er durch Ellissens vortreffliche Biographie besonders angeregt worden sei; später habe dann der bedeutsame Aufsatz H. Cohens in dem *kritischen Nachtrag* entscheidend mitgewirkt.« Vorländer: *Kant und Marx*, S. 179. Zum Verhältnis von Bernstein und Vorländer vgl. Vorländer: *Kant und Marx*, S. 227 f.

173 Mehring, Franz: Kant und der Sozialismus. In: *Die Neue Zeit*. 28/1899–1900, S. 4.

174 Mehring: Die Neukantianer. In: *Die Neue Zeit*. 29/1899–1900, S. 34.

175 Mehring: Die Neukantianer. In: *Die Neue Zeit*. 29/1899–1900, S. 35.

176 Kant-Studien 1/1897 S. 270.

177 Vgl. dazu *Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Klaus, Georg u. Buhr Manfred, Leipzig 1970, S. 1056: »Seine (des Revisionismus, d.V.) theoretische Hauptquelle bildeten aber die Schulen der bürgerlichen Philosophen, die sich im besonderen Maße der Kritik des Marxismus zugewandt hatten, der *Neukantianismus* und später der *Empiriokritizismus*. Dabei trat der Neukantianismus und in diesem ganz besonders Friedrich Albert Lange, als einer seiner Begründer, Hermann Cohen, dessen Nachfolger und Begründer der »Marburger Schule« des Neukantianismus, Paul Natorp und Rudolf Stammler als ideologischer Wegbereiter des Revisionismus auf ... Cohen begründete, daß ein »wahrhafter« Sozialismus nicht aus dem Materialismus, sondern nur aus dem »Idealismus der Ethik« Kants abgeleitet werden könne.«

178 Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, S. 112.

In Vorländers Zuspitzung auf die Zusammenführung von Kant und Sozialismus blieb freilich ausgespart, was Cohen besonders am Herzen lag und die eigentliche Originalität seines Sozialismuskonzepts ausmacht: die Zusammenführung von Kant, Judentum und Sozialismus bzw. von Judentum und Kritischer Philosophie. Ebenso wenig wurde in den parteiinternen Auseinandersetzungen um Sozialismus und Neukantianismus wahrgenommen, daß es Cohen mit seiner Intervention um die Rehabilitierung des Alten Testaments und der Propheten und um eine Kritik an christlich konnotierten Erlösungs- und Fortschrittsvorstellungen ging, die sich im Konzept des wissenschaftlichen Sozialismus verbargen. Nicht ahnend, wie sehr in Cohens Sinne, bemerkte Mehring in seinem Artikel zum hundertjährigen Geburtstag von Kant ebenso unbewußt wie lapidar: »Nicht einmal das Neue, sondern nur das Alte Testament hat Kants Ethik aus der Taufe gehoben.«¹⁷⁹ Während sich für Cohen gerade darin die kantische Philosophie als Kritik bewährt, kommt in Mehrings despektierlichem »Nicht einmal« das tiefe Einverständnis des parteisozialistischen Geschichtsverständnisses mit dem dialektischen Fortschreiten von Hegels absolutem Geist zum Ausdruck. Tatsächlich ist auch die Geschichtsphilosophie durch eine Positionierung innerhalb eines jüdischen oder christlichen Denkens bestimmt:

»Die Geschichtsphilosophie seit Hegel«, hat Jacob Taubes pointiert formuliert, »anerkennt die Weltgeschichte als das Weltgericht, gegen das es keine Berufung gibt.« »Aber«, so fragt er in der Fluchtlinie von Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen, »um welchen Preis wird diese Ordnung in der Abfolge der Ereignisse im Lauf der Geschichte erkaufte? Mit welchem Maßstab wird die Ordnung im Ablauf der Geschichte gemessen? Man wird den Verdacht nicht los, daß die hegel'sche Geschichtsphilosophie täuschend zu Werke geht und ein post hoc der Ereignisse in ein propter hoc verwandelt. Die Abfolge der Ereignisse wird als Folge durch den Erfolg des Stärkeren begründet. Wenn die Abfolge der Ereignisse in ein Schema von Grund und Folge gefaßt wird, dann werden die Alternativen einer jeden spezifischen historischen Situation ausgeschaltet.«¹⁸⁰

Was hier so benjaminisch klingt, beschreibt präzise den geschichtsphilosophischen Hintergrund von Cohens Kritik am wissenschaftlichen Sozialismus. Gegen die Transferierung des Kausalitätsprinzips aus der Natur in die Geschichtswissenschaften macht er unter Berufung auf

179 Mehring: Immanuel Kant IV. In: *Die Neue Zeit*. 20/1903-04, S. 630.

180 Taubes, Jacob: Martin Buber und die Geschichtsphilosophie. In: *Vom Kult zur Kultur*, S. 50.

Kant geltend, daß die Geschichte nicht zum Reich der Natur, sondern zu jenem der Freiheit gehört. Die Integration der Geschichte in den Objektbereich der positiven Wissenschaften stellt deshalb eine Grenzüberschreitung der Erkenntnis dar und führt zwangsläufig zu Spekulationen bzw. zu dogmatischen Aussagen. Allein der Gedanke an Alternativen setzt das Zugeständnis von Wahlmöglichkeiten und insofern von Freiheit voraus. Jedes »Es hätte auch anders sein können« bricht mit der Vorstellung einer geschichtlichen Notwendigkeit.

Bezieht man Cohens Kritik an der »Naturalisierung der Geschichte« auf die Gleichsetzung von ethisch und jüdisch und bedenkt man zugleich, daß die abendländische Geschichte »seit der Welteroberung des Christentums ... einen beherrschenden christlichen Charakter«¹⁸¹ hat, so erscheint es geradezu als zwangsläufig, daß Cohen, um sein Projekt einer historischen Rettung der sittlichen Überlegenheit des Judentums zu realisieren, die geläufige hegel'sche Geschichtsbetrachtung, nach der jede Gegenwart sich auf der jeweils höchsten Stufe des geschichtlichen Geistes befindet, verwerfen muß. Denn Fakt ist, daß das Judentum *historisch* vom Christentum überholt wurde. Um begründet behaupten zu können, daß es *sittlich* dennoch im Recht sei, muß Cohen jede evolutionistische Vorstellung der Geschichte kritisieren. Denn mit der Parallelsetzung von Natur und Geschichte geht nicht nur die Verbannung der Ethik aus der Geschichte, sondern auch die Ausschaltung des Gedankens an historische Alternativen einher.

»Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben«,¹⁸² heißt es in der siebten geschichtsphilosophischen These von Walter Benjamin. Dieser kurze und berühmte Satz faßt zusammen, was einer evolutionistischen Geschichtsbetrachtung ohne Blick für historische Alternativen notwendig entgeht: die Erinnerung an die Besiegten. Wenn die Opfer der Geschichte aus dem Blick geraten, so verschwindet mit ihnen der Gedanke einer historischen Alternative zum Opferfordernden Verlauf der Geschichte. Dagegen schreibt nicht nur Benjamin an, wenn er als Aufgabe des Historikers formuliert, dieser soll »im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit«¹⁸³ »die Geschichte gegen den Strich bürsten«¹⁸⁴, sondern auch Cohen mit seinem Konzept des ethischen Sozialismus. So ist es kein Zufall, daß sich Benjamin im zweiten Appendix der geschichtsphilosophischen

181 Cohen: Der Jude in der christlichen Kultur. In: *Jüdische Schriften*. Bd. 2, S. 194.

182 GS I.2, S. 696.

183 GS I.2, S. 703.

184 GS I.2, S. 697.

Thesen auf die Praxis des jüdischen Gebets bezieht, um der heils- und fortschrittsorientierten Fixierung auf die Zukunft das Eingedenken und die Hoffnung gegenüberzustellen:

Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Dem Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.¹⁸⁵

Benjamin radikalisiert Cohens geschichtsphilosophischen Ansatz; bei ihm wird die Tätigkeit des Historikers, der für die unterdrückte Vergangenheit kämpft, zum Eingedenken und damit zur vollendeten ethischen Handlung: zum Gebet. Angelegt, wenn auch nicht ausgeführt, ist dieser geschichtsphilosophische Ansatz bereits bei Hermann Cohen und seiner Rehabilitierung des Judentums als allgemeiner Religion im Konzept des ethischen Sozialismus.

So kann an dieser Stelle auch Jonathan Boyarin, der in seinem Buch *Storm from Paradise* auf die Verbindung von Christentum und Fortschrittsgedanken hinweist und dabei die Frage stellt, ob sich Benjamin dieses Zusammenhangs bewußt war, mit guten Gründen positiv beantwortet werden:

This book, then, consists largely of attempts to apply the force of the Jewish past to the dreams of autonomous humanity of Jews and others in the present. My chief guide here is Walter Benjamin who articulated an ethical messianism, a notion of a time when the memory of all the dreams and suffering of human history would be simultaneously available to each of us. No, he was not really a mystic either: the ideal was heuristic rather than visionary. It was the most potent way he could express his sense that humanity was perpetually betrayed by the oblivious ethic of progress, whether in its fascist or socialist varieties. What Benjamin perhaps did not realize was that the origin of the idea of triumphal progress was intimately linked to the early church fathers' idea of the progression from Judaism to Christianity.¹⁸⁶

Nicht nur war sich Benjamin der Kongruenz von christlicher und sozialistischer Fortschrittsgläubigkeit bewußt, er konnte sich in seiner Kritik des wissenschaftlichen Sozialismus auch auf Hermann Cohen stützen.

¹⁸⁵ GS I.2, S. 704.

¹⁸⁶ Boyarin, Jonathan: *Storm from Paradise. The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis 1992, S. XV.

Doch so wenig Cohen die geschichtsphilosophischen Konsequenzen aus seinem Konzept selbst gezogen hat, so wenig wurden die religions- und kulturgeschichtlichen Hintergründe in den Debatten um einen ethischen oder wissenschaftlichen Sozialismus wahrgenommen.¹⁸⁷ Sie verschwanden, ebenso wie die feineren geschichtsphilosophischen Implikationen, hinter der Geste des Atheismus. Kant als wahren Vater des Sozialismus zu bezeichnen, war in der damaligen Situation der Sozialdemokratie nicht nur paradox, sondern Provokation genug, um die folgenreichen und die Partei an die Zerreißprobe führenden Debatten auszulösen. Welch tragende Bedeutung die Mächte, die durch die historischen Religionen gebunden waren,¹⁸⁸ dessen ungeachtet spielten, kann vielleicht erst aus heutiger Perspektive, nach dem Fall der Berliner Mauer, ermessen werden.

Als Vorländers Rezension von Cohens *Einleitung mit kritischem Nachtrag* in den *Kant-Studien* im Januar 1897 erschien, waren erst sieben Jahre vergangen, seit die Sozialistengesetze aufgehoben und die sozialdemokratische Partei legalisiert worden war. Doch drohten bereits in dieser kurzen Zeitspanne die historischen, ökonomischen und politischen Entwicklungen die wissenschaftlich-sozialistische Darstellung des historischen Prozesses zu überholen, die Karl Kautsky im Erfurter Parteiprogramm 1891 als offizielle Parteidoktrin festgeschrieben hatte. Die positive wirtschaftliche Entwicklung stand in einem Gegensatz zur sogenannten »Verelendungstheorie«, nach der eine Zuspitzung des Klassengegensatzes quasi automatisch den Umschlagpunkt herbeiführen würde, der das kollektive welthistorische Subjekt der Geschichte in das revolutionäre Subjekt verwandeln sollte. Anstatt weiter zu verelenden, partizipierte das deutsche Industrieproletariat am wirtschaftlichen Aufschwung der neunziger Jahre. Desgleichen führten die freien Wahlen zur Regierungsbeteiligung der SPD, in deren Folge wurde die Vorstellung einer revolutionären Veränderung der Gesellschaft durch eine praktizierte Reformpolitik abgelöst.¹⁸⁹ Um es in aller Kürze zusammenzufassen: Bereits nach sieben Jahren klappten historische Wirklichkeit und historische Gesetzmäßigkeit, wie sie der wissenschaftliche

¹⁸⁷ Cohen hält am Fortschrittsgedanken fest. Gerade darin löst sich Benjamin von ihm.

¹⁸⁸ Im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« gibt Benjamin gegen eine allzu naive Vorstellung einer harmonischen Säkularisierung zu bedenken: »Für uns sind in den letzten Jahrhunderten die alten Religionen geborsten. Aber ich glaube nicht so folgenlos, daß wir uns der Aufklärung harmlos freuen dürfen. Eine Religion band Mächte, deren freies Wirken zu fürchten ist.« (GS II.1, S. 18)

¹⁸⁹ Vgl. Holzhey: Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung, S. 8 ff.

Sozialismus als Grundlage seines politischen Programms festgeschrieben hatte, unübersehbar auseinander.

Zu recht hat Alfred Schmidt darauf aufmerksam gemacht, daß die ganze Brisanz dieser Situation erst vor dem Hintergrund sichtbar wird, daß Kautskys Verständnis vom notwendigen Gang der Geschichte als quasi naturgeschichtlichem Prozeß in jener Zeit die offizielle Parteidoktrin der SPD bestimmte: »So gewinnen«, schreibt Schmidt, »die neukantianischen Argumente der Verfechter eines ›ethischen Sozialismus‹ in der deutschen Sozialdemokratie vor dem Ersten Weltkrieg nur dann Farbe und Plausibilität, wenn man sich die überragende Rolle vergegenwärtigt, die Karl Kautskys Interpretation der materialistischen Geschichtsauffassung damals für das sozialdemokratische Weltbild gespielt hat.«¹⁹⁰ Beeinflußt vom Darwinismus und vom monistischen Wissenschafts- und Geschichtsverständnis der Zeit hatte Kautsky bereits im Erfurter Programm das marxssche Geschichtsverständnis naturgeschichtlich interpretiert. Ausdruck dafür ist etwa seine These von der »Naturnotwendigkeit des endlichen Sieges des Proletariates«¹⁹¹. Gegen diese Doktrin und gegen dieses Geschichtsverständnis, die in den Augen vieler sozialdemokratischer Politiker ganz offensichtlich der historischen Realität widersprachen, beriefen sich die Revisionisten, allen voran Eduard Bernstein, auf die neukantianische Verbindung von Sozialismus und Ethik. Der Rückgang auf Kant ermöglichte nicht nur die Begründung der Reformpolitik, sondern auch eine Lösung vom Dogma der notwendigen Revolution. Als Anpassung der Begriffe an die Realität propagierte Bernstein in seiner 1899 veröffentlichten Schrift *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* seinen Vorschlag, sich auf die Reformpolitik und den Kritizismus Langes bzw. Kants zu besinnen. So tue, wie er zum Schluß seiner Streitschrift bekennt, der Sozialdemokratie ein Kant not, »der einmal mit der überkommenen Lehrmeinung mit voller Schärfe kritisch-sichtend ins Gericht geht, der aufzeigt, wo ihr scheinbarer Materialismus die höchste und darum am leichtesten irreführende Ideologie ist, daß die Verachtung des Ideals, die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung Selbsttäuschung ist, die von denen, die sie

190 Schmidt, Alfred: Ethik und materialistische Geschichtsphilosophie – Komplement oder Korrektiv? S. 67. Vgl. auch Fetscher, Iring: Von einer evolutionistischen zur ethischen Begründung des Sozialismus. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 39–66.

191 Kautsky, Karl: *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*. Stuttgart 1892. 17. Neudruck: Berlin, Stuttgart 1922. Berlin, Bonn 1974, S. 228.

verkünden, durch die Tat bei jeder Gelegenheit selbst als solche aufgedeckt ward und wird.«¹⁹²

Bei allem Verständnis für die kritische Reaktion der Parteiführung erklärt sich die Heftigkeit, mit der Bernsteins Thesen noch im gleichen Jahre auf dem Parteitag in Hannover während der fünf Tage dauernden Revisionismusdebatte von der Parteiführung bestritten wurde, doch erst vor dem Hintergrund, daß es sich bei dem Streit um Kant oder Marx bzw. Reform oder Revolution um einen Glaubenskrieg gehandelt hat.¹⁹³ Wie für die Monisten verkörperte Kant auch für die wissenschaftlichen Sozialisten den Dualismus, den Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt und den Rückfall in die Religion. »Dank ihrer historischen Dialektik vollbrachten die Junghegelianer nun leicht,« so betont Franz Mehring gegen den ethischen Sozialismus, »woran die Aufklärung einschließlich der Kantischen Philosophie gescheitert war: die Vernichtung der Religion.«¹⁹⁴ Was die Parteiorthodoxie am Konzept des ethischen Sozialismus am tiefsten bekämpfte, war der in ihm zum Ausdruck kommende Zweifel am Wahrheits-, Ordnungs- und Sinnstiftungsanspruch des wissenschaftlichen Sozialismus. »Die Wissenschaft«, verkündete Kautsky in seiner 1906 erschienenen Schrift *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, »steht über der Ethik.«¹⁹⁵ Er wehrt damit die Vorstellung ab, daß moralische Werturteile der Wissenschaft, die nur das Notwendige zu erkennen hat, Richtlinien vorzuschreiben in der Lage seien. Denn dies würde – was Kautsky dem Kantianismus vorwirft – den Zweifel an der Autorität der Wissenschaft methodisch verankern und damit dem wissenschaftlichen Sozialismus die Grundlage seiner Heilsgewißheit entziehen. Wie der Monismus beanspruchte auch der wissenschaftliche Sozialismus, die Religion nicht zur zu überwinden, sondern auch zu ersetzen. Daß er dabei unversehens selbst religiöse, ja und totalitäre Züge annahm, fiel den Vertretern des Materialismus am allerwenigsten auf. Sie glaubten sich durch die Wissenschaften gegen den religiösen Wahn gefeit. Doch wenn die Wissenschaftlichkeit selbst zum Apotropäum gerät, gilt, was Benjamin im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« behauptet: »so ist eben der Sozialismus

192 Bernstein, Eduard: *Die Voraussetzungen des Idealismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1899. Neudruck Berlin, Bonn, 1977 S. 217.

193 Vgl. Schmidt: Ethik und materialistische Geschichtsphilosophie, S. 70.

194 Mehring, Franz: Kant und Marx. In: *Die Neue Zeit*. 21/1903–04, S. 661.

195 Kautsky, Karl: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. 1906. Stuttgart 1922. Neudruck: Bonn-Bad Godesberg 1973, S. 141.

doch Religion.«¹⁹⁶ – Religion im säkularen Kleid der Wissenschaftlichkeit.

Genau um die Abwehr dieses Zusammenfallens von Wissenschaft und Religion ging es Hermann Cohen mit seiner Kritik einer naturalistischen Begründung des Sozialismus. Nicht die Frage Revolution oder Reformation beschäftigte Cohen – er forderte vom Sozialismus Antitotalitarismus, Antidogmatismus und Vorurteilslosigkeit. All dies sah er im ethischen, das heißt sich auf die ethische Tradition des Judentums beziehenden Sozialismus aufgehoben.

Das unterschied ihn sowohl von der Parteiorthodoxie als auch von den Revisionisten, verband ihn jedoch in gewisser Weise mit seinem Mentor Friedrich Albert Lange. Was ihn von diesem trennte, war Langes Affinität zum Darwinismus. »So einflußreich die Schriften Langes zur *Arbeiterfrage* geworden und geblieben sind,« schreibt deshalb Cohen in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, »so leiden sie doch an dem Vorurteil, der ihre Popularität begünstigt hat: daß sie aus der Luft des Darwinismus heraus zwar nicht inspiriert, aber expiriert sind. Dem Vorurteil einer naturalistischen Begründung hat Lange nicht widerstanden.«¹⁹⁷ Tatsächlich war Lange der erste, der die soziale Frage in Beziehung zum Darwinismus setzte.¹⁹⁸ Die darwinistische Evolutionstheorie und die Formel vom Kampf ums Dasein schienen ihm eine wissenschaftliche Erfassung von Gesellschaft und Geschichte zu gewährleisten, die zwar nicht die Zukunft prognostizierbar, aber doch die Gegenwart beschreibbar machen. Und zwar, so Langes feste Überzeugung, ohne dabei auf eine *petitio principii* – auf die Voraussetzung eines unbewiesenen Satzes als Beweisgrund – zurückgreifen zu müssen. Das neue wissenschaftliche Paradigma des Darwinismus diene Lange, ganz im Geiste seiner Zeit, als Antidot gegen metaphysische Spekulation, Spiritualismus und Vorurteil. Der Kampf ums Dasein stellte für ihn den »denkbar voraussetzungslosesten logischen Ausgangspunkt seiner politischen Konstruktion« dar.¹⁹⁹ Was Lange nicht sah, war die Allianz zwischen Evolutionslehre und der Verabschiedung des Gesetzes

des Stärkeren als natürlicher Grundlage menschlichen Zusammenlebens. Das heißt, Lange durchschaute nicht, daß der Kampf ums Dasein ein wissenschaftliches Paradigma begründete, das die »Natur« mit hervorbrachte, die es beschrieb. So trug er, im besten Glauben an die Vorurteilslosigkeit der eigenen Position, zur Naturalisierung von historisch bedingten wissenschaftlichen Vorurteilen bei und damit zur Legitimierung des Laufs der Geschichte als Folge der »Vernunft« der Natur.

Daß Cohen damit nicht einverstanden sein konnte, und zwar weder aus der Perspektive des kritischen noch des jüdischen Philosophen, leuchtet unmittelbar ein: Der Darwinismus verstieß nicht nur gegen Kants Diktum des Primats der Ethik über die Logik und damit gegen ein Fundament der Philosophie als Kritik; er verabschiedete zugleich die Ethik aus der Geschichtsphilosophie. Ohne auf die Legitimität der Ethik bezugnehmen zu können, ist aber die Frage nach der sittlichen Überlegenheit des Judentums selbst geschichtslos und höchstens ein privates Vergnügen.

Was heißt das nun für Cohens ethischen Sozialismus und sein Verhältnis zu den sich auf ihn berufenden Revisionisten? Für Bernstein hatte die Berufung auf Kant und die Neukantianer rein funktionalen Charakter. Sie diente ihm in erster Linie als Brücke zu seiner »Eklektik politischer Aufklärung«²⁰⁰. Die cohensche Verbindung von Kant und Sozialismus war ihm recht, um in ihrem Fahrwasser den Utopismus und die Dogmatik des wissenschaftlichen Sozialismus zu kritisieren. Bernstein war kein passionierter Theoretiker, ihm ging es um eine Politik der Pragmatik. Dafür berief er sich auf alle zur Verfügung stehenden Theorien. So war es nicht treulos, sondern nur konsequent, wenn Bernstein zum Schluß seiner Schrift *Die Voraussetzungen des Sozialismus* bekennt, das »Zurück auf Kant« in ein »Zurück auf Lange« übersetzen zu wollen. Es zeigt, wie weit er von Cohens Konzept des ethischen Sozialismus entfernt war.

196 GS II, 1, S. 19.

197 Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, S. III.

198 Zum Naturalismus Langes vgl. Holzhey, Helmut: *Philosophische Kritik. Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie bei F. A. Lange*. In: *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk*. Hg. v. Knoll, Joachim H. und Schoeps, Julius H. Duisburg 1975, S. 207–225.

199 Klein, Armin: »Die Arbeiter haben sich selbst um die Angelegenheiten ihres Standes zu kümmern.« Friedrich Albert Langes Theorie eines strategisch reflektierten Reformismus. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 137.

200 Vgl. Kleger, Heinz: *Die Versprechen des evolutionären Sozialismus. Oder: Warum noch einmal Bernstein lesen?* In: *Ethischer Sozialismus*, S. 112.

6. Der Fremdling und der Literat

a. Der Fremdling als Vertreter des Menschen unter den Völkern

Cohen beruft sich in seiner Begründung des ethischen Sozialismus auf zwei Quellen. Die eine ist die kantische Philosophie, die andere die prophetische Literatur des Alten Testaments. Dabei erhält Kant zwar den Titel des »wahren und wirklichen Urhebers des deutschen Sozialismus«²⁰¹; die eigentlichen Erfinder der sozialistischen Idee sind für den Neukantianer jedoch die jüdischen Propheten. Sie haben, wie er zu betonen nicht müde wird, mit der Forderung, den Fremdling, den Sklaven, die Witwe und die Waise zu lieben, den wesentlichen Gehalt des ethisch-sozialistischen Programms bereits formuliert. Was Liebe und Gerechtigkeit für das *gesellschaftliche Zusammenleben* der Menschen bedeuten, hat er in dem 1900 erschienenen Artikel »Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch« auf die schlichte Formel gebracht:

Das ist die Liebe, welche der Gott der Propheten verwaltet: *die Gerechtigkeit für die Armen*. Der Fremdling, der Sklave, die Witwe und die Waise sind seine Trabanten; oder in der Sprache der Wissenschaft ausgedrückt: seine Attribute.²⁰²

Cohen entwickelt das Konzept des ethischen Sozialismus gemäß der Forderung, den »Armen« Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dabei erschöpft sich Gerechtigkeit nicht in der gerechten Verteilung der Güter. Sie stellt zwar die notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung für eine gerechte Gesellschaft und einen gerechten Staat dar.²⁰³ Denn zusätzlich zum materiellen Notstand bedeutet Armut für die Betroffenen Ausschluß. Diese doppelte Bedeutung von Armut – materieller Notstand einerseits und gesellschaftlicher Ausschluß andererseits – läßt Cohen die Aufgabe des ethischen Sozialisten und damit die Forderung nach Gerechtigkeit konkretisieren. So nennt er in der *Ethik des reinen Willens* den Propheten den »Anwalt der Armen«. Dieser sei

nicht regierender Staatsmann, noch Orakel erteilender Priester; sondern er ist der Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind. Er ist der

201 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 112.

202 Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. In: *Jüdische Schriften*. III, S. 81.

203 Cohen streitet die Bedeutung der ökonomischen Verhältnisse nicht ab, will aber den Sozialismus nicht auf die sogenannte »Magenfrage« reduzieren. Vgl. *Ethik des reinen Willens*, S. 311.

freie Redner, der mit der Geißel seines Enthusiasmus auftritt gegen die Könige, die Fürsten, die Reichen und die Priester.²⁰⁴

Von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen zu sein, kommt dem Ausschluß von der Bildung des allheitlichen Willens gleich, der sich in der Gestaltung des Staates realisiert. Da Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung für den Neukantianer an die Bildung des allheitlichen Willens gebunden ist, sind die Waise, die Witwe, der Sklave und der Fremdling – wenn sie keinen gleichberechtigten Anteil an der gesellschaftlichen Willensbildung haben – in ihrem Recht auf Mitbestimmung beschnitten, das ihnen als autonomen Wesen zusteht. Die Armen sind die Entmündigten, und dies gilt auch umgekehrt: Zu den Armen zählen all jene, die von der Bildung des allheitlichen Willens ausgeschlossen sind. Als Anwalt der Armen setzt sich der Prophet deshalb – und in seiner Nachfolge der ethische Sozialist – gegen die Entmündigung und für die Gleichberechtigung aller von der Herrschaft am Staat Ausgeschlossenen ein.

Für Cohen liegt, wie im zweiten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde, die Aufgabe des Rechtsstaates darin, das Recht eines jeden einzelnen Menschen auf Autonomie sowohl in bezug auf die Teilnahme an der Bildung des allheitlichen Willens als auch in bezug auf die Möglichkeit der Selbstveränderung zu schützen.²⁰⁵ Gerechtigkeit im cohenschen Sinn bedeutet, daß jeder Mensch, unabhängig von seiner Herkunft, von Klasse, Geschlecht oder Glauben, in den Genuß all jener Rechte (und Pflichten) kommt, die ihm als sittlichem Wesen, das heißt als sich selbst bestimmendem Individuum zukommen.

Die Forderung, das Recht eines jeden Menschen auf Autonomie *aktiv* zu schützen, findet Cohen in der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs wieder, in der Kant das moralische Gesetz auf die Anerkennung des Menschseins in jedem Individuum bezieht:

Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.²⁰⁶

Ihren sozialistischen Gehalt eröffnet diese dritte Formulierung des kategorischen Imperativs freilich erst, wenn sie auf die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse angewandt wird, in denen sich die Menschen etwa im Kapitalismus begegnen. So beruft sich Cohen auf

204 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 404.

205 Vgl. Kap. II.4, S. 148 ff.

206 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant's Werke. AA. Bd.4, S. 429. (BA 67)

den kategorischen Imperativ, um die Verrechnung der Ware Arbeitskraft und mit ihr die kapitalistische Produktionsweise zu kritisieren, da sie den Arbeiter zu einem Mittel der Wertsteigerung degradiere. Gleichgesetzt mit einer Ware, wird der Arbeiter seiner Rechte als Person beschnitten und damit zu einem Armen im Sinne der ethischen Forderung der Propheten: Der Arbeiter ist der moderne Sklave. Der Unterschied zwischen Sklavendienst und Arbeit sei, wie Cohen in der *Ethik des reinen Willens* ausführt, daß der Sklave vorwiegend für die Wirtschaft arbeite, während der Arbeiter im Dienste des Warenverkehrs stehe. Zwar räumt er ein, daß dieser Unterschied sowohl für das »Menschenwesen des Arbeiters« als auch für die Kultur ausschlaggebend sei, dennoch bleibe das Faktum, daß dem Arbeiter als Mittel der Wertsteigerung – und darin dem Sklaven gleich – sein natürliches Recht auf Anerkennung als Person vorenthalten werde.²⁰⁷

Der Selbstzweck erzeugt und bestimmt den Begriff der Person, den Grundbegriff der Ethik. Bloßes Mittel ist die Sache, die als Sache des wirtschaftlichen Verkehrs die Ware ist. Der Arbeiter kann daher niemals bloß als Ware zu verrechnen sein, auch für die höheren Zwecke des angeblichen Nationalreichtums nicht; er muß jederzeit zugleich als Zweck betrachtet und behandelt werden.²⁰⁸

Die Einlösung der Forderung der Gerechtigkeit für die Armen ist für Cohen, um es noch einmal zu betonen, keine Frage von Almosen. Sie verlangt vielmehr die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und die Einrichtung einer genossenschaftlich organisierten Gesellschaft.²⁰⁹ Allein die juristische Form der Genossenschaft, in der sich die einzelnen im Kooperationsvertrag vereinigen, garantiert in den Augen des Neukantianers die Einhaltung des Gesetzes, dem sich auch das Recht beugen muß. Denn nur die Genossenschaft garantiert die Einbindung aller einzelnen Willen in den Gesamtwillen. So mündet die Herleitung des ethischen Sozialismus aus der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs in die Reformulierung des ethischen als genossenschaftlichen Sozialismus.²¹⁰

In der »Einleitung mit kritischem Nachtrag« definiert Cohen den Begriff des Sozialismus über seine Vermittlerstelle zwischen Staat und Ethik und führt ihn auf die wörtliche Bedeutung von *societas* – Gesellschaft – zurück.

207 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 309.

208 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 113.

209 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 219 ff.

210 Holzhey: Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 29 f.

Der Sozialismus dagegen ist auf einen Namen getauft, der eine doppelte Gebrauchsgeschichte hat: er gehört erstlich der Rechtssprache an; zugleich aber auch dem Gebiete der geschichtlichen Mahnworte. Er steht somit an der Grenze der sinnlichen und der übersinnlichen Welt; denn im Gebiete der Rechtsbegriffe selbst ist das Wort zum Mahnwort geworden. Solche Bedeutung hat der Terminus *Gesellschaft*.²¹¹

Der Mensch ist ein soziales Wesen. Für Cohen verbindet sich im Begriff der Gesellschaft die doppelte Zugehörigkeit des Menschen zur sinnlichen und übersinnlichen Welt, das heißt zum Reich der Natur und jenem der Freiheit. Das Reich der Freiheit ist der Bereich der Ethik. Nun stellt sich Freiheit für Cohen erst im Vollzug her, das heißt in der Realisierung der ethischen Forderung nach Gerechtigkeit. Die Realisierung der Freiheit verweist dementsprechend auf die gesellschaftliche Realisierung von Gerechtigkeit. Aus der Doppelzugehörigkeit des Begriffs Sozialismus zur Rechtssprache einerseits und zu den geschichtlichen Mahnworten andererseits leitet er eine Art interner gesellschaftlich-staatlicher Arbeitsteilung ab, in der Staat und Gesellschaft wechselseitig korrektiv aufeinander einwirken. Gesellschaft meint einerseits die konkrete Wirklichkeit des Staates. Exemplarischer Repräsentant der Gesellschaft in diesem Sinne ist die Wirtschaft. In der zweiten Bedeutung ist Gesellschaft »ethische Reformidee für Recht und Staat«²¹². Das bedeutet, wie Helmut Holzhey zusammenfaßt:

»Gesellschaft« fungiert als »Regulativ-Realität« des Sittengesetzes kritisch-korrektiv gegenüber einer korrupten Rechtsordnung, in der das Recht zur »Magd der Wirtschaft« herabgesetzt ist, und gegenüber dem »Machtstaat«, dem »Staat der Stände und der herrschenden Klassen«.²¹³

Es ist Cohen insbesondere von den Vertretern des wissenschaftlichen Sozialismus vorgeworfen worden, daß er dem Sozialismus seine revolutionäre Kraft nehme, indem er ihn auf die Ebene von »Mahnworten« zurückstufte. Man kann das freilich auch anders sehen: Die Einsetzung des Sittengesetzes als »Regulativ-Korrektiv« gründet nicht in einer verräterischen Allianz mit der schlechten Realität, sondern darin, daß die individuelle Freiheit, das heißt die Autonomie jedes einzelnen Menschen ernstgenommen wird. Die genossenschaftlich organisierte

211 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 113.

212 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 116.

213 Holzhey: Neukantianismus und Sozialismus, S. 30. Die von ihm zitierten Stellen beziehen sich auf die *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (S. 118) und die *Ethik des reinen Willens*, S. 615.

Gesellschaft stellt für Cohen zwar ein Ideal dar, doch hat sie nicht den Status einer Utopie. Ihre Wahrheit konstituiert sich nicht über die faktisch gegebenen Verhältnisse und Menschen hinweg, sondern entspringt allein dem Grundsatz, daß jeder einzelne Mensch als Selbstzweck genommen werden muß. Über diesen Grundsatz darf sich nicht wenden man ihn mit Cohen konsequent an – gerade der ethische Sozialist nicht erheben. Deshalb aber bleibt ihm nicht mehr, als die aktive gesellschaftliche und politische Beteiligung und die Kritik der bestehenden Verhältnisse.

Die Doppelbedeutung des Begriffs der Gesellschaft führt zurück zu Cohens Verständnis des Satzes: Der Mensch ist ein soziales Wesen. Hier entspringt das Sollen, das er in den Begriffen des Staates und der Gesellschaft entfaltet. Denn der Satz »Der Mensch ist ein soziales Wesen« bedeutet im cohenschen Sinn, daß der Mensch im Prozeß der sittlichen Gestaltung von Gesellschaft und Staat die Idee der Menschheit erst verwirklicht. Im Aufbau einer gerechten Gesellschaft vollzieht der Mensch seine Freiheit und erzeugt sich darin als autonomes, das heißt sittliches Wesen. Der Satz »Der Mensch ist ein soziales Wesen« impliziert für Cohen den Satz: »Der Mensch ist ein sittliches Wesen.« Der jüdische Philosoph formuliert den ethischen Sozialismus als Gegenposition zur hobbeschen Definition des Menschen als *homo hominis lupus* und zu den auf ihr beruhenden Staats- und Gesellschaftstheorien. Der Mensch ist für Cohen nicht der Wolf des Mitmenschen – zumindest geht seine Bestimmung nicht darin auf. Das Bild vom Menschen als Wolf ist, wie er gegen Hobbes einwendet, nicht selbstevident, sondern gründet nach Art einer *self-fulfilling prophecy* in der Reduzierung des Menschen auf ein Naturwesen. So schreibt er in der *Ethik des reinen Willens*:

Man sieht eben nur Naturwesen in den Menschen und in den Völkern der Geschichte. Das Leben der Menschen und der Völker scheint daher am treffendsten unter dem Bilde gefasst, mit dem Darwin den alten Heraklit verjüngt hat. Der Krieg ist der Vater des All. Krieg aller gegen alle, so dachte sich Hobbes die Natur Rousseaus. Das ist charakteristisch für unsere Zeit, daß die Besten und Edelsten nicht Anstoß nehmen an dem Kampfe ums *Dasein*, als der Devise des menschlichen Lebens und Wirkens.²¹⁴

Der Neukantianer nimmt Anstoß daran und setzt dem Bild des Menschen als Wolf den sittlich handelnden Menschen entgegen. Er konfrontiert die Gleichsetzung von Natur und Mensch im Bild des Wolfs mit der Ethik, die »Wahrheit hat ohne Bild«. Anders als die Natur

214 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 426.

bringt die Ethik die Wirklichkeit, die sie meint, erst hervor und eröffnet damit den Raum der Geschichte. Das Bild der Ethik ist nicht die Natur, sondern die Wirklichkeit, »die erst nach ihrem Vorbild entstehen soll«²¹⁵. Nun stellt sich freilich die Frage, nach welchem Vorbild die Wirklichkeit der Ethik sich richtet.

Cohen beantwortet diese Frage in der *Ethik des reinen Willens*; wieder rekurriert er dabei auf die Literatur der Propheten. In ihrem Horizont sieht er den Fremdling sich als »Vertreter der Menschen unter den Völkern« erheben und da die Idee der Menschheit als Idee der Sittlichkeit formuliert.²¹⁶ Das gesuchte »Vorbild« der Ethik entpuppt sich als Forderung nach einer Völkergemeinschaft, in der der Fremde Heimatrecht genießt, ohne – und das ist der springende Punkt – sein Fremdsein ablegen zu müssen.

Die Idee der Menschheit ist, wie sich nun zeigt, kein abstrakter Begriff; sie reduziert den Menschen weder auf die Natur, noch formt sie ihn nach dem Vorbild der herrschenden Elite. Indem Cohen den Fremdling zum Vertreter der Menschen unter den Völkern erklärt, führt er die Erfahrung des Fremdseins in den Begriff der Universalität ein. Sittlich, und das heißt universal im Sinne von allgemein verbindlich, ist die Idee der Menschheit erst, wenn sich erweist, daß sie sich auch auf den Fremdling bezieht. Der Fremdling wird zum exemplarischen Vertreter der Armen. Er ist der Anwalt der Armen und bedarf zugleich selbst eines Anwalts, der seine Rechte vertritt. Die Rolle dieses Anwalts ist der geschichtliche Auftrag, den Cohen dem ethischen Sozialismus zuschreibt. Er leitet sich aus der Idee der Menschheit her, die sich am Vorbild des Fremdlings als Vertreter der Menschen unter den Völkern orientiert.

Die Idee der Menschheit als Lehre vom Einschluß des Fremdlings in die Völkergemeinschaft gründet zweifach in der jüdischen Tradition. Sie rekurriert zum einen auf die historische Erfahrung des jüdischen Volkes – die für Cohen die Erfahrung der Diaspora ist – und geht zugleich zurück auf die jüdische Lehre vom Menschen. Wie sehr jüdische Erfahrung und die Lehre vom Fremdling miteinander verflochten sind, zeigt bereits die Entstehungsgeschichte der Idee der Menschheit in Cohens eigenem Werk. So ist die erste Schrift, in der die jüdische Lehre der Nächstenliebe auf die noachidischen Gebote und diese auf die Frage nach einer gerechten Staatsverfassung bezogen werden, das richterliche Gutachten »Die Nächstenliebe im Talmud«,

215 Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag, S. 115.

216 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 404.

das Cohen in staatlichem Auftrag für den ersten großen Antisemitismus-Prozeß in Deutschland im Jahr 1888 verfaßt hatte²¹⁷. Die jüdische Lehre der Nächstenliebe bildet die Grundlage, auf der Cohen die Idee der Menschheit errichtet. Denn sie bedeutet, wie Cohen wiederholt unterstreicht, die Liebe zum Fremdling. »Der Nächste bildet«, so heißt es in »Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch« dezidiert, »den Gegensatz zum Volksgenossen«²¹⁸: Nächstenliebe ist – nach jüdischer Lehre – Fremdenliebe.

Nun erschöpft sich die Nächstenliebe nicht in einer abstrakten Forderung, sondern hat in den noachidischen Geboten ihre rechtliche Realisierung gefunden. Der älteste literarische Beleg für die Gebote an die Nachkommen Noahs findet sich in der Tosefta, einer Sammlung tannaitischer Lehrsätze und Überlieferungen aus dem zweiten Jahrhundert²¹⁹. Die noachidischen Gebote bilden eine Reihe von Gesetzen, die sich explizit an alle Erdenbewohner richten – die Söhne Noahs gehören, im Gegensatz zu den Söhnen Abrahams, nicht zum jüdischen Volk. In seiner umfassenden Studie über die noachidischen Gebote faßt Klaus Müller die rabbinische Überlegung zusammen, die zur Konstituierung der sieben Gebote geführt hat. Ausgangspunkt ist das Thora-Wort, daß Gottes Weisung vom Sinai nicht »exklusiv für wenige Herausgerufene« ergangen sei, sondern sich »der Auslegung durch die ganze Völkergemeinschaft« erschließe:

Darum, so wiederum der Midrasch, ist das Wort vom Sinai »an einem offenen, freien, herrenlosen Ort gegeben«, damit sich die Weltmenschen nicht etwa dispensieren vom halachischen Diskurs, sondern empfangen und Anteil gewinnen an Gottes Weisung. Im übrigen sei, so führen die Rabbinen diesen Gedanken weiter, die Tora drei Dingen vergleichbar: der Wüste, dem Feuer und dem Wasser; wie zu jenen drei, so bestehe auch »zu den Worten der Tora für alle Erdenbewohner freier Zugang«. Die Weisung an Israel will sich hineinziehen und verwirklichen lassen in die Frage nach einer *Tora für die Völker*.²²⁰

In den noachidischen Geboten hat die Frage nach einer Thora für die Völker ihre Beantwortung gefunden. Anders als die 613 Gebote der mosaischen Thora umfassen sie nur sieben Gebote. In der »Nächstenliebe im Talmud« gibt Cohen sie in folgender Weise wieder:

217 Vgl. Kap. II.4, S. 132 ff.

218 Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, S. 53.

219 Müller: *Tora für die Völker*, S. 13.

220 Müller: *Tora für die Völker*, S. 13.

Das eine Gebot betrifft: die Einsetzung von Gerichten. Die sechs Verbote: 1. Lästerung Gottes 2. Götzendienst 3. Blutschande 4. Mord 5. Raub 6. Den Genuss eines Gliedes von einem lebendigen Wesen.²²¹

Götzendienst, Blutschande und Mord sind die drei Kardinalsünden, die auf keinen Fall geduldet und von keinem Menschen begangen werden dürfen.²²² Das Verbot des Götzendienstes meint nach Maimonides, daß nicht Geschaffenes anstelle des Schöpfers verehrt werden soll.²²³ Gotteslästerung betrifft das Aussprechen des Unaussprechlichen – des Namens Gottes. Das eine Gebot fordert die Noachiden zur Einrichtung eigener Gerichtshäuser auf, in denen gewählte Richter nach den sechs Verboten urteilen soll. Am meisten Schwierigkeiten bietet die Auslegung des letzten Verbotes. Wieder bietet Maimonides eine konsensfähige Deutung. Demnach ist der Genuß eines Gliedes von einem lebendigen Wesen verbunden mit Grausamkeit. Das Verbot bezieht sich deshalb, so der mittelalterliche Philosoph, auf den Umgang der Menschen mit der Schöpfung, der nicht von Grausamkeit geprägt sein soll.²²⁴

Zur Recht weist Klaus Müller auf die »tiefe Dialektik« hin, die die Entstehung der noachidischen Thora in sich berge. So haben die Rabbinen in einer Zeit, in der die römische Obrigkeit unter Hadrian den Juden die Grundlagen ihrer eigenen Religionsausübung entzog, in der die Thora in höchstem Maße diskreditiert wurde, eine universale Thora für die Völker ausgebildet. »Es geschieht die Besinnung«, so Müller, »auf das Universale zu einer Stunde, da das Partikulare in höchster Gefahr stand.«²²⁵ Diese »Dialektik« ist in die Ausarbeitung der noachidischen Gebote eingegangen: Sie bilden die Elemente einer universalen Ethik, die sich die universale Bewahrung des Partikularen zum Ziel setzt. Bei der Konzeption der noachidischen Gebote haben die Rabbinen nach Müller das »jüdischerseits Konstitutive zum Grundbaustein einer universalen Ethik«²²⁶ gemacht. Als Grundbaustein einer universalen Ethik fungieren sie auch für Hermann Cohen, doch geht er

221 Cohen: Die Nächstenliebe im Talmud, S. 158. Zu Quellenlage und Geschichte der noachidischen Gebote vgl. Müller: *Tora für die Völker*.

222 Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen wurden von den Rabbinen in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts während der Hadrianischen Religionsverfolgung als das für eine religiösen Lebensführung unbedingt Verbindliche erklärt; vgl. Müller: *Tora für die Völker*, S. 52.

223 Müller: *Tora für die Völker*, S. 98.

224 Müller: *Tora für die Völker*, S. 132.

225 Müller: *Tora für die Völker*, S. 49.

226 Müller: *Tora für die Völker*, S. 57.

einen entscheidenden Schritt weiter als alle Interpreten der noachidischen Thora vor ihm: Unter Bezugnahme auf Kant, nach dem sich die Universalität eines ethischen Gesetzes dadurch begründet, daß es die Universalität der Sittlichkeit garantiert, werden ihm die noachidischen Gebote zum Vorbild jeder möglichen universalen Ethik überhaupt. Denn Sittlichkeit zeichnet sich nach Cohen dadurch aus, daß dem Fremdling nicht nur Gast-, sondern auch Heimatrecht unter den Völkern der Welt gewährt wird. Übertragen auf das Verhältnis zwischen Universalem und Partikularem bedeutet dies, daß einzig eine Ethik begründeten Anspruch auf Universalität erheben kann, die sich – wie die noachidische Thora – gegen den Ausschluß und gegen die Vernichtung des Partikularen richtet. Für Cohen beginnt die Sittlichkeit mit dem Gebot, den Fremdling zu ehren. Dazu zitiert er Levitikus (19. 33-34):

Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.

Die Erfahrung des Fremdseins gehört, ebenso wie die Erinnerung daran, zum »jüdischerseits Konstitutiven« und hat in der Formulierung der noachidischen Gebote ihren universal-ethischen Ausdruck gefunden. Da sich die Erfahrung des Fremdseins im eminenten Sinne auf die Erfahrung des anderen bezieht, ist sie der Grundbaustein für eine universale Ethik, die sich *gegen* und nicht auf dem Boden von Ausschließungsmechanismen konstituiert. Die noachidischen Gesetze werden Cohen zum Kernstück der *Idee* des sittlichen Staates. Sie regeln das Zusammenleben von »Volksgenossen« und von »Fremden« in einer Form, in der die Fremden, ohne zur Assimilation gezwungen zu werden, dennoch an der Herrschaft des Staates teilnehmen können. Damit bilden sie die rechtliche Struktur, die die Realisierung der Idee der Menschheit ermöglicht, und sind deswegen nach Cohen als »Naturrecht« zu verstehen:

Der Begriff des Noachiden begründet das Naturrecht, und zwar nicht nur in einem Ausdruck des objektiven Rechtes, sondern im Rechtssubjekte. Noah hat noch keine andere Offenbarung empfangen als die vom Menschen, als Lebewesen. Der Mensch ist zunächst Leben und Seele. Aber auf dieser Grundlage schon wird er zum Mitmenschen.²²⁷

227 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 142.

Cohen leitet die noachidischen Gebote nicht aus der Natur her und bezeichnet sie dennoch als Naturrecht.²²⁸ Damit verrückt er sowohl die Bedeutung, die die Begriffe der Natur als auch des Rechts in der Tradition der Naturrechtslehre hat. Aus der Natur kann – davon ist Cohen überzeugt – kein Recht begründet werden. »Natürlich« kann ein Recht allein in dem Sinne sein, daß es analog zu einem Naturgesetz universale Gültigkeit beansprucht. Wenn nun das Recht nicht aus der Natur abgeleitet und doch natürlich sein soll, stellt sich freilich um so dringlicher die Frage nach der Legitimation des Anspruchs auf universale Gültigkeit. Hier verweist Cohen auf die Miteinbeziehung des Fremdlings in die Idee der Menschheit, die durch die noachidischen Gebote gewährleistet wird. Daß die noachidischen Gebote das gleichberechtigte Zusammenleben von Volksgenossen und Fremden regelt, zeichnet sie als *sittliche* (und gerade nicht natürliche) Gebote aus. Allein dies, daß sie die *Universalität der Sittlichkeit* garantieren, begründet ihren universalen Anspruch. Die noachidischen Gebote wären somit aufgrund ihrer ethischen Universalität Naturrecht. Sie sind, so würde Cohen einem Vertreter der Naturrechtstradition erwidern, »natürlicher« als jene Menschenrechte, die sich auf die Natur des Menschen beziehen, weil sie dem Menschen in seiner sittlichen Wirklichkeit gelten.

Bereits in seinem Gutachten »Die Nächstenliebe im Talmud« legt Cohen großen Wert auf die Feststellung, daß die noachidischen Gebote das Konzept eines Staatsbürgerrechtes beinhalten, das dem Fremdlings-Beisatz gleiche staatsbürgerliche Rechte – und damit die Realisierung seiner Autonomie – erlaubt, ohne daß er gläubig sein muß. Der Noachide ist Staatsbürger, ohne an den Staat glauben zu müssen. In der *Religion der Vernunft* behauptet er gar:

Der Noachide erweist daher auch den wahren Sinn der *theokratischen* Verfassung: daß sie nicht sowohl auf der Einheit von Staat und Religion, sondern auf der von Staat und Sittlichkeit beruhe. Der Noachide, der nicht gottgläubig ist, kann dennoch in den Staat eintreten, weil er durch die Annahme der sieben Verpflichtungen als sittlicher Mensch anerkannt ist.²²⁹

228 Diesen Einwand hat Christoph Schulte seiner Kritik an der cohenschen Auslegung der noachidischen Gesetze als Naturrecht in dem Vortrag *Naturrecht und Geschichtsphilosophie* zugrunde gelegt, den er am 8.9.1998 an der Internationalen Konferenz über Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* in Zürich hielt. Zur Bedeutung der noachidischen Gesetze für John Tolands Theorie des Naturrechts vgl. Palmer: *Ein Freispruch für Toland*. S. 86 ff. u. S. 104 ff.

229 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 143.

Sollte Cohen damit die paradoxe These vertreten, daß nur in einem theokratischen Staat die Trennung von Staat und Religion vollzogen werden könne? Mit Sicherheit würde er behaupten, daß die Trennung von Staat und Religion nur unter der Bedingung einer Verbindung von Staat und Sittlichkeit denkbar sei. Denn nur als sittlich verstandenes kann das Staatsbürgerrecht auch für jene als natürliches Recht gelten, die weder Volks- noch Glaubensgenossen sind.

Daß sich der ethische Sozialismus als Alternative zu darwinistisch geprägten Gesellschaftstheorien versteht, wurde bereits erwähnt. Dabei richtet sich die Kritik zwar auch gegen den wissenschaftlichen Sozialismus, doch sind die Gegner Cohens in erster Linie die Vertreter und Förderer der völkisch-nationalistischen, rassistischen und antisemitischen Bewegungen seiner Zeit. So wenig wie der wissenschaftliche Sozialismus, mit dem ihn nicht zuletzt sein Lehrer und Förderer Lange verbindet, entgeht auf der anderen Seite das Christentum seiner Kritik. Daß das Christentum »durch den Ausschluß der Andersgläubigen von dem Mitwirken am Staat den Übertritt erzwungen hat«, wirft er ihm bereits in dem 1867 entstandenen Artikel »Heinrich Heine und das Judentum«²³⁰ als einen der größten historischen und politischen Mängel vor. Erst in dem Aufsatz »Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch« bezieht er seine Kritik jedoch auf die christliche Erlösungslehre selbst:

Dagegen halte ich mich verpflichtet, bei aller Ehrerbietung und Pietät, die ich dem Neuen Testamente widme, auf die prinzipielle Schwierigkeit hinzuweisen, die in der Grundlage der christlichen Erlösungslehre für den wahrhaftigen, aufrichtigen Begriff des Nächsten liegt. »Niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Ev. Joh. 14, 6) In diesem Worte liegt der Unterschied in der Bedeutung der Nächstenliebe zwischen Judentum und Christentum.²³¹

Der universale Begriff des Menschen ist im Christentum christologisch geprägt: Nicht der Fremdling, sondern Jesus ist der exemplarische Mensch. Das hat zur Folge, daß sich der Begriff des Menschen zwar *potentiell* auf alle Erdenbewohner gleichermaßen bezieht, Mensch im eigentlichen Sinn jedoch nur ist, wer sich zum Christentum bekennt. Bilden nach Cohens Auslegung der jüdischen Lehre die noachidischen Gebote den Fremdlingen einen Zugang zur Gemeinschaft der Menschen, ohne sie zur Assimilation zu zwingen, so öffnet nach christlicher Lehre erst die Taufe den Weg zum wahren Menschsein. Die »prinzi-

²³⁰ Cohen: Heinrich Heine und das Judentum, S. 41.

²³¹ Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, S. 63.

pielle Schwierigkeit«, die Cohen in der christlichen Erlösungslehre sieht, offenbart sich auf anderer Ebene als »Bedingtheit der Zugehörigkeit zum Reich Gottes.«²³² Nur Christen haben Zugang zum Gottesreich – dies ist die zweite Konsequenz des Wortes von Johannes. Auch davon unterscheidet sich das Judentum. Denn dieses hat im Konzept der »Frommen der Völker der Welt« den Andersgläubigen einen separaten Weg zur »kommenden Welt« gewiesen. »Wer die sieben Gebote übernimmt«, heißt es bei Maimonides, »und gewillt ist, sie zu tun, der gehört zu den Frommen der Weltvölker und hat Anteil an der kommenden Welt.«²³³ Im Sinne Hermann Cohens kommentiert Klaus Müller:

Weit über die ökonomisch-politische Ebene hinaus ist der nichtjüdische Gerechte, der mit den sieben – und nicht etwa mit den 613 Geboten lebt, *Beisasse* in der Sphäre des Heils der kommenden Welt.²³⁴

Durch die Teilhabe am Gottesreich ist der Noachide auf allen Ebenen dem jüdischen Mitbürger gleichgestellt. Cohen formuliert die Idee der Menschheit, so kann nun zusammengefaßt werden, nach dem Vorbild der »Frommen der Völker«, die, ohne Gläubige sein zu müssen, Anteil am Gottesreich haben. Die darin zum Ausdruck kommende Anerkennung der Fremden als Gleiche schlägt sich in der Institution der noachidischen Gesetze nieder.

Der ethische Sozialismus, dessen geschichtlichen Auftrag Cohen in der Vertretung der Rechte der Armen sieht, erweist sich im eminenten Sinn als jüdischer Sozialismus. Nun ist der Zusammenhang zwischen dem Konzept des ethischen Sozialismus und der Erfahrung, die Hermann Cohen als jüdischer Bürger im deutschen Nationalstaat beschiedener war, offensichtlich. Nur jemand, der selbst vom Ausschluß aus dem Mitwirken am Staat betroffen ist, kann dies hohe Maß an Sensibilität für die Bedeutung und die Reichweite der Auswirkungen ermessen, die dieser Ausschluß zur Folge hat. Weniger offensichtlich dürfte die Schlußfolgerung sein, die Cohen aus der historischen Erfahrung für die jüdische Nationalität und deren Aufgabe im deutschen Staat zieht. In der *Ethik des reinen Willens* setzt er die Erfahrung der Diaspora in Beziehung zur Ausbildung der Idee der Sittlichkeit:

²³² Cohen: Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, S. 61.

²³³ Maimonides: *hilchot melachim* 8,11: Text nach Erstdruck Rom 1480. Übersetzt von und zit. n. Müller: *Tora für die Völker*, S. 83.

²³⁴ Müller: *Tora für die Völker*, S. 83.

Es ist wohl immer eine Übereinstimmung zu erkennen zwischen der inneren Logik eines Gedankens, den ein Volk und sein Nationalgeist in die Welt bringt, und seiner politischen Geschichte. Eine solche Harmonie besteht auch in der monotheistischen Sittlichkeit der Propheten und den Wandelungen und Leiden, die ihrem Volke beschieden war. Im Exil lernten sie fremde Völker kennen und schätzen. So wurde der abstrakte Gedanke des einzigen Gottes immer eindringlicher und wärmer ihnen zu dem natürlichen und lebendigen Gedanken des einzigen Gottes nicht nur unter den Göttern, sondern als *des Vaters aller Menschen*; als des Urbildes, dessen Ebenbild der Mensch sei.²³⁵

Die Erfahrung des Exils ist die exemplarische Erfahrung des Fremdlings. Aus der Korrespondenz zwischen historischer Erfahrung und der am Fremdling orientierten Lehre des Menschen leitet Cohen für die jüdische Nation seiner Gegenwart die Aufgabe ab, im deutschen Staat die Rolle des Anwalts für die Armen zu übernehmen. Die jüdische Tradition, in der sich Lehre und historische Erfahrung verbinden, wird ihm zur Quelle jener gesellschaftlichen Kraft, die als »Normativ-Korrektiv« die gesellschaftliche Wirklichkeit und den bestehenden Staat an der ethischen Verpflichtung mißt, die Armut – und mit ihr jede Form von Ausschließung aus der Welt zu schaffen. So stellte sich Hermann Cohen die Verbindung von Judentum und Deutschtum als Einklang von Sittlichkeit und Staat vor. Als sittlicher Staat hätte Deutschland die Rolle eines Vorbildes im Völkerbund spielen sollen, die Cohen ihm noch 1915 in seiner Schrift *Deutschtum und Judentum*²³⁶ zudachte. Wie tragisch er sich darin irrte, brauche ich nicht zu betonen. Mehr als Naivität oder gar Blindheit dürfte freilich die für Cohens ganzes Denken grundlegende »Seelenkraft des Optimismus« das ausschlaggebende Motiv für die umstrittene Verteidigung der Rolle gewesen sein, die Deutschland im Ersten Weltkrieg spielte. Helmut Holzhey hat darauf hingewiesen, daß dieser Optimismus auch konstitutiv für die Konzeption des ethischen Sozialismus war:

Er besitzt die »Seelenkraft des Optimismus«, wo er den geschichtlichen Prozessen in ihrer abgründigen Kontingenz *etwisch* unter dem »Leitstern« der Zukunft Sinn geben lehrt.²³⁷

Wenn es nun eine Differenz gibt, die bereits den jungen Benjamin mehr als alle anderen von Cohen unterscheidet, dann betrifft sie diesen

235 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 404.

236 Cohen: *Deutschtum und Judentum*, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. In: *Werke* Bd.16, S. 437–465.

237 Holzhey: *Neukantianismus und Sozialismus*, S. 25.

Optimismus. Nichts bringt dies deutlicher zum Ausdruck als die Ersetzung des Fremdlings als Träger der jüdischen Erfahrung durch den Literaten. Wie für Cohen, so stellt auch für Benjamin das Exil die paradigmatische Erfahrung des Jüdischseins dar. Und ebenso wie für Cohen leitet sich die moralische Überlegenheit des Judentums für Benjamin von der Bedeutung ab, die die Erfahrung des Fremdseins in der jüdischen Geschichte und Tradition einnimmt. Die Erfahrung des Fremdseins ist der Ursprung jener erfahrenen Zweiheit, die Benjamin Jüdisches und Moralisches gleichsetzen läßt. Nun bezieht sich die erfahrene Zweiheit – anders als bei Cohen – auf das Selbstverhältnis und die Selbstwahrnehmung des modernen Individuums. Die cohensche Frage nach dem Verhältnis der Völker zum Fremdling als Vertreter des Menschen wird von Benjamin in die Frage umformuliert, wie sich das gesellschaftliche Selbstverständnis zur individuell erfahrenen *Selbstentfremdung* in der modernen Gesellschaft verhält. Dabei beinhaltet diese Selbstentfremdung, wie sie der Literat, indem er sich mit der »höchst schwierigen eigenen Ehrlichkeit befaßt«²³⁸, in seiner Verzweiflung und in seinem Pathos im benjaminschen Sinne zum Ausdruck bringt, die Frage nach dem Ort der vergänglichen Erfahrung bzw. der Erfahrung der eigenen Vergänglichkeit in der Moderne.

Im ersten Brief an Strauß schreibt Benjamin, nachdem er die Juden, »soweit sie die wissenschaftlich, literarisch und kommerziell Führenden« seien, auf die literarische anstelle der zionistischen Bewegung verpflichtete:

Ich will über den Literaten (als Idee) nicht mehr sagen, als daß er berufen ist in dem neuen gesellschaftlichen Bewußtsein das zu sein, was »die Armen im Geiste, die Geknechteten und die Demütigen« dem ersten Christentum waren. Ob dies gesellschaftliche Bewußtsein metaphysische Formeln suchen und finden wird, ob es ein allgemeines oder weiteres Klassenbewußtsein werden wird, kann man nur fragen.²³⁹

Daß der »intellektuelle Literaten-Jude«²⁴⁰ die Stelle der »Armen im Geiste« und der »Geknechteten« einnimmt, zeigt, wie nah und zugleich weit entfernt Benjamin von Cohens ethischem Sozialismus ist. Was die Substituierung des Fremdlings durch die Literaten für die Bestimmung des Verhältnisses von Jüdischem und Ethik auf der einen und Erfahrung und Erkenntnis auf der anderen Seite bedeutet, soll Thema des letzten Paragraphen sein.

238 GS II.1, S. 29.

239 *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 64.

240 *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 83.

b. Der »intellektuelle Literaten-Jude«
und die »vergängliche Erfahrung«

»Wohin sollten Geist, Kunst und Liebe bei uns ohne die Juden?« Die Frage, die Benjamin in seinem ersten Brief an Strauß stellt, ist zitiert von Heinrich Mann.²⁴¹ Es ist ein Auszug aus Manns Antwort auf die Frage, ob das sogenannte »Judenproblem« durch Assimilation oder Zionismus zu lösen sei. Weder Assimilation noch Zionismus ist nach Mann eine Lösung. Vielmehr sei nicht nur jener Jude verloren, »der sich totschießt, weil er nicht Reserveleutnant wird, sondern auch der, der es wird.« Denn für ihn sei es, so Mann, mit dem Zwang zu Ende, »Geist zu haben (wozu Fragwürdigkeit und Abseitigkeit ihn nötigen), mit dem Zwang, den Geist wenigstens zu lieben und ihn bei seinem »Wirtsvolk« geltend zu machen.«²⁴²

Ergibt sich für Cohen aus der jüdischen Geschichte und Tradition für die jüdische Nation die Aufgabe, die Rolle eines gesellschaftlichen »Normativ-Korrektivs« zu spielen, so sieht Heinrich Mann den Beitrag der Juden in der »Durchgeistigung« der Gesellschaft – und jener der Jüdinnen, was ich hier nicht kommentieren möchte, in der Durchgeistigung der Liebe:

Was aber soll, wenn auch die Juden versagen, aus einem »Wirtsvolk« werden, das schon jetzt an geistiger Unterernährung krank? Wenn kein Jude mehr das öffentliche Leben ein wenig geistiger macht, und keine Jüdin mehr die Liebe?²⁴³

Aus dem Staat ist bei Mann das »Wirtsvolk« geworden, aus dem Fremdling der Geistige, und an die Stelle der jüdischen Lehre und Religion ist die gesellschaftliche Stellung getreten, die Mann als »Fragwürdigkeit« und »Abseitigkeit« beschreibt. Mit der Gleichsetzung von jüdisch und geistig beruft sich Mann nicht – wie Cohen – auf die Quellen des Judentums, sondern er bezieht sich auf die von Emile Zola ins Leben gerufene gesellschaftliche Institution des kritischen, politisch engagierten Intellektuellen.²⁴⁴ Daß es auch für die deutschen Schriftsteller endlich an der Zeit sei, sich politisch zu betätigen und für die Sache der Gerechtigkeit zu engagieren, hatte Mann bereits in seinem Essay *Geist und Tat* von 1910 formuliert und damit die junge Generation

241 *Gesammelte Briefe* Bd. 1, S. 64.

242 *Judentaufen*. Hg. v. Landsberger, Arthur. München 1912, Berlin 141912, S. 69.

243 *Judentaufen*, S. 69.

244 Zu Heinrich Manns politischer »Bekehrung« vgl. Hermand, Jost: Heinrich Mann und die Dreyfus-Affäre. In: *Dreyfus und die Folgen*. Hg. v. Schoeps, Julius H. u. Simon, Hermann. Berlin 1995, S. 252-288.

expressionistischer Autoren begeistert. Das Vorbild waren die französischen Schriftsteller, insbesondere Zolas »J'accuse«, mit dem er sich am 13. Januar 1898 an die Öffentlichkeit wandte, um für den wegen angeblicher Spionage unschuldig zu lebenslanger Verbannung verurteilten jüdischen Hauptmann Alfred Dreyfus Partei zu ergreifen. Die Reaktion war überwältigend. Es kam zu tumultartigen Aufständen, die französische Republik teilte sich in zwei Lager. Die Dreyfus-Gegner bildeten mit der »Action Française« die erste faschistische Bewegung Europas, derweil sich die Anhänger zum »Gewissen der Menschheit« formierten und dies in einem »Manifest« am 14.1.1898 in der Zeitung *L'Aurore* kundtaten. Das Manifest trug 102 Unterschriften. Jede von ihnen war zugleich die Beglaubigung der damit gegründeten gesellschaftlichen Institution des kritischen Intellektuellen. Der Einsatz der Intellektuellen war so neu wie ihre Bezeichnung. Es gab das Wort Intellektueller vor dem Dreyfus-Prozeß weder in Frankreich noch in Deutschland. Wer es geprägt hat, kann nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden. Sicher ist jedoch, daß es von den nationalistischen Dreyfus-Gegnern, insbesondere dem reaktionären, katholischen Maurice Barrès als Schimpfwort benutzt wurde, noch bevor es den Gemeinten als Selbstbezeichnung diente.²⁴⁵ Intellektuelle waren: abstrakt, antinational, zersetzend, dekadent, kantisch, jüdisch. Dagegen verstanden sich die Intellektuellen selbst – und so übernahm es Heinrich Mann von ihnen – als demokratisch, politisch, sozial, jugendlich, geistig und kritisch, als Gewissen der Menschheit.

Der Begriff des Intellektuellen kam mit der Berichterstattung über den Dreyfus-Prozeß in die deutsche Sprache – als Schimpfwort. Der Intellektuelle wurde, wie Benjamins Ausdruck des »intellektuellen Literaten-Juden« zeigt, mit den Literaten und den Juden gleichgesetzt, um beide gleichermaßen zu diffamieren. Heinrich Mann setzt sich für die jüdische Geistigkeit ein, doch gilt sein Interesse weniger den Juden als der Sicherung des eigenen Standes – dem der deutschen Intellektuellen. Nicht »jüdische«, sondern wie einst Heinrich Heine wollte Mann »in Deutschland endlich »französische Zustände« schaffen«²⁴⁶. Dazu dient ihm der »jüdische Geist« quasi als Transportmittel.

Wie verhält sich nun Benjamins Gleichsetzung von Juden und Literaten und sein Konzept des Kultur-Zionismus zu Manns völliger Loslösung der jüdischen Geistigkeit von der jüdischen Tradition? Die Vorbehalte des jungen Benjamin gegen »politisches Schrifttum« sind

245 Bering: *Die Intellektuellen*, S. 39 ff.

246 Hermand: Heinrich Mann und die Dreyfus-Affäre, S. 242.

bekannt. Tatsächlich besteht für ihn die »Mission der Literaten« nicht in der Politisierung der Literatur, sondern darin, daß sie »aus der Kunst, die sie selbst nicht machen können, Geist für das Leben der Zeit (zu) gewinnen«²⁴⁷. Anders als für Mann sind für Benjamin, wenn auch beide die Juden mit den Intellektuellen bzw. den Literaten gleichsetzen, die besten Juden nicht die politisch engagierten Intellektuellen in der Nachfolge Zolas. Ihren eigentlichen, gesellschaftlich und politisch bedeutsamen Beitrag leisten die Literaten für Benjamin durch ihr *Kunstwollen*. Während für Mann die jüdische Geistigkeit die *Folge* der gesellschaftlichen Isolierung ist (die »Abseitigkeit« und »Fragwürdigkeit« nötigt den Juden, »Geist zu haben«), stellt für Benjamin die gesellschaftliche Isolierung die *Ursache für das Scheitern* der Literaten dar. Die Literaten können die Kunst, die sie machen wollen, nicht machen, eben *weil* sie von der Gesellschaft nicht gehört werden:

Sie wollen die Ehrlichen sein, ihre Kunstbegeisterung, ihre »Fernsten-Liebe«, um mit Nietzsche zu reden, wollen sie darstellen, aber die Gesellschaft verstößt sie – sie selber müssen selber alles Allzumenschliche, dessen der Lebende bedarf, in pathologischer Selbsterstörung ausröten. So sind die, welche die Werte ins Leben, in die Konvention umsetzen wollen: und unsere Unwahrhaftigkeit verurteilt sie zum Outsidertum und zur Überschwenglichkeit, die sie unfruchtbar macht.²⁴⁸

Die Außenseitersituation der Literaten ist nicht die Ursache für die Geistigkeit, sondern die Folge der gesellschaftlichen Unwahrhaftigkeit. Nun ist die von Benjamin monierte gesellschaftliche Unwahrheit unmittelbar gekoppelt an seine Kritik des monistischen Wissenschaftsglaubens und der pantheistischen Vergöttlichung der Welt. Was die Literaten den Vertretern des Monismus in ihrer persönlichen Ehrlichkeit entgegenhalten, ist die Zerbrechlichkeit des Individuums. So ist die emphatische Anrufung des Individuums im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« nicht unter dem Persönlichkeitskult der Zeit einzuordnen, sondern im Gegenteil als Kritik des zeitgenössischen Persönlichkeits- und Geniekultes zu verstehen:

ich sage die tiefste Erniedrigung, der das moderne Individuum bei Strafe des Verlustes der gesellschaftlichen Möglichkeiten unterliegen muß: in der Verschleierung der Individualität, all dessen, was innerlich unwühlend und bewegend ist.²⁴⁹

247 *Gesammelte Briefe*, Bd.1, S. 63.

248 GS II.1, S. 28f.

249 GS II.1, S. 28.

All das, was innerlich unwühlend und bewegend ist, zum Ausdruck zu bringen – das liegt dem Kunstwollen der Literaten zugrunde. Damit opponieren sie gegen das Selbstverständnis einer Gesellschaft, der die Lösung aller Probleme durch die Wissenschaften eine abgemachte Sache und allein eine Frage der Zeit ist. Sie führen am eigenen Leib vor, was zum »Menschsein« gehört und durch keine Wissenschaft aufzuheben ist: die Erfahrung der Not, die Benjamin als »Sich-selbst-Verlieren« und »Sich-fremd-Werden«²⁵⁰ beschreibt. Indem sie die Erfahrung der menschlichen Schwäche geltend machen, verweigern sie sich dem Frieden und dem Heimatgefühl, die die monistischen Aufklärer unter Berufung auf Spinozas *Amor Dei* beschwören.²⁵¹ Damit halten sie – wenn auch ohne ihr Wissen und unter ganz veränderten Bedingungen – am Dualismus und an einer Tradition fest, die Cohen als spezifisch jüdische beschreibt. Sie verweigern sich der pantheistischen Synthese von Geist und Natur und widerstehen damit, so Benjamin, der »Todsünde, den Geist natürlich zu machen«²⁵².

Nun meint die Differenz zwischen Geist und Natur jene zwischen Freiheit und Natur. Die Todsünde, den Geist natürlich zu machen, wäre mithin das, was Cohen unter dem Stichwort »*Deus sive natura*« nicht nur als unjüdisch, sondern auch als Inbegriff von Dogmatik und als Gegensatz der Kritischen Philosophie leidenschaftlich bekämpfte.²⁵³ In der Nachfolge Cohens beruft sich Benjamin auf Kant, um gegen die Ersetzung der Ethik durch die Wissenschaften zu argumentieren. Das heißt: Wenn Benjamin die Literaten mit den besten europäischen Juden gleichsetzt, dann geht es ihm nicht wie Mann darum, »französische Zustände« zu schaffen. Er knüpft vielmehr in der Bestimmung dessen, was »jüdisch« heißt, an Cohens Verbindung von Kritischer Philosophie und Judentum an. Die Differenz zwischen Logik und Ethik ist die Bedingung dafür, daß von einer Existenz des Menschen als moralischem Wesen ausgegangen werden kann. So wäre Benjamins Satz: »Das Moralische versteht sich immer von selbst, sagt Vischer. Gut! Das Jüdische versteht sich von selbst, so muß ich sagen«²⁵⁴, in doppeltem Sinn zu verstehen: Das Jüdische besteht in der Aufrechterhaltung der Differenz von Welt und Gott; damit sichert es die Bedingung für die Existenz des Menschen als moralisches Wesen und ist darin zugleich universal-moralisch.

250 GS II.1, S. 25.

251 GS II.1, S. 22.

252 GS II.1, S. 32.

253 Vgl. Cohen: *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, S. 294.

254 *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 75.

Adorno hatte sich einst gewundert, daß der junge Benjamin da, wo »man ihn vermutet hätte, bei den jungen Literaten«²⁵⁵, nicht zu finden gewesen sei. Dies stimmt zwar insofern, als Benjamin sich selbst weder als Literat bezeichnete noch verstand. Doch fühlte er sich den Literaten andererseits eng verbunden und kannte sich in ihren Kreisen aus. Die jungen Literaten, um die es sich hier handelt, gelten heute als Begründer des literarischen Expressionismus: Jakob van Hoddis, Ernst Blaß, Georg Heym, dessen Freund und Herausgeber der nachgelassenen Gedichte Simon Guttman, Else Lasker-Schüler, Max Brod, Arthur Drey; zu ihnen zählen Kurt Hiller, der Gründer des *Neuen Clubs* und Veranstalter des *Neopathetischen Cabarets* (1909/10) und nicht zuletzt Franz Pfemfert, der Herausgeber der *Aktion*. Die *Zeitschrift für freiheitliche Politik und Literatur* – in deren Verlag ab Frühjahr 1913 der *Anfang* erschien, mit der die Juendkulturbewegung eng verbunden war und in der auch mehrere kurze Artikel von Benjamin erschienen – ist ebenso als Produkt der Bewegung des literarischen Expressionismus zu betrachten, wie umgekehrt die literarische Bewegung in Berlin selbst in gewissem Sinn ein Produkt dieser Zeitschrift ist. Die erste Nummer der *Aktion* erschien im Februar 1911. Heym, van Hoddis, Ernst Blaß sind in den ersten Nummern mit Gedichten vertreten. Mit der *Aktion* gelang es Pfemfert in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, die politischen Ideen der deutschen Linken und die neue literarische Bewegung zu verbinden. Um die Zeitschrift versammelte sich eine Gemeinschaft junger Dichter, Publizisten und Maler, die zur Avantgarde des Frühexpressionismus gehörten. Der junge Benjamin war, bereits bevor der *Anfang* in Pfemferts Verlag erschien, ein eifriger Leser der *Aktion* und verkehrte, zwar nicht regelmäßig, aber doch häufig genug, um dort kein Unbekannter zu sein, im *Café des Westens*, dem wichtigsten Treffpunkt der Berliner Literatenszene.²⁵⁶

In seinen Briefen an Strauß beruft sich Benjamin auf einen Artikel Pfemferts, in dem sich dieser eine »bürgerliche, internationale Jugend« erhoffte.²⁵⁷ Um Namen für die von ihm gemeinten Literaten zu nennen, führt er Max Brod an.²⁵⁸ Wenn Benjamin von »Internationalismus« und von der »literarischen Bewegung« spricht, an die die »besten westeuropäischen Juden« gebunden seien, so hat er just jene Kreise im Blick, in denen Adorno ihn selbst gerne gefunden hätte: die Kreise des literarischen Expressionismus.

²⁵⁵ Adorno: *Über Walter Benjamin*, S. 97.

²⁵⁶ Vgl. *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 241.

²⁵⁷ *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 85.

²⁵⁸ *Gesammelte Briefe* Bd.1, S. 83.

So wären also die jungen Dichter des Expressionismus mit ihrer Menschenliebe, dem Blick für das Tote und Vergängliche, jene, die die veränderten Wahrnehmungsbedingungen der modernen Großstadt registrierten und die Veränderung der Selbstwahrnehmung am eigenen Leib durchlebten, die »Armen im Geiste« und die »Geknechteten« des wilhelminischen Zeitalters. Ich möchte, um einen Eindruck zu vermitteln, was Internationalismus und Menschenliebe für die Vertreter des Expressionismus bedeuteten, Kurt Hiller zitieren, der 1913 in einem Aufsatz »Zur neuen Lyrik« über Franz Werfel schrieb:

Wissen Sie, weshalb ich ihn besonders liebe? Seines *Mitleids* wegen. Außer Walt Whitman (diesem mehr Bäurischen, mehr Gebräunten, mehr Atlantisch-Lapidaren) gibt es ja niemanden, niemanden, der so voll Gefühls und großer Menschenliebe wäre (unter Dichtern) wie Franz Werfel. Eines seiner schönsten Gedichte beginnt: »Mein einziger Wunsch ist, dir, o Mensch, verwandt zu sein! Bist du Neger, Akrobat, oder ruhest du noch in tiefer Mutterhut, klingt dein Mädchenlied über den Hof, lenkst du dein Floß im Abendschein, bist du Soldat, oder Aviatiker voll Ausdauer und Mut.«²⁵⁹

Dieser emphatischen Menschenliebe, die dem Menschsein in seiner Kontingenz gilt, korrespondiert der Sinn für das Groteske, den Tod und die Vergänglichkeit des Fleisches. In Kurt Hillers zeitgenössischer Einführung in die neue Literatur heißt es dazu – an Georg Heyms Gedichten exemplifiziert:

Es klatscht, weht, klappert, tobt in den Gewittern seiner Sonette von Gerippen, Gliederstrünken, Getürmen; es hagelt Blöcke von Leichenkot. Meilenweit gespreitete Vögel der Nacht; Tote, die an den Wänden ihrer Gräber strickend sitzen, des Hungerhundes lange Zunge, die, blau, sich herauswirft; Holzpantoffeln der Gefangenen auf dem Treppenflur; ein Greis, des Schädel Aussatz weißt; Blinde, mit Gekröse gefüttert (sie speien es auf das schwarze Hemdentuch); das gelbgefleckt sich wälzende Reptil »Strom; ...«²⁶⁰

Das Bild vom wälzenden Reptil »Strom« führt zum dritten großen Thema der expressionistischen Dichter: die veränderte Wahrnehmung in der industrialisierten Großstadt. Die mimetische Wiedergabe des Wahrnehmungsprozesses unter den Bedingungen der Großstadt macht deutlich, daß die Veränderung der Wahrnehmung die Beziehung von Wahrnehmungssubjekt und dem wahrgenommenen Objekt unmittelbar betrifft. Silvio Vietto beschreibt den Prozeß als Zusammensturz von

²⁵⁹ Hiller, Kurt: Zur neuen Lyrik. In: *Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung*. Hg. v. Raabe, Paul. München 1965, S. 30.

²⁶⁰ Hiller: Zur neuen Lyrik, S. 27.

Subjekt und Objekt der Wahrnehmung: »Wenn das Wahrnehmungssubjekt die Wahrnehmungsaktivität nicht mehr aufrechterhalten kann, bricht auch die durchs Subjekt vermittelte Objektwelt in sich zusammen.«²⁶¹ Deutlich wird dies etwa in dem bekannten Gedicht *Weltende* des jungen van Hoddis – der ein Jahr später unter den Anzeichen einer zunehmenden Schizophrenie zu leiden beginnt. Es erschien 1911 in einer Berliner Zeitschrift und gilt als Beginn der expressionistischen Lyrik in Deutschland. Die einzelnen Wahrnehmungen fügen sich nicht mehr zu einem einheitlichen Bild der Welt. Schlagzeilen schieben sich in selbst Erlebtes. Informationen, Gelesenes, selbst Gesehenes fallen auseinander und ziehen das Subjekt in diesen Zerfallsprozeß hinein. Die Wahrnehmungen lassen sich nicht mehr auf ihren Realitätsgehalt prüfen, sie stehen weder in einem Nacheinander noch in einem Nebeneinander, sie bedrängen den Wahrnehmenden in einer Gleichzeitigkeit, der ihn die Distanz zum Wahrgenommenen verlieren läßt:

Dem Bürger fliegt vom spitzen Kopf der Hut,
In allen Lüften hallt es wie Geschrei,
Dachdecker stürzen ab und gehn entzwei
Und an den Küsten – liest man – steigt die Flut.
Der Sturm ist da, die wilden Meere hupfen
An Land, um dicke Dämme zu zerdrücken.
Die meisten Menschen haben einen Schnupfen
Die Eisenbahnen fallen von den Brücken.

Vietto Silvio und Hans-Georg Kemper haben Expressionismus als »Epochenbegriff« gedeutet. Dabei betrachten sie die literarischen Erzeugnisse als integralen Bestandteil der historischen Wirklichkeit einer Epoche. In der Literatur des Expressionismus werden, so lautet ihre These, Wirklichkeitsaspekte und Erfahrungsformen zur Darstellung gebracht, die weder in den Wissenschaften noch in Philosophie und Erkenntnistheorie wahrgenommen wurden. Die expressionistische Idee des »neuen Menschen« läßt sich, so die Autoren, nicht von der »tiefgreifenden Erfahrung der Verunsicherung, ja Dissoziation des Ich, der Zerrissenheit der Objektwelt, der Verdinglichung und Entfremdung von Subjekt und Objekt, Erfahrungen, die ebenfalls und in dieser Radikalität literaturgeschichtlich zum ersten Male im Expressionismus zur Darstellung kommen«,²⁶² isolieren. Es geht beim Expressionismus nicht um ein nur ästhetisches Phänomen:

261 Vietta, Silvio: Teil II. Probleme – Zusammenhänge – methodische Fragen. In: Kemper, Hans-Georg / Vietta, Silvio: *Expressionismus*. München, 51994, S. 34

262 Vietta / Kemper: *Expressionismus*, S. 21.

Es geht hier um das Problem der Entfremdung im modernen, arbeitsteiligen, nur noch der Kategorie der Produktivität verpflichteten Produktionsprozeß, um die Verabsolutierung des Machtprinzips in der modernen Gesellschaft, um den durch die neuen Massenmedien bedingten Strukturwandel der Öffentlichkeit, um das Problem der Zersetzung der traditionellen Leitbegriffe der abendländischen Metaphysik und die damit aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Probleme, die Entfremdung von Subjekt und Objekt in der modernen Wissenschaft und Theoriebildung, aber auch um sozialpsychologische Kategorien und die unscheinbare, darum nicht minder tiefgreifende wahrnehmungspsychologische Umschichtung, die durch die veränderten Wahrnehmungsbedingungen der modernen Großstadt ausgelöst wird.

Und sie fassen zusammen:

Es geht, mit einem Wort, um den umgreifenden Problemkomplex »Die Moderne«. Mit ihm setzt sich der literarische Expressionismus in einer radikalen, das heißt bis an die Wurzeln gehenden Form, auseinander.²⁶³

Die freigelegten Wurzeln betreffen das Mißverhältnis zwischen den Kräften, die die Moderne den Individuen abverlangt, und der individuellen Gebrechlichkeit. Dies wird am deutlichsten in der literarischen Wiedergabe des Wahrnehmungsprozesses, in dem statt Sinnproduktion die Dissoziation des wahrnehmenden Subjekts stattfindet. Deutet man die dichterischen Erzeugnisse des Expressionismus nicht als Bürger-schreck und Provokation der Söhne, sondern – wie Vietta und Kemper vorschlagen – als Versuche, bis dahin nicht wahrgenommene Aspekte der Wirklichkeit und latente Erfahrungsformen des Subjekts zur Darstellung zu bringen,²⁶⁴ so zeigt sich zum einen: Die Literaten brachten in ihren Spracherzeugnissen *und* durch ihre Existenzweise – dem Leben in den Cafés, außerhalb der bürgerlichen Welt – am eigenen Leib eine bis dahin in Deutschland nicht formulierte Erfahrung der Moderne zum Ausdruck. Die von ihnen formulierten Wirklichkeitsaspekte und Erfahrungsformen betreffen, und das ist das zweite, die Wahrnehmung der Wirklichkeit selbst: Die Wahrnehmung erweist sich als nicht überzeitlich, sondern historisch bedingt. Damit legt, worauf auch Vietta und Kemper verweisen, der literarische Expressionismus einen blinden Fleck der bis dahin angenommenen erkenntnistheoretischen Grundlagen frei. Die von den Expressionisten in ihren Gedichten bis an die Grenzen der Sprachzerstörung gehende Vorführung der Geschichtlichkeit der Wahrnehmung kann freilich eine Erkenntnistheorie, der es um die Wahrnehmung der Wirklichkeit statt um die Be-

263 Kemper/Vietta: *Expressionismus*, S. 21.

264 Kemper/Vietta: *Expressionismus*, S. 46.

stätigung der eigenen Hypothesen geht, nicht unberührt lassen. Dies zumindest ist die Konsequenz, die Benjamin gezogen hat, indem er die Erkenntnistheorie mit der Aufgabe konfrontierte, »unter der Typik des Kantischen Denkens die erkenntnistheoretische Fundierung eines höhern Erfahrungsbegriffes vorzunehmen«²⁶⁵ – wobei dieser Erfahrungsbegriff die Zeitlichkeit der Erfahrung²⁶⁶ miteinschließen sollte. Die Geschichtlichkeit der Wahrnehmungs- und Erfahrungsformen ist eines der Zentralthemen von Benjamins Spätwerk. Die Erfahrung, die ihn die Frage nach dem Verhältnis von vergänglicher Erfahrung und Erkenntnis hat stellen lassen, reicht jedoch in die Zeit seiner Jugend zurück.

Die Nähe des Expressionismus zum Barock ist, wie Benjamin in der »Erkenntniskritischen Vorrede« erwähnt, schon 1904²⁶⁷ bemerkt worden. Auf den letzten Seiten der »Vorrede« geht er explizit darauf ein. Dabei streicht er nicht nur das Verbindende, sondern auch die Unterschiede heraus. Beiden gemeinsam sei eine Forcierung und eigentümliche Gewaltsamkeit im Sprachlichen. Beide seien ein Zeitalter »weniger der eigentlichen Kunstübung als eines unablenkbaren Kunstwillens«.²⁶⁸ Das Kunstwollen und notwendige Scheitern, das er schon in seinen Briefen an Strauß als Charakteristikum der Literaten beschrieb, wird jetzt als Zeichen einer Literatur gedeutet, die, wie Benjamin – einen Begriff von Alois Riegl belehnend – behauptet, in Zeiten des »Verfalls« entstehe.

Die »große Differenz«, die Benjamin zwischen beiden konstatiert, führt zurück zur Differenz, die ihn selbst von Hermann Cohens ethischem Sozialismus trennt. Sie betrifft das Verhältnis zum Staat und zur deutschen Nation:

Im Deutschland des XVII. Jahrhunderts war die Literatur, so wenig die Nation sie auch beachten mochte, bedeutungsvoll für ihre Neugeburt. Die zwanzig Jahre deutschen Schrifttums dagegen, die zur Erklärung des erwachten Anteils an der Epoche angezogen wurden, bezeichnen einen, wie auch immer vorbereitenden und fruchtbaren, Verfall.²⁶⁹

Während sich die barocken Literaten an das Ideal einer absolutistischen Verfassung, wie sie die Kirche beider Konfessionen stützte, gebunden gefühlt hätten, sei, so Benjamin, die Haltung ihrer expressionistischen

265 GS II.1, S. 160.

266 GS II.1, S. 158.

267 GS I.1, S. 235.

268 GS I.1, S. 235.

269 GS I.1, S. 236.

Erben »wenn nicht staatsfeindlich, revolutionär, so durch den Mangel jeder Staatsidee bestimmt«²⁷⁰.

Daß Benjamin diesen Mangel nicht bedauert, sondern als Zeichen eines »fruchtbaren Verfalls« deutet, zeigt nicht nur, wie weit er selbst von Cohens Vorstellung einer Verbindung von jüdischer und deutscher Nationalität in einem sittlichen Staat entfernt ist. Es zeigt auch, wie sehr sich der deutsche Nationalstaat des 20. Jahrhunderts von jenem des 19. Jahrhunderts und von Hermann Cohens Vorstellungen unterscheidet. So lieferte der Erste Weltkrieg der Generation Benjamins den letzten Beweis dafür, daß die Politik des Nationalstaats mit Sittlichkeit nicht nur nicht zu vereinen ist, sondern geradezu in Konkurrenz zu dem steht, was ethische Orientierung bedeutet: die Anerkennung des Individuums in seiner Schwäche und in seinem Recht auf Selbstveränderung.

Ist die Aufgabe des ethischen Sozialismus für Cohen, sich gegen den Ausschluß des Fremdlings aus der Gemeinschaft der Völker zu wenden, so ist für Benjamin die Aufgabe des Kritikers, sich gegen die Auslöschung des moralischen Individuums zu wenden, die der Nationalstaat des 20. Jahrhunderts so erfolgreich betrieben hat. Die Erfahrung des Fremdseins ist in Benjamins Konzept des Kultur-Zionismus zur Erfahrung der individuellen Endlichkeit, zur endlichen Erfahrung geworden. Die Literaten sind ihm jene, die diese Erfahrung zur Darstellung bringen und – über ihre »ernste Mission«²⁷¹ – selbst zu »Fremden«, zu Ausgeschlossenen werden, in »pathologischer Selbsterstörung« enden. Sie sind die »Armen«, für deren Interessen sich der Kritiker einzusetzen hat. Sein Einsatz erfolgt – ebenso wie jener des ethischen Sozialisten – um der Idee der Menschheit willen. Ist für Hermann Cohen die Sittlichkeit der Menschheit im Einklang mit der jüdischen Lehre vom Fremdling als Vertreter des Menschen, so setzt die Universalität der Idee der Menschheit für den Kultur-Zionisten den Einschluß der individuellen Erfahrung des »Selbst-fremd-Werdens« voraus. Die Aufgabe des Kultur-Zionisten ist, der Erfahrung der Geschichtlichkeit, der endlichen Erfahrung das ihr zukommende Recht in bezug auf alle Menschen zu verschaffen, um sie als moralische Wesen zu restituieren.

270 GS I.1, S. 236.

271 *Gesammelte Briefe* I, S. 63.

Schluß: Denken ist wie Gehen

Die Schriften und Fragmente des jungen Benjamin stellen Stationen einer intensiv geführten und nicht abgebrochenen Auseinandersetzung dar mit den Fragen: Was ist Aufklärung und was Kritik? Im Zentrum dieser Auseinandersetzung steht das philosophische Problem, wie vergängliche Erfahrung begründet und im Rahmen einer neu zu entwerfenden Erkenntnistheorie gesichert werden kann.

Benjamin knüpft in seinem Entwurf »Über das Programm der kommenden Philosophie« an Kant und Hermann Cohen an. Seine Fragestellung läßt ihn die cohensche Kritik an Kant radikalieren: Sie entspringt einer Erfahrung, die das Denken auf sich selbst zurückführt. Sie läßt das Denken seine eigene Endlichkeit erfahren. Diese Erfahrung führt ihn von Cohens Erkenntniskritik zurück zu Kant, der jener im Konzept des notwendigen Scheins ein Residuum zur Verfügung gestellt hat; ein Residuum, das Cohens System nicht kennt. Die von Kant in seiner Erfahrung mit Swedenborg festgestellte Schwäche der Vernunft ist ihr Unvermögen, der Verführung durch die Hoffnung, eben doch mehr zu wissen, alles zu erfahren über die Unsterblichkeit der Seele, über den Anfang der Welt und Gott, zu entgehen und daran zu scheitern.¹ Diese Erfahrung des Denkens sucht Benjamin einer durch Cohens Kritik geläuterten Erkenntniskritik einzuschreiben.

Er übernimmt die Kritik des Neukantianers an der kantischen Unterscheidung von Verstandesbegriffen und reinen Anschauungsformen. Sie seien »primitive Elemente einer unfruchtbaren Metaphysik.«² Benjamin stimmt Cohens Kritik inhaltlich zwar zu, doch sind beider Stoßrichtungen unterschiedlich, ja gegensätzlich. So bedeutet für Benjamin »unfruchtbare Metaphysik« die »Abschließung der Erkenntnis von dem Gebiet der Erfahrung in seiner ganzen Freiheit und Tiefe.«³ Dagegen war für Cohen, als er *Kants Theorie der Erfahrung* schrieb, gerade der naive Bezug auf die Autorität der Erfahrung unerträglich und zum Ausgangspunkt seiner Kritik von Kants Philosophie geworden. Im Namen der empirischen Erfahrung – eben des Experiments – meinten die neu entstandenen positiven Wissenschaften in

¹ Kant: *Träume eines Geistersehers*. Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*. Teil IV. Denkerfahrung und Erfahrungsdenken, S. 279–296.

² GS II.1, S. 160.

³ GS II.1, S. 160.

den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts Philosophie und Erkenntnistheorie für überflüssig erklären zu können. In vermeintlichem Einverständnis mit Kant beanspruchten sie die Nachfolge der Philosophie – für Cohen ein Affront. Er unterwarf die kantische Philosophie einer radikalen Kritik, um den philosophischen als *den Gedanken der Kritik* zu retten. Konfrontiert mit der Erhebung des »Gegebenen« zum Dreh- und Angelpunkt des überhobenen Selbstverständnisses der Wissenschaften, formulierte Cohen gegen Kants Unterscheidung von Verstandes- und Anschauungsformen: Die Philosophie hat nicht von einem Gegebenen auszugehen, sondern dies vielmehr erst zu erzeugen. Kants Unterscheidung von Verstand und Vernunft setzte er die Definition der Philosophie als *Erkenntniskritik* entgegen.

Der Begriff der Erfahrung war für Cohen konnotiert mit jenem der wissenschaftlich verstandenen »Empirie«. Als solcher konnte er weder Bezugspunkt noch Referenz seiner systematischen Philosophie sein. Cohen identifizierte Erfahrung mit der wissenschaftlichen Erkenntnis und erklärte deren Begründung zur Aufgabe der Philosophie. Damit reduzierte er die Philosophie freilich nicht, wie ihm verschiedentlich vorgeworfen wurde, auf Wissenschaftstheorie. Denn zur Begründung gehört auch die Bestimmung der Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis. So diente denn Cohens Rettung der Philosophie als *Kritik* letztlich der Sicherung des Reichs der Freiheit vor dem Übergriff der positiven Wissenschaften – und damit der Sicherung jener Erfahrung, in der sich das Individuum – statt in der Statistik zu verschwinden – als Ich anspricht. Im Blick zurück erweist sich seine Rettung der philosophischen Kritik als Grundlegung seiner freilich erst im Spätwerk ausgearbeiteten und formulierten *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

Benjamin schließt sich Cohens Kritik an Kants Konstruktion eines »Dinges an sich« an. Auch ihm geht es um einen neuen Begriff der Erkenntnis. Doch setzt er den Schwerpunkt anders: Erkenntniskritik wird ihm zum Instrument der *Rettung der Erfahrung* vor dem Übergriff der spekulierenden Vernunft. Damit kommt eine Erfahrung zum Tragen, die Kants Philosophie durchdrang und die in seiner Unterscheidung von Verstand und Vernunft mitspielte. Es ist eine Erfahrung, die die Vernunft und damit das Denken selbst betrifft – eine Erfahrung, die das Denken mit sich selbst macht.⁴ Ihr zugrunde liegt das spekulative Interesse der Vernunft, die Liebe des Philosophen zur trügerischen

⁴ Vgl. Holzhey: Teil IV. Denkerfahrung und Erfahrungsdenken. In: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 279–296.

Metaphysik. Kant formuliert es als persönliches Liebesbekenntnis: »Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann«. Diese Liebe ließ ihn erfahren, daß die Verführung durch die Metaphysik die Vernunft in das Gefilde der Trugbilder führt: »aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung.«⁵ Die Erfahrung, die das Denken mit sich selbst macht, ist, von der Hoffnung getäuscht zu werden. Es will mehr wissen, als es wissen kann, es will Unsterblichkeit. Die Täuschung über die eigenen Grenzen führt das Denken zur Verkennung der Wirklichkeit. Die Erfahrung, die das Denken mit sich selbst macht, ist, daß es nicht »unschuldig« ist, sondern immer in Versuchung, den Ort der Kritik mit dem der Spekulation zu verwechseln, mit der Macht zu paktieren und Erfahrung zu mißbrauchen.⁶ Erfahrung wird mißbraucht, wenn sie als Grund für die Möglichkeit eines bloß spekulativen Begriffs herangezogen wird. Erfahrung mißbrauchen heißt, Spekulationen – Vorurteile – als Erkenntnis der Wirklichkeit auszugeben. Dem widerspricht freilich der Grundsatz der Vorurteilskritik, mit dem die Aufklärung sich selbst legitimiert hat. Er verweist das Denken auf die Erfahrung. Der Möglichkeit des »Mißbrauchs« der Erfahrung durch die spekulative Vernunft korrespondiert ihre »Rettung« durch deren kritischen Gebrauch. Daß die Erfahrung zum Prüfstein der Erkenntnis wird, folgt aus einem weiteren Grundsatz der Kritischen Philosophie, jenem der Autonomie. Selbstgesetzgebung bedeutet, daß die Vernunft die Rolle der Richterin über die Wirklichkeit einnimmt. Nun muß sie, wozu sie als vernünftige Richterin verpflichtet ist, ihr Urteil begründen. Dazu beruft sie sich auf die Erfahrung. Somit entscheidet die Erfahrung über das, was vernünftig ist, und die Vernunft über die Legitimität der Erfahrung. Die Selbstgesetzgebung ist, wie sich deutlich zeigt, eine höchst instabile Konstruktion der Wirklichkeitsversicherung. Vor einem unendlichen Regreß und damit dem Verlust der Realität bewahrt sie allein die Differenz zwischen Erfahrung und Erkenntnis. Doch die bedarf ihrerseits eines begründeten Ausweises. Nun ist die für Benjamin entscheidende Frage, wie dieser Ausweis geschehen kann, ohne die Erfahrung zu mißbrauchen.

In der Zeit in Bern, als er sich intensiv mit Kant und Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* beschäftigte, entstand die Notiz mit der Frage, ob

⁵ Kant: *Träume eines Geistersehers*. AA 2, S. 367. (A 115) Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 291.

⁶ Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 290.

der Mensch als empirisches Wesen überhaupt denken könne – ob »Denken überhaupt in dem Sinne eine Tätigkeit wie hämmern, nähen« sei oder »keine Tätigkeit auf etwas hin, sondern ein transzendentes Intransitivum, wie gehen ein empirisches?«⁷ In das Bild des Denkens als Gehen ist auf der einen Seite die Kritik Cohens an Kants »unfruchtbarer Metaphysik« eingegangen: Das Denken findet seinen Grund und mit ihm seine Grenze nicht in einem außerhalb der Erkenntnis liegenden »Ding an sich«. Auf der anderen Seite knüpft Benjamin mit der Beschreibung des Denkens als Gehen an eine Erfahrung an, die Kants Philosophie durchzieht, die Cohen jedoch mit seiner Forderung, daß die Erkenntnis die Erfahrung zu erzeugen habe, wie das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat.

Wenn Denken ist wie Gehen, dann legt es seinen Grund nicht selbst. Wenn Denken ist wie Gehen, dann *erfährt* es seinen Grund in der Übung. Wenn Denken ist wie *gehen*, dann erfährt es sich als zeitliches und räumliches. Nun ist denken im Unterschied zu gehen ein *transzendentes* Intransitivum – es führt über sich selbst hinaus auf seinen Grund, die Sprache.

Benjamin kannte die jüdische Tradition nicht gut. Ihm waren die Quellen des Judentums, aus denen Cohen schöpfte, nicht vertraut. Dennoch war er durch die Treue zur diesseitigen, zur vergänglichen Welt durch sein Insistieren auf dem Primat der Ethik als Voraussetzung für ein geschichtliches Leben aller Menschen und durch die Liebe zum Fremdling verbunden mit der jüdischen Tradition. Und dies nicht weniger radikal als Hermann Cohen: Es kann kein Zufall sein (oder vielleicht doch?) – daß *halacha*, das jüdische Gesetz, sich aus dem Verb *halach*, »gehen«, herleitet und den Pfad bedeutet, den man beschreitet, wenn man denkt, das heißt: deutet.⁸

⁷ GS VI, S. 43.

⁸ Vgl. Yerushalmi: Über das Vergessen. In: *Ein Feld in Anatot*, S. 16.

Literaturverzeichnis

Walter Benjamin

- Adorno-Benjamin. *Briefwechsel 1928-1940*. Hg. v. Lonitz, Henri. Frankfurt a.M. 1994.
Gesammelte Briefe. Hg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Bde. I-III. Hg. v. Gödde, Christoph u. Lonitz, Henri. Frankfurt a.M. 1995 ff.
Gesammelte Schriften. I-VII. Unter Mitwirkung v. Adorno, Theodor W. u. Scholem, Gershom. Hg. v. Tiedemann, Rolf u. Schweppenhäuser, Hermann. Frankfurt a.M. 1972 ff.
Walter Benjamin / Gershom Scholem: *Briefwechsel*. Frankfurt a.M. 1980.
Sonette. Hg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a.M. 1986.

Hermann Cohen

- Die cohenschen Schriften wurden, soweit möglich, nach der noch nicht abgeschlossenen Ausgabe der *Werke* zitiert. Die Nummern der entsprechenden Bände sind am Ende der bibliographischen Angaben in eckigen Klammern vermerkt.
Werke. Hg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Holzhey, Helmut. Hildesheim, Zürich, New York 1977 ff.
Ästhetik des reinen Gefühls. 2 Bde. Berlin 1912 [Werke. Bd. 8-9].
Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Berlin 1883 [Werke. Bd. 5.1].
Der Jude in der christlichen Kultur. 1917. In: *Jüdische Schriften*. II. S. 193-209.
Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. Berlin 1915 [Werke Bd. 16, S. 465-560].
Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins. Abdruck aus der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Berlin 1869.
Die Nächstenliebe im Talmud. 1888. In: *Jüdische Schriften*. I, S. 145-174.
Ein Bekenntnis in der Judenfrage. 1880. In: *Jüdische Schriften*. II, S. 73-94.
Einleitung mit kritischem Nachtrag zur »Geschichte des Materialismus« von F. A. Lange. Leipzig 1896, ³1914 [Werke 5.2].
Ethik des reinen Willens. Berlin 1904, ²1907. [Werke. Bd. 7].
Heinrich Heine und das Judentum. 1867. In: *Jüdische Schriften*. II, S. 2-44.
Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum. 1910. In: *Jüdische Schriften*. I, S. 284-305.
Jüdische Schriften. Hg. v. Strauß, Bruno. Mit einer Einleitung von Rosenzweig, Franz. Berlin 1924.
Kants Begründung der Ethik. Berlin 1869 [Werke. Bd. 3].
Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871, ³1918. [Werke. Bd. 1.1].
Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. 1900. In: *Jüdische Schriften*. III, S. 43-98.
Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902, ²1914. [Werke. Bd. 6].
Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig 1919. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Strauß, Bruno. Frankfurt a.M. ²1929. Nachdruck: Wiesbaden ³1995.

Weitere Literatur

- Adelmann, Dieter: *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cobens*. Phil. Diss. Heidelberg 1968.
Adelmann, Dieter: H. Steinthal und Hermann Cohen. In: *Hermann Cobens Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hg. v. Mosès, Stéphane u. Wiedebach, Hartwig. Hildesheim, Zürich, New York 1997, S. 1-34.
Adorno, Theodor W.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen 1933. Frankfurt a.M. ³1966.
Adorno, Theodor W.: George. Vortrag im Deutschlandfunk, 23.4.1967. In: *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M. 1981, S. 523-535.
Adorno, Theodor W.: *Über Walter Benjamin*. Hg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a.M. 1970.
Appelt, Emma: »Denn das Gesetz unserer Zeit heißt Ökonomie«. Weibliche Angestellte im Prozeß sozioökonomischer Modernisierung. In: *Frauen-Arbeitswelten*. Hg. v. Bolognese-Leuchtenmüsser, Birgit u. Mitterauer, Michael. *Beiträge zur Historischen Sozialkunde* 3/93, S. 133-149.
Aristoteles: *Über die Seele. Werke in deutscher Übersetzung*. Hg. v. Flashar, Helmut. Bd. 13. Berlin 1994.
Auslegungen. Hg. v. Silbermann, Alphonse. Bd. 4: Hermann Cohen. Hg. v. Holzhey, Helmut. Frankfurt a.M. 1994.
Baureithel, Ulrike: Kollektivneurosen moderner Männer. Die Neue Sachlichkeit als Symptom des männlichen Identitätsverlustes – sozialpsychologische Analyse einer literarischen Strömung. In: *Germanica*. 9/91, S. 123-143.
Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Franz. 1949. Übers. v. Rechel-Mertens, Eva u. Montfort, Fritz. Dt. Hamburg 1951.
Beland, Hermann: »Und doch läßt sich die Gegenwart ihr ungeheures Recht nicht rauben«. Zur Problematik eines zentralen Symbols in Goethes *Wahlverwandtschaften*. In: *Goethe. Die Wahlverwandtschaften*, S. 71-96.
Bergmann, Anna: Die verhütete Sexualität. Die medizinische Bemächtigung des Lebens. Hamburg 1992. Berlin ²1998.
Bering, Dietz: *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Stuttgart 1978.
Bernstein, Eduard: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus. In: *Die Neue Zeit*. 16/1897-98, S. 262-268.
Bernstein, Eduard: *Die Voraussetzungen des Idealismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1899. Neudruck: Berlin, Bonn 1977.
Blüher, Hans: *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion*. Mit einem Vorwort von Magnus Hirschfeld. Berlin 1912.
Böhme, Hartmut: »Kein wahrer Prophet«. Die Zeichen und das Nicht-Menschliche in Goethes Roman *Die Wahlverwandtschaften*. In: *Goethe. Die Wahlverwandtschaften*, S. 97-124.

- Bolz, Norbert: Ästhetik jenseits von Gut und Böse. In: *Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven*. Hg. v. Gramm, Gerhard u. Kimmeler, Gerd. Tübingen 1990, S. 186-202.
- Bolz, Norbert: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*. München 1989.
- Boyarín, Jonathan: *Storm from Paradise. The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis 1992.
- Braun, Christina von: »Der Jude« und »Das Weib«. Zwei Stereotypen des »Anderen« in der Moderne. In: *Metis*. 2/92, S. 6-29.
- Braun, Christina von: Das ein-gebildete Geschlecht. In: *Der Zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion*. Hg. v. Belting, Hans u. Kamper, Dietmar. München, erscheint 1999.
- Braun, Christina von: *Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Geschlecht und Geschichte*. Frankfurt a.M. 1989.
- Braun, Christina von: Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus. In: *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. Hg. v. Stephan, Inge u.a. Köln 1994, S. 23-50.
- Braungart, Wolfgang: *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*. Tübingen 1997.
- Braungart, Wolfgang: Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen. Stefan Georges poetische Eucharistie. In: *George-Jahrbuch*. Bd 1/1997-98, S. 53-79.
- Brecht, Bertolt: Über Stefan George. In: *Die Literarische Welt* v. 13.7.1928. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hg. v. Suhrkamp Verlag in Zusammenarb. m. Hauptmann, Elisabeth. Frankfurt a.M. 1977, S. 60 f.
- Breuer, Stephan: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt 1996.
- Brodersen, Momme: *Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin, Leben und Werk*. Bühl-Moos 1990.
- Brown, Peter: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*. Engl. 1988. Übers. v. Pfeiffer, Martin. München 1994.
- Buber, Martin: Das Judentum und die Juden. In: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt a.M. 1911, 5-7. Taus. 1919.
- Buber, Martin: Mein Weg zum Chassidismus. 1917. In: *Werke* III. Schriften zum Chassidismus, München 1963.
- Butler, Judith: Das Ende der Geschlechterdifferenz. In: *Konturen des Unentschiedenen. Interventionen* 6. Hg. v. Huber, Jörg u. Heller, Martin. Basel, Frankfurt a.M. 1997, S. 25-44.
- Cohn, Julia: Unv. Brief vom 17.8.1933 an Benjamin. Aus dem Nachlaß von Julia Cohn. Theodor W. Adorno Archiv in Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques: Interpretations at War. Kant, der Jude, der Deutsche. Franz. 1990. Übers. v. Weber, Elisabeth In: *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*. Hg. v. Weber, Elisabeth u.a. Wien 1997.
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Franz. 1990. Übers. v. Düttmann, Alexander Garcia. Frankfurt a.M. 1991.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Das Gesetz und die Suspension des Ethischen. Jakob Taubes und Hermann Cohen. In: *Torab-Nomos-Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*. Hg. v. Palmer, Gesine u.a. Berlin 1999, S. 243-262.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Hoffnung contra Erlösung; oder warum die Ordnung des Profanen nicht am Gottesreich aufgebaut werden kann. Benjamins theologisch-politisches Fragment gelesen als Antwort auf Blochs *Geist der Utopie*. Vortrag, gehalten an der Konferenz »Jewish Modernity and Political Theology« in Elmau, 5.-9. 7.1998.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Die Frau: Das kostbarste Beutestück im »Triumph der Allegorie«. In: *Concordia*. 21/1992, S. 2-19.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Geschlecht und Repräsentation. Oder wie das Bild zum Denken kommt. In: *Die Philosophin*. 18/98, S. 24-41.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: In unendlicher Distanz zu sich selbst. Sarah Kofmans Denken der radikalen Alterität. In: *Die Philosophin*. 15/97, S. 24-43.
- Dornhof, Dorothea: Herrschaftsbereiche des Dämonischen: Geschlecht – Sünde – Perversion. In: *Faszination des Bösen*. Philosophicum Lech Bd. 1. Hg. v. Ließmann, Konrad Paul. Wien 1997, S. 76-111.
- Dougherty, Richard: *Eros, Youth Culture and Geist: The Ideology of Gustav Wyneken and its Influence upon German Youth Culture*. Diss./ Wisconsin-Madison 1978.
- Edel, Geert: Einleitung. In: Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung. *Werke*. Bd. 1/1, S. 8-59.
- Eloni, Yehuda: *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*. Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte. Universität Tel Aviv. Stuttgart 1987.
- Erdős, Ernst: Die Tradition Spinozas in der sozialistischen Bewegung bis 1927. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 316-350.
- Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hg. v. Holzhey, Helmut. Frankfurt a.M. 1994.
- Fetscher, Iring: Von einer evolutionistischen zur ethischen Begründung des Sozialismus. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 39-66.
- Figal, Günter: Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36/1982, S. 361-377. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hg. v. Ollig, Hans-Ludwig, S. 163-184.
- Fiorato, Pierfrancesco: *Geschichtliche Ewigkeit: Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*. Würzburg 1993.
- Fiorato, Pierfrancesco: Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens. In: *Philosophisches Denken – Politisches Wirken*, S. 163-178.
- Fiorato, Pierfrancesco: Walter Benjamin als Leser von »Kants Theorie der Erfahrung«. In: *Hermann Cohens Philosophy of Religion*, S. 71-85.
- Flusser, Vilém: *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Köln 1992. Frankfurt a.M. 1999, S. 10.

- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Franz. 1966. Aus d. Franz. v. Köppen, Ulrich. Dt. 1971. Frankfurt a.M. 31980.
- Fraïsse, Geneviève: *Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung*. Übers. u. hg. v. Horn, Eva. Frankfurt a.M. 1995.
- Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*. Leipzig, Wien 1920. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 13. Hg. v. Freud, Anna. 1987, S. 3-69.
- Friedlaender Salomo: *Schöpferische Indifferenz*. München 1926
- Gaier, Ulrich: Hölderlin, die Moderne und die Gegenwart. In: *Hölderlin und die Moderne*, S. 9-40.
- Gay, Peter: *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*. Engl. 1978. Übers. v. Berisch, Karl. Hamburg 1986.
- Geißler, Erich: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*. Berlin 1963.
- George, Stefan: *Das Jahr der Seele*. 1899. In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 4. Stuttgart 1982.
- George, Stefan: *Der Siebente Ring*. 1907. In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 6/7. Stuttgart 1986.
- George, Stefan: *Der Stern des Bundes*. 1914. In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 8. Hg. v. Landmann, Georg Peter u. Oelmann, Ute. Stuttgart 1993.
- George, Stefan: *Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte, der Sagen und Sänge der hängenden Gärten*. 1892. In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 3. Stuttgart 1991.
- George, Stefan: *Das Hellenische Wunder*. In: *Blätter für die Kunst*. IX/1910, S. 2.
- George, Stefan: *Der Heiland*. In: *Blätter für die Kunst*. IX/1910, S. 155f.
- George, Stefan: *Für die Kunst*. In: *Blätter für die Kunst*. IX/1910, S. 1.
- George, Stefan: *Tote und lebendige Gegenwart*. *Blätter für die Kunst*. IX/1910, S. 3.
- Gereth, Luhr: *Diese unzeitgemäße und undankbare Aufgabe: eine ›Retting‹ Georges. Zur Bedeutung Stefan Georges für das Werk Walter Benjamins*. In: *George-Jahrbuch*. Bd. 2/1998-99, S. 85-106.
- Gibbs, Robert: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton, New Jersey 1992.
- Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Engl. 1986. Übers. v. König, Isabella. Frankfurt a.M. 1993.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*. Franz. 1972. Übers. v. Mainberger-Ruh, Elisabeth. Zürich 1987. Frankfurt a.M. 4-5-Taus. 1994.
- Goldstein, Moritz: *German Jewry's Dilemma before 1914. The Story of a Provocative Essay*. In: *Year Book II of the Leo-Baeck-Institute*. London 1957. S. 236-254.
- Goldstein, Moritz: *Deutsch-jüdischer Parnaß*. In: *Der Kunstwart. Halbmonatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten*. Hg. v. Ferdinand Avenarius. Erstes Märzheft. 11/1912, S. 281-294.
- Goethe. *Die Wahlverwandtschaften*. Hg. v. Greve, Gisela. Tübingen 1999.
- Götz von Olenhusen, Irmtraud u. Albrecht: *Walter Benjamin, Gustav Wyneken und die Freistudenten vor dem Ersten Weltkrieg*. In: *Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung* 13/1981, S. 99-127.
- Gumpert, Martin: *Hölle im Paradies. Selbstdarstellung eines Arztes*. Stockholm 1939.
- Habermas, Jürgen: *Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*. In: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, S. 173-225.
- Haeckel, Ernst: *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Stuttgart 1899, 51908.
- Hamacher, Werner: *Afformative, Strike: ›Benjamin's Critique of Violence‹*. Transl. by Hollander, Dana. In: *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*. Ed. by Benjamin, Andrew: Osborne, Peter. London 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert v. Moldenhauer, Eva u. Michel, Karl Markus. Bd. 3. Frankfurt a.M. 1979, S. 591.
- Heidegger, Martin: *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866*. 1927. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 3. Hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt a.M. 1991. S. 304-312.
- Heil, Susanne: *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*. Stuttgart 1996.
- Heintz, Günter: *Stefan George. Studien zu seiner künstlerischen Wirkung*. Stuttgart 1986.
- Hellingrath, Norbert von: *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14.12.1936*. Eingel. u. hg. v. Pigenot, Ludwig v. Berlin 1936.
- Hermard, Jost: *Heinrich Mann und die Dreyfus-Affäre*. In: *Dreyfus und die Folgen*. Hg. v. Schoeps, Julius H. u. Simon, Hermann. Berlin 1995, S. 252-288.
- Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Hg. v. Mosès, Stéphane u. Wiedebach, Hartwig. Hildesheim, Zürich, New York 1997.
- Herneck, Friedrich: *Wilhelm Ostwald – ein großer Naturforscher und Atheist*. Einleitung in: *Ostwald, Wilhelm: Wissenschaft contra Gottesglauben*. Leipzig 1960.
- Hetkamp, Jutta: *Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland von 1913-1933*. Münster, Hamburg 1994.
- Hiller, Kurt: *Zur neuen Lyrik*. In: *ders.: Die Weisheit der Langenweile. Eine Zeit- und Streitschrift*. Bd. 1. Leipzig 1913, S. 119-137. In: *Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung*. Hg. v. Raabe, Paul. München 1965, S. 30.
- Hoffmann, Paul: *Hellingraths ›dichterische‹ Rezeption Hölderlins*. In: *Hölderlin und die Moderne*, S. 105-125.
- Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme*. Hg. v. Kurz, Gerhard u. a. Tübingen 1995.
- Hölderlin, Friedrich: *Werke und Briefe*. 2 Bde. Hg. v. Beissner, Friedrich u. Schmidt, Jochen. Frankfurt a.M. 1969, S. 730.

- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*. 6 Bde. Begonnen durch Hellingrath, Norbert von, fortgef. durch Seebaß, Friedrich und Pigenot, Ludwig von. Berlin 1913-1923.
- Holzhey, Helmut: Einführung. In: Cohen: Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes »Geschichte des Materialismus«, S. 7-30.
- Holzhey, Helmut: *Cohen und Naturp.* 2 Bde. Basel u. Stuttgart 1986.
- Holzhey, Helmut: Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus. In: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Hg. v. ders. und Orth, Ernst Wolfgang. Würzburg 1994, S. 136-158.
- Holzhey, Helmut: Die Vernunft des Problems. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft. In: *Mathesis Rationis. Festschrift für Heinrich Schepers*. Münster 1990, S. 27-45.
- Holzhey, Helmut: Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen. In: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, S. 85-104.
- Holzhey, Helmut: Hermann Cohen: der Philosoph in Auseinandersetzung mit den politischen und gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit. In: *Philosophisches Denken – politisches Wirken*, S. 15-36.
- Holzhey, Helmut: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel, Stuttgart 1970.
- Holzhey, Helmut: Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 7-38.
- Holzhey, Helmut: Philosophische Kritik. Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie bei F. A. Lange. In: *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk*. Hg. v. Knoll, Joachim H. und Schoeps, Julius H. Duisburg 1975, S. 207-225.
- Homann, Renate: Zu neueren Versuchen einer Reaktualisierung des Erhabenen. Lyotards Utilisierung einer ästhetischen Kategorie für eine neue Ethik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 48/ 1994, S. 43-68.
- Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und vom Weib 1750-1850*. Frankfurt a.M., New York 1991.
- Humboldt, Wilhelm von: *Die sprachphilosophischen Werke Willhelms von Humboldt, mit einer allgemeinen Einleitung, der Abhandlung »Der Styl Humboldts« und mit Einführungen und Erklärungen des Herausgebers zu den einzelnen Schriften Humboldts*. Hg. v. Steinthal, H. Berlin 1883.
- Idel, Moshe: *Kabbalah. New Perspectives*. Yale University Press. New Haven a. London 1988.
- Idel, Moshe: Subversiv Catalysts. Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism. In: *The Jewish Past Revisited. Reflection on Modern Jewish Historians*. Ed. b. Myers, David N., e.a.l. New Haven, London 1998.
- Judentaufen*. Hg. v. Landsberger, Arthur. München 1912, Berlin 141912.
- Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in fünf Bänden*. Berlin 1928.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften (ab Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1900 ff. (zitiert als AA, Bd. 1-24).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Aufl. Riga, 1781 (zit. A), 2. Aufl. Riga 1787 (zit. B). Hg. v. Schmidt, Raymund. Leipzig 1924.
- Kautsky, Karl: *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*. 1892. 17. Neudruck: Berlin, Stuttgart 1922. Berlin, Bonn 1974.
- Kautsky, Karl: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. 1906. Neudruck: Stuttgart 1922. Bonn-Bad Godesberg 1973.
- Kemper, Hans-Georg / Vietta Silvio: *Expressionismus*. München 51994.
- Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Dän. 1844. Dt. Berlin 1910. In: *Gesammelte Werke*. Abt. 11/ 12. Neu übers. u. hg. v. Hirsch, Emanuel. Gütersloh 41995.
- Kierkegaard.: Entweder / Oder. Dän. 1843. Dt. Leipzig 1885. *Gesammelte Werke*. Bd. 1/1. Neu übers. v. Hirsch, Emanuel. Hg. v. dems. u. Gerdes, Hayo. Gütersloh 31993.
- Kittler, A. Friedrich: *Aufschreibesysteme 1800.1900*. München 21987
- Kleger, Heinz: Die Versprechen des evolutionären Sozialismus. Oder: Warum noch einmal Bernstein lesen? In: *Ethischer Sozialismus*, S. 94-124.
- Klein, Armin: »Die Arbeiter haben sich selbst um die Angelegenheiten ihres Standes zu kümmern.« Friedrich Albert Langes Theorie eines strategisch reflektierten Reformismus. In: *Ethischer Sozialismus*, S. 125-145.
- Klimke, Friedrich: *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen*. Freiburg 1911.
- Koch, Gertrud: Die Auflösung des Bildes in der Metapher. Ein Gespräch. In: *Die Philosophin*. 13/96, S. 97-104.
- Koch, Willi: *Stefan George. Weltbild, Naturbild, Menschenbild*. Halle, Saale 1933.
- Kofman, Sarah: *Erstickte Worte*. Franz. 1987. Übers. v. Wagner, Birgit. Wien 1988.
- Köhnke, Klaus Christian: *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a.M. 1996.
- Kolk, Rainer: George-Kreis und zeitgenössische Germanistik 1910-1930. Eine Skizze. In: *George-Jahrbuch*. Bd. 1/1996-97. S.107-124.
- Kraft, Werner: Friedrich C. Heinle. In: *Akzente*. 31/1984, S. 9-21.
- Kraft, Werner: *Spiegelung der Jugend*. Überarb. Neuausg.: Frankfurt a.M. 1996.
- Kraft, Werner: Über einen verschollenen Dichter. In: *Neue Rundschau*. 78/1968, S. 614-621.
- Kupffer, Heinrich: *Gustav Wyneken*. Stuttgart 1970.
- Laermann, Klaus: Der Skandal um den Anfang. Ein Versuch jugendlicher Gegenöffentlichkeit im Kaiserreich. In: *»Mit uns zieht die neue Zeit«. Der Mythos Jugend*. Hg. v. Koebner, Thomas u.a. Frankfurt a.M. 1985, S. 360-381.
- Landmann, Edith: *Gespräche mit Stefan George*. Düsseldorf, München 1963.

- Lauermann, Manfred: Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. Eine kleine Skizze zum 150. Geburtstag. In: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Hg. v. Delf, Hanna u.a. Berlin 1994, S. 365-392.
- Lexikon Alte Kulturen*. Bd. 2. Hg. u. bearb. v. Brunner, Hellmut et. al. u. Meyers Lexikonred. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich 1993.
- Lichtheim, Richard: *Die Geschichte des deutschen Zionismus*. Jerusalem 1954.
- Loewenson, Erwin: Protokoll vom August 1914. Kopie des Typoskripts. Sammlung Scholem. The Jewish-National & University Library. Jerusalem. Arc.1598/25.
- Löwith, Karl: Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie. In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Philos.-histor. Klasse. Jg. 1968, Abh. 7. In: Ders.: *Sämtliche Schriften* Bd. 3. Stuttgart 1985, S. 349-383.
- Lübbe, Hermann: Die Politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 44. 1958, S. 333-350. In: *Auslegungen*. 1994, S. 229-246.
- Macho, Thomas H.: *Todesmetaphern*. Frankfurt a.M. 1987.
- Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Klaus, Georg u. Buhr, Manfred, Leipzig 1970.
- Mattenklotz, Gerd: Ludwig Strauß in den Zwanziger Jahren. In: *Ludwig Strauß 1892-1992*. S. 185-198.
- Mehring, Franz: Die Neukantianer. In: *Die Neue Zeit*. 29/1899-1900, S. 33-37.
- Mehring, Franz: Immanuel Kant IV. In: *Die Neue Zeit*. 20/1903-04, S. 625-630.
- Mehring, Franz: Kant und der Sozialismus. In: *Die Neue Zeit*. 28/1899-1900, S. 1-4.
- Mehring, Franz: Kant und Marx. In: *Die Neue Zeit*. 21/1903-04, S. 658-665.
- Menke, Bettine: Benjamin vor dem Gesetz. Die »Kritik der Gewalt« in der Lektüre Derridas. In: *Gewalt und Gerechtigkeit. Benjamin – Derrida*. Hg. v. Haverkamp, Anselm. Frankfurt a.M. 1994, S. 217-278.
- Menke, Bettine: *Sprachfiguren. Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin*. München 1991.
- Menninghaus, Winfried: *Schwelkenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*. Frankfurt a.M. 1986.
- Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt a.M. 1980, 21995.
- Monnier, Adrienne: Ein Porträt Walter Benjamins. In: *Zur Aktualität von Walter Benjamin*, S. 70-73.
- Mosès, Stéphane: *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig. Walter Benjamin. Gershom Scholem*. Franz. 1992. Übers. v. Kilcher, Andreas / Mach, Dafna / Thimme, Eva-Maria / Sarrazin, Ursula / Wiemer, Thomas. Frankfurt a.M. 1994.
- Motzkin, Gabriel: Political Theology and The Conception of Past. Univ. Vortrag, gehalten im Rahmen des Symposiums Jewish Modernity and Political Theology in Elmau, 5.-9.-7.1998.
- Müller, Klaus: *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*. Berlin 1994, 21998.
- Müller-Seidel: Diltheys Rehabilitierung Hölderlins. Eine wissenschaftsgeschichtliche Betrachtung. In: *Hölderlin und die Moderne*. S. 41-74.
- Natorp, Paul: Kant und die Marburger Schule. In: *Kant-Studien* 17/1912, S. 193-221. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hg. v. Flach, Werner u. Holzhey, Helmut. Gerstenberg 1979, S. 197-221.
- Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel*. Deutsch hg. v. Deissler, Alfons u. Vögtle, Anton in Verb. m. Nützel, Johannes M. Stuttgart 1980. Freiburg, Basel, Wien 1985.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 1883-1885. *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Colli, Giorgio u. Montinar,azzino. 6. Abt. Bd. 1. Berlin 1968.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. 1883-1885. *Kritische Gesamtausgabe*. 6. Abt. Bd. 2.
- Noeggerath, Felix: *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik des Antirationalismus*. Mit zwei Exkursen: »Über den Urteilscharakter der Metageometrie« und »Über den Platonischen Begriff des metazy«. Phil. Diss. Erlangen 1916. Typoskriptkopie. Sammlung Scholem. The Jewish-National & University Library. Jerusalem. Arc. 1598.
- Noeggerath, Felix: Über das Unzeitgemäße der abstrakten Kunst. In: *Merkur* 1951 / Heft 11, S. 1005-1019.
- Noeggerath, Felix: Brief vom 24.3.1933 aus Ibiza an Jean Selz nach Paris. Typoskript. Sammlung Scholem. The Jewish-National & University Library. Jerusalem. Arc. 1598.
- Ostwald, Wilhelm: Finde dich selbst. In: *Der Anfang*. Heft 2/Juni 1913.
- Palmer, Gesine: *The Sweet Reasonableness of the Philosophic Teacher against the Prophecies of the Praeceptor Germaniae*. A Case-Study on Hermann Cohen's and Paul de Lagarde's expertises on the Talmud, occasioned by the Fenner-Trial in Marburg 1888. Unver. Vortragsmanuskript.
- Palmer, Gesine: *Ein Freispruch für Paulus. John Tolands Theorie des Judenchristentums*. Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte Bd. 7. Hg. v. Ostensacken, Peter. Berlin 1996.
- Pagels, Elaine: *Satans Ursprung*. Engl. 1995. Übers. v. Hagedstedt, Jens. Berlin 1996.
- Philosophisches Denken – Politisches Wirken*. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992. Hg. v. Brandt, Reinhard u. Orlik, Franz. Hildesheim 1993.
- Pichois, Claude u. Ziegler, Jean: *Baudelaire*. Franz. 1987. Übers. v. Groepper, Tamina. Göttingen 1994.
- Pivecka, Alexander: *Die Künstliche Natur. Walter Benjamins Begriff der Technik*. Frankfurt a.M. 1993.
- Praz, Mario: *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*. Ital. 1930. Übers. v. Rüdiger, Lisa. Dt. 1970. München 41994.

- Putnam, Hilary: *Für eine Erneuerung der Philosophie*. Amerik. 1995. Übers. v. Schulte, Joachim. Stuttgart 1997.
- Puttnies, Hans u. Smith, Gary: *Benjaminiana. Eine biographische Recherche*. Gießen 1991.
- Rang, Florens Christian: *Deutsche Baubütte. Philosophische Politik Frankreich gegenüber. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik. Mit Zuschriften von Alfons Paquet, Ernst Michel, Martin Buber, Karl Hildebrandt, Walter Benjamin, Theodor Spira, Otto Ermann, Sannert u. Leipzig 1924.*
- Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt.* Bd. II (Bauer-Christus). Hg. v. Klauser, Theodor. Stuttgart 1954.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* Bd. I (A-C). Dritte, völlig neu bearbeitete Ausgabe. Hg. v. Gallig, Kurt et.a. 1957. Ungekürzte Studienausgabe, Tübingen 1986.
- Rosenzweig, Franz: *Kleinere Schriften*. Berlin 1937.
- Rumpf, Michael: Faszination und Distanz. Zu Benjamins George-Rezeption. In: *Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne*. Hg. v. Gebhardt, Peter u.a. Kronberg 1976, S. 51-70.
- Schäfer, Peter in Zusammenarbeit mit Schlüter, M. u. von Mutius, H.G.: *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen 1981.
- Schäfer, Peter: *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II-IV*. Tübingen 1987-91.
- Schmid, Peter A.: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995.
- Schmidt, Alfred: Ethik und materialistische Geschichtsphilosophie – Komplement oder Korrektiv? In: *Ethischer Sozialismus*, S. 67-93.
- Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur*. 2 Bde. Darmstadt 1988.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Geschichte als absoluter Begriff*. Frankfurt a.M. 1991.
- Schmitz, Walter u. Schneider, Uwe: Völkische Semantik im George-Kreis. In: *Handbuch zur »völkischen Bewegung« 1871-1918*. Hg. v. Puschner, Uwe u.a.: München, New Providence, London, Paris 1996.
- Scholem, Gershom: *Jewish Gnosticism, Merkaba Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York 1960
- Scholem, Gershom: *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. 1. Halbband 1913-1917. Hg. v. Gründer, Karlfried u. Niewöhner, Friedrich. Frankfurt a.M. 1995.
- Scholem, Gershom: *Von Berlin nach Jerusalem*. Erweiterte Fassung. Frankfurt a.M. 1994.
- Scholem, Gershom: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt a.M., 1975, 31990.
- Scholem, Gershom: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Frankfurt a.M. 1983.
- Scholem, Gershom: *Briefe*. Band I. 1914-1947. Hg. v. Shedletzky, Itta. München 1994.
- Scholem, Gershom: Unv. Brief vom 21.3.1963 an Fritz H. Strauß. Sammlung Scholem. The Jewish-National & University Library. Jerusalem.
- Schulte, Christoph: *Naturrecht und Geschichtsphilosophie*. Unv. Vortrag, gehalten am 8.9.1998 an der »Internationalen Konferenz über Hermann Cohens Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« in Zürich.
- Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München 1988, 21991.
- Schwarzschild, Steven S.: The Democratic Socialism of Hermann Cohen. In: *Hebrew Union College Annual*. Vol. 27. Cincinnati 1956, S. 417-438. In: *Auslegungen*, S. 205-225.
- Schwering, Gregor: *Benjamin-Lacan. Vom Diskurs des Anderen*. Wien 1998.
- Shedletzky, Itta: Fremdes und Eigenes. Zur Position von Ludwig Strauß in den Kontroversen um Assimilation und Judentum in den Jahren 1912-1914. In: *Ludwig Strauß 1892. 1992*. Hg. v. Horch, Hans Otto in Verb. m. Shedletzky, Itta. Tübingen 1995, S. 173-174.
- Sieg, Ulrich: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994.
- Sieg, Ulrich: »Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not: Ehrfurcht vor der Wahrheit.« Hermann Cohens Gutachten im Marburger Antisemitismusprozess 1888. In: *Philosophisches Denken – Politisches Wirken*, S. 22-249.
- Sloterdijk, Peter: Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit. In: *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis*. Hg. v. Sloterdijk, Peter u. Macho, Thomas. Zürich 1993, S. 17-56.
- Smith, Gary: »Das Jüdische versteht sich von selbst.« Walter Benjamins frühe Auseinandersetzung mit dem Judentum. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. LXV/1991, S. 318-331.
- Sombart, Werner: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Berlin 1911.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: Echo. Engl. 1993. Übers. v. Lummerding, Susanne. In: *Die Philosophin*. 13/96, S. 68-96.
- Stefan George und Friedrich Gundolf. *Briefwechsel*. Hg. v. Böhringer, Rudolf. München u. Düsseldorf 1963.
- Steiner, Uwe: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*. Würzburg 1989.
- Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 8. neubearb. Aufl. München 1992.
- Stephan, Inge: »Schatten, die einander gegenüberstehen«. Das Scheitern familialer Genealogien in Goethes *Wahlverwandtschaften*. In: *Goethe. Die Wahlverwandtschaften*, S. 42-70.
- Strauß, Ludwig (Syn. Franz Quentin): Aussprache zur Judenfrage. In: *Der Kunstwart*. 22/1912, S. 238-244.

- Ludwig Strauß 1892-1992. *Beiträge zu seinem Leben und Werk. Mit einer Bibliographie.* Hg. v. Horch, Hans Otto in Verb. mit Shedletzky, Itta. Tübingen 1995.
- Susman, Margarete: *Das Wesen der Lyrik.* Stuttgart 1910.
- Taubes, Jakob: 1948-1978: Dreißig Jahre Verweigerung. Transkription eines Vortrags über den Römerbrief, gehalten am 23.2.1987 in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg. In: ders.: *Ad Carl Schmitt.* Berlin 1987, S. 45-64.
- Taubes, Jakob: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft.* Hg. v. Assmann, Aleida u. Jan. u.a. München 1996.
- Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 25. Berlin, New York 1995.
- Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 14. Berlin, New York 1985.
- Theunissen, Michael: *Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard.* Frankfurt a.M. 1993.
- Tiedemann, Ernst: Nachwort. In: *Walter Benjamin. Sonette.* Hg. v. dems.: Frankfurt a.M. 1986, S. 87-126.
- Tugendhat, Ernst: *Philosophische Aufsätze.* Frankfurt a.M. 1992.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik.* Frankfurt a.M. 1993.
- Vorländer, Karl: Rezension von H. Cohen. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. A. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. 64 S. Leipzig. J. Baedeker. 1896. In: *Kant-Studien.* 1/1897, S. 268-272.
- Vorländer, Karl: *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus.* Berlin 1911.
- Wassermann, Jakob: *Faustina. Ein Gespräch über die Liebe.* Berlin, 1912.
- Weigel, Sigrid: Das Kunstwerk als Einbruchsstelle eines Jenseits. Zur Dialektik von göttlicher und menschlicher Ordnung in Walter Benjamins »Goethes Wahlverwandtschaften«. In: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie* Bd. 7 / 1998, S. 140-152.
- Weigel, Sigrid: *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise.* Frankfurt a.M. 1997.
- Weigel, Sigrid: Passagen und Spuren des »Leib- und Bildraums« in Benjamins Schriften. In: *Leib- und Bildraum. Lektüren nach Walter Benjamin.* Hg. v. ders. Köln, Weimar 1992, S. 49-65.
- Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung.* Wien 1903. Nachdruck: München 1980.
- Weisshaupt, Brigitte: Zur ungedachten Dialektik von Eros und Logos. Die Ausschließung des Weiblichen durch Logifizierung der Liebe. In: *Die Philosophin.* 6/92, S. 44-56.
- Wesel, Uwe: *Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht.* München 1997.
- Widdig, Bernd: *Männerbünde und Massen. Zur Krise der männlichen Identität in der Literatur der Moderne.* Opladen 1992.
- Wiedebach, Hartwig: Einleitung. 1. Biographischer Kontext. In: Cohen, Hermann. *Kleinere Schriften V. 1913-1915. Werke* Bd.16, S. IX-XXXV.

- Wiedebach, Hartwig: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen.* Hildesheim 1997.
- Wiesenthal, Lieselotte: *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins.* Frankfurt a.M. 1973.
- Witte, Bernd: *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk.* Stuttgart 1976.
- Wizsla, Erdmut: »Die Hochschule ist eben der Ort nicht, zu studieren.« Walter Benjamin in der freistudentischen Bewegung. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe.* 36/ 1987, S. 616-623.
- Wobbe, Theresa: *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende.* Frankfurt/ New York 1989.
- Wohlfarth, Irving: Geheime Beziehungen. Zur jüdisch-deutschen Spannung bei Walter Benjamin. In: *studi germanici* 1990. S. 251-301.
- Wolfskehl, Karl: Vom neuen Lose. In: *Blätter für die Kunst.* IX / 1910.
- Würffel, Bodo: *Wirkungswille und Prophetie. Studien zu Werk und Wirkung Stefan Georges.* Bonn 1978.
- Wyneken, Gustav: *Schule und Jugendkultur.* Jena 1913.
- Yates, Francis A.: *Gedächtnis und Erinnern. Mnemotechnik von Aristoteles bis Shakespeare.* Engl. 1966. Dt. 1986. Berlin 3/1994.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte.* Engl. 1985. Übers. v. Heuß, Wolfgang. Berlin 1993.
- Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz.* Engl. 1989. Übers. v. Flickinger, Brigitte. Göttingen 1994, 2/1996.
- Zank, Michael: Hermann Cohen und die rabbinische Literatur. In: *Herman Cohen's Philosophy of Religion*, S. 263-292.
- Zons, Raimar: Beredtes Schweigen. In: *Ruinen des Denkens, Denken in Ruinen.* Hg. v. Bolz, Norbert u. Reijen, Wilhelm von. Frankfurt a.M. 1996, S. 147-172.
- Zur Aktualität von Walter Benjamin. Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin.* Hg. v. Unseld, Siegfried. Frankfurt a.M. 1972.

Danksagung

Viele haben zur Entstehung dieses Buches beigetragen. Von allem Anfang an hat Helmut Holzhey das Projekt begleitet und betreut. Ohne seine Förderung und die vielstündigen philosophischen Gespräche und ohne seine genaue Lektüre wäre das Buch nicht so geschrieben worden. Christina von Braun danke ich für ihre kulturwissenschaftlichen Interventionen und für eine Betreuung, die getragen war von einem freundschaftlichen und intellektuell wie emotional unterstützenden Vertrauen. Die Entlastung von organisatorischen Aufgaben und die Ermutigungen durch viele Studierende des kulturwissenschaftlichen Seminars der Humboldt-Universität zu Berlin, insbesondere von Julia Köhne, von den Teilnehmern des Projektstudiums »Macht-Spiele« und all jenen, die mir durch ihre Lust am gemeinsamen Nachdenken den Sinn wissenschaftlichen Arbeitens vorführten, haben mir die Abschlußphase leichter gemacht. Für die Unterstützung in der Anfangsphase, noch in Zürich, danke ich herzlich Sigrid Weigel. Die Diskussionen über Interdisziplinarität und Geschlechterstudien im Rahmen des »Mittelbauforums« an der Humboldt-Universität Berlin haben mir deutlich gemacht, wie tragend und wie unterstützend ein offenes Gesprächsklima über die Disziplinen hinweg sein kann. Die kühnsten Momente und abgründigsten Denkprobleme hat Ursula Konnertz in unseren alltäglichen Gesprächen über *Die Philosophin* und vieles mehr mit mir geteilt. Dieter Adelman hat mir durch seine profunde Kenntnis und vor allem durch sein kongeniales Denken die Erfahrung nahegebracht, für die Hermann Cohen im Inneren seines Systems einen Raum bewahren wollte. Gesine Palmer hat mir in Jerusalem viele Türen geöffnet, unter anderen jene zum Rosenzweig Zentrum für deutsch-jüdische Kulturgeschichte. Dort haben mich die täglichen Gespräche mit Itta Shedletzky im August 1997, als ich Stipendiatin des Forschungsprogrammes war, unter vielem anderen die Beziehung zwischen Scholem und Benjamin besser verstehen gelehrt. Danken möchte ich Margot Cohn für die Großzügigkeit, mit der sie mir die Materialien des Scholem-Nachlasses der Handschriften- und Archivabteilung der Jewish-National & University Library in Jerusalem zur Verfügung stellte. Ihr Bericht über die Entdeckung von Benjamins Briefe an Ludwig Strauß ermöglichte mir, meine Thesen besser zu begründen. Kitty Marx-Steinschneider hat mir mit Geduld und Humor beigebracht, die Schrift von Benjamin, Scholem und von Julia Cohn zu

entziffern. Bei Stefan Radt möchte ich mich für die freundliche Beantwortung meiner Fragen bezüglich seiner Mutter Julia Radt-Cohn und für die Erlaubnis bedanken, ihren im Theodor W. Adorno Archiv in Frankfurt a.M. befindlichen Nachlaß durchzusehen. Ulrich Blumenbach und Helga Gläser haben streng und zugleich feinfühlig Korrektur gelesen. Clemens Schwender danke ich für seine Hilfe bei der Erstellung der Dissertationsfassung. Nicht wegzudenken sind die vielen Diskussionen mit Wolf-Dieter Besche über Politik, Benjamin, Freud und Lacan.

Alexander Mankowsky war immer da, wenn es technische Probleme gab. Für ihn ist die Arbeit ebenso geschrieben wie für Roman, unseren Sohn, und Christine Deuber-Reiterer, meine Mutter.

Mein besonderer Dank geht an Reinald Gußmann, meinen Verleger.

Die Arbeit wurde gefördert durch ein Stipendium des Schweizerischen Nationalfonds und ein Stipendium des Franz Rosenzweig Zentrums für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte. Beide Institutionen haben die Drucklegung mit großzügigen Zuschüssen ermöglicht. Ihnen sei dafür herzlich gedankt.

Er stellte die starke These auf, daß das Judentum fundamental, universal ethisch sei. Wie er diesen Nachweis führte, ist eines der durchgehenden Themen des Buches. Für den Begründer des Marburger Neukantianismus war Philosophie gleichbedeutend mit Kritischer Philosophie und diese mit Erkenntniskritik.

An Cohens Verbindung von Kritischer Philosophie und Judentum anknüpfend, deutet Benjamin unter dem Stichwort des »Kulturzionismus« die Idee des »intellektuellen Literaten-Juden« 1912 im Kontext eines Universalismus, der seinen Geltungsanspruch an der Behandlung des »Fremdlings« auszuweisen hat. Diese Verbindung liegt auch der philosophischen Kritik zugrunde, die Benjamin zehn Jahre später in seinem Essay über Goethes Wahlverwandtschaften entwickelt: insbesondere in dem Einspruch, den Benjamin gegen den Frieden erhebt, der über dem Opfer Ottiliens geschlossen wird.

Die Autorin verbindet in ihrem methodischen Vorgehen philosophische Diskussion mit kulturgeschichtlicher Forschung. Sie zeichnet das Tasten, Suchen und Abgrenzen im Frühwerk Benjamins nach und beleuchtet den Weg, der ihn über die Jugendkulturbewegung, die Gedichte Georges und das Konzept des »Kulturzionismus« zu einem der wichtigsten Kulturkritiker seiner Zeit werden ließ. So werden in der Rekonstruktion des philosophischen Subtextes von Benjamins kritischen Schriften die historischen Erfahrungen sichtbar, die den jungen Benjamin an der Tradition der Kritischen Philosophie festhalten ließen.

Benjamin hat früh mit der akademischen Philosophie gebrochen und sich mit Gegenständen befaßt, die bis heute kaum Eingang in die Philosophie finden: avantgardistische Literatur, Spracherfahrungen, Wahrnehmungsphänomene, Kinderbücher, Prostitution, Erotik, Liebe. Doch könnte diese Distanzierung von der Philosophie nicht ihrerseits philosophische Gründe haben? Dann nämlich, wenn der Anspruch ernstgenommen wird, daß die Aufgabe der Philosophie in der Rettung der vergänglichen Erfahrung bestünde?

Astrid Deuber-Mankowsky: Studium der Philosophie und Literaturwissenschaften in Zürich und Berlin. 1990 bis 1994 Kulturredakteurin bei der *Zürcher Wochenzeitung*. Seit 1995 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Kulturwissenschaftlichen Seminar der Humboldt-Universität Berlin. Seit 1990 Mitherausgeberin der Zeitschrift *Die Philosophie. Forum für feministische Theorie und Philosophie*.

Umschlagentwurf: Michael Roggemann unter Verwendung eines Manuskriptes von Walter Benjamin (Walter Benjamin-Archiv, MS 672, Jewish National and University Library, Jerusalem). Es gehört zu den Aufzeichnungen zur »Berliner Chronik« und stellt einen der Versuche (1932) Walter Benjamins dar, das »graphische Schema« seines »Lebens, einer Reihe von Stammbäumen« ähnlich, zu rekonstruieren, dessen erste Fassung er verlor. Vgl. GS IV, S. 803 f.

[Faint handwritten text at the top of the page, including phrases like "maximal", "Bier", "Wasser", "Licht", "Luft", "Erde", "Feuer".]

