

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. II/12. Dän. 1844. Dt. 1910. Übers. u. hg. v. Hirsch, Emanuel. Gütersloh 4 1995.

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 Erkenntniskritik 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 »Erkenntniskritischen 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 Aufnahme 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 ersten 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 drittens 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 alogisch, 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 garantiert.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 nurmehr 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 Natorp. 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 wenngleich 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 historisch.«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 erfahrbare.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 Selbständigkeit 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 Innre, 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 Transzendenz 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 beharrendsten 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 tieferreichender 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: *Synthese und Systembegriff in der Philosophie*, S. 108.

94 GS I,1, 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,1, 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*. Buhl-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 141912.

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 schwing 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 »Panteismus«, 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, milderer 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 Gegenständigkeit 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 *Naturgesetze* 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 Konfliktträchtigkeit 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 Lektüreerfahrung. 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, Gershom: *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 Schar der jüngeren Schüler, die sich unserer Schule beitreten, 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. 931.

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 Scholem ¹⁷⁵ 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 Zerfallung 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 vormalig 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. I. 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 XIII.

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 Verstandeskenntnisse 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 28.2.1978 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 rechtsgeflügelt Aufstieg, Geburt, Glück, linksgeflügelt 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 Zerstreung 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 Schwing 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 Schwing: *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 Vernunftkenntnis 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 Vernunftkenntnis 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 Erkenntniszusammenhangs entzifferbar.

Als Symbol des Erkenntniszusammenhangs führt das »Bild« auf die Erfahrung der Nichtursprünglichkeit der Erkenntnis. Wenn die Erfahrung also als Symbol des Erkenntniszusammenhangs 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, äfft. 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 ihn 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 hinauschießenden 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 Urbild 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. Klauer, 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.: *Synopse 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 Wachstüfelchen 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.