

II. Das Ideal und die unendliche Aufgabe

1. Cohen: Nirgend darf ein Abgrund gähnen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 GS I.2, S. 703.

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

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

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

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

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

¹³ GS V.1, S. 603.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Benjamins Antwort: Die nichtexistente Frage

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

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

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

20 GS I.1, S. 226.

21 GS I.1, S. 172.

22 *Gesammelte Briefe* II, S. 410.

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

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

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

23 *Gesammelte Briefe* II, S. 26.

24 GS I.1, S. 117.

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

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

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

28 Vgl. Deuber-Mankowsky: *Hoffnung statt Erlösung*.

29 *Gesammelte Briefe* II, S. 130.

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

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

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

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

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

30 GS VI, S. 33 f.

31 GS VI, S. 51 f.

32 GS VI, S. 52 f.

33 GS VI, S. 53.

34 GS I, S. 172.

35 GS VI, S. 51 ff.

36 GS I, S. 172.

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

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

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

37 GS VI, S. 51 ff.

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

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

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

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

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

³⁸ GS I,1, S. 209 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

45 GS I.1, S. 172.

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

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

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

49 GS I.1, S. 172.

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

3. Ist das Reich des Menschen von dieser Welt?

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

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

⁵⁰ GS I, S. 172.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

61 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, S. 31. (A23/B26). Vgl. Schulte: *radikal böse*. IV. Exkurs: peccatum originale vs. peccatum originarium, S. 88–101.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

67 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA 6, S. 31. (A23f/B26)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

73 GS I,1, S. 407.

74 GS I,1, S. 404.

75 GS I,1, S. 404.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

105 Alle Stellen aus der Bibel sind zitiert nach: *Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel*. Deutsch hg. v. Deissler, Alfons u. Vögtle, Anton in Verb. m. Nützel, Johannes M. Stuttgart 1980. Freiburg, Basel, Wien 1985.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

114 Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 94.

115 Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 73.

116 Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 163.

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

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

118 GS VI, S. 56.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁶ Taubes, Jakob: *Zur Konjunktur des Polytheismus*. In: ders.: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. 1983. Hg. v. Assmann, Aleida u. Jan, u. a. München 1996, S. 343.

¹²⁷ Die Rolle der Phantasie kann hier nur angedeutet werden. Verwiesen sei jedoch auf jene Stelle in der *Religion der Vernunft*, an der Cohen die Sittlichkeit auf die realitätsbildende Kraft der Phantasie gründet: »Diese Fiktion (des freien Willens, d.V.) aber ist die Grundlegung der sittlichen Handlung überhaupt.« (Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 195)

Wenn Schuld ubiquitär und mit der Gebürtigkeit verschränkt ist, kann Freiheit nur Befreiung vom Menschsein selbst bedeuten. Schicksalhafter Schuldzusammenhang und das Recht auf Selbstveränderung schließen sich gegenseitig aus. Und deshalb kommt es Cohen auf die Differenzierung der Schuld und eben darauf an, die Schuld aus der Rechtsprechung auszuschließen. Dabei stellt die Frage nach der Existenz von Freiheit als der Möglichkeit zur Selbstveränderung das Kriterium dar, ob es sich bei einer Geisteslage im Sinne Cohens um eine mythische handelt oder nicht.

Fragen wir nun, worin die ethische Legitimität des Rechts besteht, gelangen wir wieder zum Bilderverbot, das, als Kritik am Prinzip der Repräsentation, das Recht auf die individuelle Freiheit zur Selbstveränderung als Kriterium für die Legitimität des Rechts setzt. Genau dies exemplifiziert Cohen am Verhältnis von Richter und Verbrecher. Die erste Voraussetzung für die Legitimität des Rechts war die Ausschließung der Schuldfrage aus dem Recht. Sie wird nun spezifiziert durch die Unterscheidung von Schuld und Zurechnung. Diese Differenzierung führt Cohen zur Definition von Richter und Verbrecher, die er funktional aus deren unterschiedlicher Positionierung zur Frage der Schuld gewinnt:

*Wir verfechten die These, daß die Zurechnung prinzipiell von der Schuldfrage abgetrennt werden müsse für den Richter; keineswegs aber für den Verbrecher selbst, und in ihm für den sittlichen Menschen.*¹²⁸

Im Unterschied zur Schuld bezieht sich, so die dahinterstehende Überlegung, die Zurechnung nicht auf den ganzen Menschen, sondern allein auf das von ihm begangene Unrecht. Der Richter spricht im Namen des Staates. Der Staat aber gründet nach Cohen – soll er ein ethisch begründeter und damit ein Rechtsstaat sein – weder auf der Bibel noch im Volk, sondern allein im Rechtsvertrag. Der Rechtsvertrag verbindet die Rechtssubjekte miteinander und macht sie zugleich zu rechtsfähigen Subjekten.¹²⁹ Der Richter ist also weder Stellvertreter Gottes noch Stell-

128 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 368 f.

129 In ausdrücklichem Gegensatz zur historischen Rechtsschule und deren Begründer, dem Rechtswissenschaftler Friedrich Carl von Savigny, bezieht Cohen den Begriff des Staates allein auf die Vertragstheorie und löst ihn sowohl vom Begriff der Gemeinschaft als auch von dem des Volkes. Savigny, der sowohl das Staatsbürgerrecht als auch den Begriff des Staates auf die Volkszugehörigkeit bzw. Volksgemeinschaft gründet, begehrt für Cohen eine unzulässige Vermischung von Geist und Natur, aus der, wie er ironisch bemerkt, der herdersche »Volkgeist« entstammt, auf den sich nach Savigny das Recht gründet. (vgl. *Ethik des reinen Willens*, S. 250 ff., u. Wesel: *Geschichte des Rechts*, S. 435 ff.)

vertreter des Volkes, er vertritt allein die staatlichen Gesetze. Deshalb darf sich das Urteil, das der Richter über den Anklagten ausspricht, auch nicht auf dessen *Schuld* – über die zu richten eben nur Gott zusteht –, sondern ausschließlich auf das Verbrechen beziehen. Das heißt umgekehrt, daß auch das Verbrechen ausschließlich in bezug auf die Gesetze bestimmt ist, damit es vom Richter beurteilt werden kann. Dementsprechend definiert es Cohen als eine Verletzung des Rechtsvertrages, in dem jeder zurechnungsfähige Bürger als Staatsbürger zum Staat steht. Im Anschluß daran deutet er das Strafmaß, das der Richter verfügt, als Ausdruck und Quantifizierung der begangenen Verletzung des Rechtsvertrags.

Der »logische Zusammenhang«, den Cohen zwischen dem Begriff des Verbrechens und dem der Strafe konstatiert, führt ihn nun zu folgender bemerkenswerter Überlegung: Wenn im Strafmaß das Verbrechen definiert ist, dann vermindert sich dieses im Vollzug der Abbüßung der Strafe. Somit ist mit dem Ende der Strafe auch das Verbrechen verschwunden, ja mehr noch, es ist, wie Cohen drastisch formuliert, »vernichtet«. Womit auch der Verbrecher nach Verbüßung der Strafe kein Verbrecher mehr ist: »Wenn aber das Verbrechen verschwindet, so verschwindet der Verbrecher.«¹³⁰ – Zumindest, so ist hinzuzufügen, für die Seite des Rechtes und des Staates.

Wie sieht das Ganze aber aus der Perspektive des Verbrechers aus? Für ihn ist die Schuld, wie Cohen festhält, von seiner Unrechtstat nicht zu trennen. Ja, mehr noch: Während auf seiten des Richters die Ausschließung der Schuld für die Legitimität der Rechtsprechung nötig ist, stellt auf seiten des Verbrechers die Anerkennung seiner Schuld die Voraussetzung für die Wirksamkeit und für die Legitimität der Strafe dar. Denn nur dann, wenn der Angeklagte seine Schuld aus freiem Entschluß anerkennt, verliert die Strafe den Anschein, »nur der Gesellschaft und des Staates wegen diktiert zu sein« und damit wie das mythische Recht allein dem Verlangen nach Sühne zu genügen. Während die Strafe aus der Perspektive des Richters die Anerkennung des Rechts aus dem rechtlichen Gesichtspunkt darstellt, wäre die Schuld entsprechend die subjektive Anerkennung des Rechts aus dem ethischen Gesichtspunkt.

Nun stellt sich freilich die Frage, was den Angeklagten dazu veranlassen sollte, die Strafe anzuerkennen und damit die Schuld freiwillig auf sich zu nehmen. Cohen antwortet darauf zweifach. In der *Ethik des*

130 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 378.

reinen Willens weist er auf die Vorteile der Strafe für den Verbrecher hin. So ermögliche die Strafe dem Individuum, die Schuld abzubüßen und sich von ihr zu befreien, gar einen »Subjektswandel« und damit die Wiedererlangung der Freiheit:

Nach Abbüßung der Strafe gilt das Verbrechen als gesühnt, und als vernichtet. Und demzufolge ist der Verbrecher nicht mehr vorhanden; sondern ein neuer Mensch geworden.¹³¹

Die Strafe ermöglicht dem Verbrecher somit, sich als sittliches Individuum zu rekonstituieren; – sie ist zum Medium der Selbstverwandlung geworden.

In seinem Spätwerk, der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, geht er auf jenen Rest ein, für den die Rechtsprechung nicht zuständig sein kann und darf: die Frage nämlich, wie das Individuum, »das sich selbst als Ich« anspricht, in seiner Einsamkeit mit seiner Schuld fertig wird. Dieses Ich verweist Cohen an die Religion, da kein Richter es von seiner persönlichen Schuld befreien könne. Der Rest, von dem in der *Religion der Vernunft* die Rede ist, entzieht sich dem Zugriff jeder weltlichen Macht, er betrifft den Menschen in seiner höchsten Not, in der unendlichen Distanz, die ihn von sich selbst trennt. Cohen benutzt für diese Erfahrung den Begriff der Erkenntnis der Sünde. Sie wird ihm zum Medium, das die Korrelation zwischen Gott und Mensch stiftet.

Fragen wir nun rückblickend, wodurch sich das ethisch begründete Recht vom mythischen unterscheidet, so stellt sich als entscheidendes Kriterium heraus, ob die Gesetzgebung so beschaffen ist, daß sie der Freiheit des sich als Ich ansprechenden Individuums Rechnung trägt. Sie tut es, wenn der Richter kraft Gesetzgebung nicht als Repräsentant eines als absolut gesetzten Gesetzgebers, sei es des Volks oder Gottes auftritt, sondern seine Aufgabe ausschließlich im Bezug auf die staatlichen Gesetze definiert ist, die er zu repräsentieren hat. Sie tut es auch, wenn der Verbrecher nicht mit seiner Tat identifiziert wird, sondern mit der Verurteilung zugleich die Möglichkeit zur Selbstverwandlung erhält. So läuft die Aufgabe der Ethik, die Cohen als Begründung des Rechts definiert, auf die paradoxe Aufgabe hinaus, die Gültigkeit der Gesetze dahingehend zu begrenzen, daß der Mensch nicht zu einem »Fall« wird. Entsprechend heißt es in der *Religion der Vernunft*:

Für die Ethik ist der Mensch daher am letzten Ende, jetzt sieht man es deutlich, nur der Beziehungspunkt ihrer Probleme, wie er auch für die Wissenschaft nur der ein-

¹³¹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 378.

zelne Fall ihrer Gesetze ist. Nur in Relation auf die Gesetze aber entsteht der Einzelne, und zwar als nichts anderes denn als ein Fall. Der Fall des Gesetzes aber ist nicht das Individuum, welches sich selbst als ein Ich anspricht. Der Fall spricht nur das Gesetz an. Das Individuum aber denkt sich isoliert und also absolut.¹³²

Es kommt also darauf an, daß der Mensch weder gänzlich unter die Gesetze der Wissenschaften noch die Gesetze des Staats subsumiert wird. Die Gewalt, die ihm durch diese Subsumtion widerführe, ist der mythischen Gewalt strukturell verwandt: Zum Fall degradiert, reduziert sich sein Dasein und seine Aufgabe darauf, die Gültigkeit der Gesetze zu repräsentieren, welche auf ihn angewandt wurden, um ihn dadurch erst zu ihrem Fall zu machen. Dieser Prozeß beraubt ihn sowohl der Einzigkeit als auch der Freiheit, der Möglichkeit zur Selbstverwandlung und der Möglichkeit zur Selbstverantwortung. Er wird zum »Massen-Individuum«, das, so Cohen, »das eigentliche, das ernsthafteste Problem der neuen Zeit« darstellt.¹³³

Die Gewalt, die dem Prozeß zugrundeliegt, in dem der Mensch zum Fall degradiert wird, hat Jakob Taubes in seinem Aufsatz »Zur Konjunktur des Polytheismus«¹³⁴ eindrücklich beschrieben. »Die Welt ist alles, was der Fall ist«, so lautet der Anfangssatz von Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*. Er ist zu einem geflügelten Wort geworden – er löst, wie transparent formulierte Glaubenssätze dies eben tun, ein Gefühl stupiden Staunens aus. Feinfühlig hat sich Jakob Taubes die Wirkung dieses Satzes zunutze gemacht, um den inneren Zusammenhang von mythischer Schicksalsverfallenheit und wissenschaftlichem Subsumieren der Welt zu verdeutlichen. Er nimmt die Sprache beim Wort. Dabei zeigt sich: Der Fall ist nicht nur der wissenschaftliche, er ist der juristische und er ist der Sündenfall. In der Kombination des Sünden-Falles aber wird die verborgene Verbindung zwischen der Subsumtion der Welt unter die Gesetze der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Geisteslage des Mythos sichtbar. Sie betrifft das Verhältnis von Fall und Zeit und Zeitlichkeit: Während in der mythischen Geisteslage das Schicksal wie ein Gesetz die Geschichte

¹³² Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 195 f.

¹³³ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 289.

¹³⁴ Taubes: *Zur Konjunktur des Polytheismus*, S. 340–352. Der Aufsatz ist als Replik auf Odo Marquards *Lob des Polytheismus* geschrieben. Taubes versucht darin, unter Bezugnahme auf Cohens Ezechiel-Auslegung eine Dialektik der Aufklärung zu entwerfen, die sich nicht, wie jene Adorno / Horkheimers auf den griechischen Mythos, sondern die jüdische Bibel beruft. Vgl. dazu: Deuber-Mankowsky: *Das Gesetz und die Suspension des Ethischen*.

beherrscht, wirkt in der Subsumtion der Welt unter die wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit das Gesetz wie ein Schicksal in der Geschichte.

Diesen Zusammenhang hat Taubes im Blick, wenn er fragt, wie die Geschichte einer Welt beschaffen sei, in der alles, was ist, der Fall ist: Sie gerinnt zur »Erzählung von Adams Fall, von der Welt, die alles begreift, was der Fall war und der Fall ist«. In dieser Erzählung gibt es keine Wahl, keine Selbstverwandlung, keine Freiheit und keine Selbstverantwortung. Adam hat, so Taubes, »allein die Last des Bösen zu tragen«, eine Last, die zu schwer ist, um sie abzutragen. So bleibt ihm nichts als die Hoffnung auf das Ende der Zeit. Wo das Schicksal gesetzmäßig bzw. das Gesetz schicksalsmäßig wirkt, ist die Hoffnung *in* der Zeit ganz und gar vergeblich. Im Zeichen des Falls erscheint der Gang der Geschichte, wie Taubes zugespitzt formuliert, als »Standrecht in Permanenz«¹³⁵.

Damit beschreibt er genau jene Auffassung der Geschichte, die Cohen als mythische kritisiert. Sie ist durch eine Zeitstruktur gekennzeichnet, in der das Schwergewicht auf dem »Immer Schon« der Vergangenheit liegt. Eine Vergangenheit, die dem Individuum nicht zugänglich ist, vor ihm da war, sich seiner Einflußnahme entzieht und sowohl seine Gegenwart als auch seine Zukunft gesetz- oder schicksalsmäßig bestimmt. Mythisch ist für Cohen dementsprechend eine Geisteslage, die vor der Last der Vergangenheit kapituliert und ihr die Zukunft und damit zugleich die Freiheit, die Möglichkeit der Selbstveränderung opfert. Mythisch ist eine Geisteslage, in der eine Erlösung von der Vergangenheit in der Zeit nicht denkbar ist, in der Erlösung immer zugleich Erlösung von der Zeitlichkeit meint – in der die Zeitlichkeit selbst zum Schicksal wird.

Gegen diese Zeit- und Geschichtsauffassung schreibt Cohen an. Dieser diametral entgegengesetzt denkt der Neukantianer Zeit und Geschichte von der Zukunft her. Freiheit ist für ihn unmittelbar mit dem Begriff der Zukunft verbunden. Freiheit bedeutet, sich aus der Macht der Vergangenheit zu lösen. Nun versteht Cohen den Begriff der Freiheit in der Tradition der Aufklärung immer auch als Selbstbestimmung. Damit verbindet sich die Vergangenheit in Cohens Konzeption der Zeit mit deren Gegenbegriff: der Heteronomie. Von der Vergangenheit beherrscht zu sein heißt fremdbestimmt zu sein.

Erinnern wir uns an die Radikalität, mit der er im Fall des Verbrechens dessen Vergangenheit der Vernichtung anheimgab! Mit der Abbüßung der Strafe vollziehe sich, so beteuerte Cohen, ein Subjektwechsel. Nach Abbüßung der Strafe gelte das Verbrechen als »ver-

135 Taubes: Zur Konjunktur des Polytheismus, S. 349.

nichtet«. Demzufolge sei auch der Verbrecher nicht mehr vorhanden, sondern »ein neuer Mensch« geworden. Mit der Abbüßung der Strafe sei der Verbrecher verschwunden und das Verbrechen vernichtet.¹³⁶ Der Betonung des ganz Neuen begegnet man wieder in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. »Individuum«, heißt es dort, »war der Mensch in der Erkenntnis seiner eigenen Sünde. Ich aber wird er in der Machtbefugnis, sich selbst ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen.« Dieses neue Herz und der neue Geist aber bestehen »in der Fähigkeit, einen neuen Lebensweg einzuschlagen«, und befähigen den Menschen zum Herrn seiner selbst zu werden. Die Fähigkeit zur Umkehr gebe ihm den »Wert einer souveränen Einheit«.¹³⁷

Als immer »neuer« hat der Mensch immer wieder die Chance, neu anzufangen. Die Vergangenheit aber ist zu einem »Nichtort« geworden, zu einem Ort des stetigen Verschwindens und Vergessens. Nun steht, wie wir gesehen haben, die Vergangenheit für Heteronomie und das Vergangene für das Heterogene.¹³⁸ Das heißt daß mit der Vergangenheit auch Heteronomie und Heterogenität verschwinden. Wäre dann aber das Verschwinden der Vergangenheit nicht gleichbedeutend mit dem Verschwinden der menschlichen Schwäche?

Weitere Fragen schließen sich an: Ist ein »Subjektwechsel«, aus dem das Individuum als neugeborener Mensch hervorgeht, noch Selbstverwandlung? Wird mit der Vergangenheit nicht die Geschichte des Individuums selbst vernichtet? Und wenn dem so wäre, stünde dann nicht die »Vernichtung« der Vergangenheit, wie bereits die Logik des Ursprungs und die Behandlung des Ideals zeigten, in einem immanenten Zusammenhang mit der Vernichtung des Vergänglichen selbst – das doch ursprünglich Ausgangspunkt und Bedingung der Möglichkeit der Selbstbefreiung war?

Ich möchte, zur Beantwortung der ersten Frage, was das Verschwinden der Vergangenheit für den Freiheitsbegriff bedeutet, noch einmal auf die Funktion zurückkommen, die die Strafe in der Ethik und für das Recht einnimmt. Cohen legte die Strafe als Quantifizierung des Verbrechens aus. Im Maß der Strafe kam, wie bereits dargestellt, die Schwere des Verstoßes gegen den Rechtsvertrag zum Ausdruck, den der Verbrecher als zurechnungsfähiger Bürger mit dem Staat eingeht. Nun betrifft die entscheidende Frage, auf die hin Cohen die Strafe in der *Ethik des reinen Willens* konzipiert, die Legitimierung des Rechtsstaats. Sie lautet:

136 Vgl. Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 378.

137 Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 226.

138 Vgl. Kap. II.1, S. 108 f.

Dient die Strafe allein dem Bedürfnis der Gesellschaft nach Bestrafung des Straffälligen? An dieser Frage entscheidet sich, ob die ethische Begründung des Rechts durchführbar ist oder nicht. Wird sie positiv beantwortet – läge der Sinn der Strafe also ausschließlich in der Befriedigung des gesellschaftlichen Bedürfnisses nach Genußtuung –, dann ließe sich diese nicht von der mythischen Rache unterscheiden. Dann bliebe, wie Cohen schreibt, kein Recht für die Strafe übrig, »es wäre denn das brutale Recht der *Rache*, oder aber das dem Scheine nach menschlichere des *Schutzes der Gesellschaft*, für den das arme Individuum, mehr oder weniger unschuldig, geopfert werden muß.«¹³⁹ Damit gründete das Recht, wie Cohen sich ausdrückt, »von der Hintertür aus« doch wieder »in der Schuld.«¹⁴⁰ Der Rechtsstaat aber böte weder Gewähr für Gerechtigkeit noch für die individuelle Freiheit und wäre unter seinem liberalen Kleid nicht mehr als ein Spiegel der gesellschaftlichen Macht- und Gewaltverhältnisse.

Die Frage, ob die Strafe allein dem gesellschaftlichen Bedürfnis nach Sühne diene, darf also um der Existenz des Rechtsstaats willen nicht positiv beantwortet werden. Die Strafe muß mit anderen Worten zugleich »den Menschen im Verbrecher«¹⁴¹ tangieren; sie darf dem Recht des Menschen auf Selbstveränderung, auf Selbstverbesserung nicht widersprechen. Sie muß – im Interesse der Kontinuität – im individuellen Interesse des Verbrechers liegen. Denn sie hat den Gegensatz zwischen Gesetz und Freiheit, zwischen Staat und Individuum zu mediatisieren. Die Strafe bildet das Medium, das das staatliche Gesetz mit der individuellen Freiheit verbindet. An ihr bewährt sich die Sittlichkeit des Rechtsstaats. Bedingung ist allerdings, so Cohen, daß das Todesurteil aus dem Strafkatalog getilgt werde. Und zwar aus zwei Gründen: einmal weil durch das Todesurteil nicht nur der Verbrecher, sondern mit ihm das sittliche Subjekt vernichtet wird, in das er sich mit der Annahme des Urteils in der Strafe hätte verwandeln können. Zum anderen aber, weil das richterliche Urteil immer ein menschliches Urteil bleibt, menschlicher Einsicht sich aber die Frage entzieht, ob ein Mensch aufhören könne, ein sittliches Wesen zu sein. Der Richter muß, so Cohen, wissen, »daß der Kausalnexus in den Handlungen, Taten und Geschehnissen keines einzigen Menschen in keiner Minute seines Daseins uns in der methodischen Form des Wissens bekannt ist«¹⁴².

139 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 375.

140 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 375.

141 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 373.

142 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 381.

Nun erzeugt Cohen die Freiheit nicht aus der Strafe, er leitet sie auch nicht aus ihr ab; er leitet die Freiheit, wie deutlich wurde, überhaupt nicht ab. Er vollzieht vielmehr einen Positionswechsel und argumentiert, um die Kompatibilität von Strafgesetz und Freiheit zu belegen, aus der Perspektive des sittlichen Individuums. Von da aus aber erscheint die Strafe als Mittel, das dem Verbrecher ermöglicht, seine Tat zu sühnen, sie zu vernichten und sich selbst als neuen Menschen auf die Welt zu bringen. Aus der Perspektive des sittlichen Individuums ist die Strafe somit das Medium der Realisierung seiner Freiheit.

Doch was ist, wenn das Individuum die Strafe trotz der guten Gründe, die Cohen anführt, nicht freiwillig antritt? Wenn es nicht gewillt ist, sich selbst zu verurteilen, wenn es nicht an Gott glaubt und die subjektive Anerkennung des Rechts verweigert? Hat es überhaupt eine Wahl? Kann aber, wenn es keine Wahl gibt, von Freiheit gesprochen werden?

Cohen sieht diese Zweifel. Er bringt sie jedoch mit dem Einwand zum Schweigen, daß mit der möglichen Unvereinbarkeit der staatlichen und individuellen Interessen »in der Tat unser Grundbegriff des sittlichen Selbstbewußtseins in sich zerfallen (würde, d.V.); denn dann würde zwischen dem Individuum und dem Staate ein Abgrund gähnen, den keine Ethik überbrücken könnte oder dürfte.«¹⁴³

Wieder sind wir also an dem Punkt angelangt, wo Sicherheit nicht mehr gewährleistet werden kann und der Begründungsanspruch ins Leere geht. Wieder hat uns Cohen bis an die Grenzen der Erkenntnis geführt. Wieder aber, wie bereits in seinem Buch *Kants Theorie der Erfahrung* und in der Ursprungslogik, läßt sich Cohen von der Realität des drohenden Abgrundes nicht aufhalten. Wie um nicht schwindelig zu werden, konzentriert er sich mit allen Kräften auf dessen Überbrückung. Und wie schon in der Ursprungslogik, geht die Überwindung des Abgrundes mit einem Vergessen einher, das den Zweifel, die Diskontinuität, den Bruch, das Vergängliche und im Fall des Verbrechers seine Vergangenheit als den Ausdruck menschlicher Schwäche betrifft. »Nirgend darf ein Abgrund gähnen«, hatte Cohen in der *Logik der reinen Erkenntnis* postuliert.¹⁴⁴ Damit kein Abgrund gähne, muß die Ethik gesichert werden, und zwar – da die wissenschaftliche Erkenntnis dies nicht leisten kann – durch den Willen, der Wille durch das Ideal und das Ideal durch die Idee Gottes. Doch gehen wir Schritt für Schritt vor. Das gesuchte Reich des sittlichen Menschen ist, wie Cohen

143 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 376.

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

im achten Kapitel der *Ethik des reinen Willens* ausführt, die Geschichte. Das Reich der Sittlichkeit beginnt also dort, wo Denken, wissenschaftliche Erkenntnis und Logik an die Grenze ihres Geltungsbereiches stoßen: dort, wo die Endlichkeit als Zeitlichkeit erfahrbar wird. Die Sittlichkeit und mit ihr die Freiheit finden also weder, wie Hegel behauptet, im Staat, noch, wie Kant meint, im Reich der reinen Vernunft, sondern in der Geschichte ihre Realität.

Mit der Bestimmung der Geschichte als Gegenpol der Natur berücksichtigt Cohen nicht nur die Differenz zwischen Denken und Willen, sondern versucht – und damit geht er einen großen Schritt über Kant und über Hegel hinaus –, der Zeitlichkeit des Willens Rechnung zu tragen. Denn – und darin gipfelt für ihn die Differenz zwischen Denken und Willen: Während das Denken immer nur auf den Raum und damit auf die Natur bezogen bleibt, ist der Wille gerade durch die Zeitlichkeit definiert. Wird diese Differenz nivelliert, so wird die Zeit verräumlicht und die Geschichte naturalisiert. Oder wie Benjamin es im Trauerspielbuch formulieren wird: Dann findet eine Projektion des zeitlichen Verlaufes in den Raum statt, und die Geschichte »wandert in den Schauplatz hinein«¹⁴⁵.

Nun stellt die Zeit, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt hat, ebenso wie der Raum einen, so Cohen, konstitutiven Grundbegriff der reinen Erkenntnis dar. Im Unterschied zum Raum, der die Außenwelt, das »objektive Bild der Natur« erzeuge, bringt die Zeit die Innenwelt, »das subjektive Bild der Natur« hervor. Zwar dienen beide Begriffe, wie Cohen betont, der Erzeugung der Natur und sind als solche Grundbegriffe der reinen Erkenntnis. Doch bleibt, wie er schreibt, der »Unterschied bestehen, daß der Raum auf die Erzeugung der Außenwelt abzielt, die Zeit dagegen die inneren Bedingungen des Denkens erzeugt, um dieses äußere Bild zum Objekte der Natur auszustatten.«¹⁴⁶ Immer, so fährt er fort, obliege der Zeit die Ausgestaltung des Inneren, und deshalb sei sie sowohl der Ursprung der Bewegung wie der Begehrung.

In beiden Aussagen, daß die Zeit die inneren Bedingungen des Denkens erzeuge, und daß sie zugleich der Ursprung der Bewegung wie jener der Begehrung sei, zeigt sich die besondere Funktion der Zeit in Cohens System. Pierfrancesco Fiorato hat sie als Doppelfunktion beschrieben. Die Zeit ist für Cohen zugleich die allgemeine Zeitlichkeit des Urteils und die Zeitkategorie, die im Zusammenhang mit der

¹⁴⁵ GS I,1, S. 271.

¹⁴⁶ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 398.

Urteilsart der Mehrheit von der reinen Erkenntnis selbst erst erzeugt wird.¹⁴⁷ Das heißt: Die Erkenntnis wird von Cohen einerseits als zeitliche bestimmt. Zugleich jedoch ist die Zeit nicht etwas außerhalb der Erkenntnis, sondern eine von ihr erzeugte Denkkategorie. In dieser Aporie, in die sich die Erkenntnis beim Versuch verstrickt, die Zeit zu denken, kommt nach Fiorato die konstitutive Bedingtheit der Erkenntnis¹⁴⁸ in Cohens System zum Ausdruck. Die Erkenntnis erfährt ihre Bedingtheit, indem sie erfährt, daß sie selbst zeitlich bedingt ist. Die Zeit geht mit anderen Worten der Erkenntnis voraus, obwohl die Zeit als Kategorie erst von der reinen Erkenntnis erzeugt wird. Diese Aporie wiederholt sich in der Gleichursprünglichkeit von Bewegung und Begehrung. Ursprung der Bewegung ist die Zeit, insofern sie Kategorie und als solche ein Erzeugnis der Erkenntnis ist. Ursprung der Begehrung ist sie andererseits, insofern sie Zeitlichkeit der Erkenntnis ist. In ihr vollzieht sich der Übergang von der Erkenntnis zur Ethik und von da zur Geschichte.

Cohen hat die Differenz zu Kants Verständnis der Zeit als reine Anschauungsform in einem Bild beschrieben:

Die Zeit ist uns nicht die Tafel, auf welcher die Vorstellungen in ihrer jedesmaligen Reihenfolge sich markieren; sondern sie ist der Schacht, aus dem jene Reihenfolge hervorgegraben wird.¹⁴⁹

Die Zeit Cohens ist also nicht, wie bei Kant, eine Tafel, auf der sich die Vorstellungen markieren, sie ist ein »Schacht«, aus dem die Reihenfolge der Vorstellungen erst hervorgegraben werden muß. Das ist ein ausdrucksstarkes Bild, das, versucht man es konsequent zu denken, einem den Atem nimmt, ins Dunkle führt. Es erinnert an die Not, aus der sich das Denken in der Ursprungslogik erzeugt, an jenen dunklen Augenblick, in dem es mit dem Abgrund des Nichts konfrontiert, sich in Diskontinuität zu verlieren droht. Wie in der Ursprungslogik bleibt es jedoch auch hier bei einem Aufblitzen der Diskontinuität, das schon im nächsten Augenblick gebannt und vorbei ist. Kaum ausgesprochen, löst Cohen Denken und Willen aus dem Dunkel und der Verstrickung, indem er, die Zukunft antizipierend, den Willen mit dieser vermählt und aus der Vergangenheit löst. Er fährt fort:

Dabei haben wir ihre (der Zeit, d.V.) Signatur verändern müssen. Sie bedeutet uns nicht die Korrelation von Vergangenheit und Gegenwart: das wäre eben nur die Rei-

¹⁴⁷ Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit*, S. 115.

¹⁴⁸ Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit*, S. 122.

¹⁴⁹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 399.

henfolge, das will sagen die Reihe der Folge. Die Zukunft bleibt dabei ganz außer Betracht; als ob sie für das Denken ganz irrelevant wäre, als ob sie nur für die Phantasie und für die Hoffnung, als antizipierte Gegenwart, ein statthafter Inhalt wäre. Indessen ist diese Antizipation das eigentliche Problem. In ihr besteht der Inhalt, ... in ihr entsteht auch der Inhalt des reinen Denkens. Und so besteht auch in ihrem Grunde, auf ihrer Grundlage der Inhalt des reinen Willens.¹⁵⁰

Wir sind der Antizipation bereits in der Behandlung der Ursprungslogik begegnet. Während Cohen die Antizipation dort selbst noch antizipierte, um die Kontinuität als Denkgesetz zu etablieren, den Abgrund des Nichts zu überwinden und die Gefahr der Diskontinuität zu bannen,¹⁵¹ steht jetzt die Antizipation selbst zur Disposition. Es geht jetzt also um die Frage, auf welcher Grundlage die Zukunft zum Inhalt sowohl des Denkens als auch des Willens erklärt werden kann.

»Ist das Reich dieses (des sittlichen, d.V.) Menschen von dieser Welt?« lautete die Ausgangsfrage, die zum Denken der Endlichkeit führte. Es wird nun deutlich, daß an der Beantwortung dieser Frage nicht nur der Status des Rechtsstaats und der Status der Geschichte, sondern die Legitimität des Ursprungs des Denkens selbst hängt. Alle Abgründe, mit denen sich das Denken konfrontiert sah und über die es Cohen mittels der Logik der Antizipation und der unendlichen Aufgabe hinwegführte, kulminieren in der Frage, wie die Sittlichkeit verbürgt wird – und damit im Begriff des Ideals.

Cohen definiert das Ideal – ich habe es bereits angedeutet – als Bild, Vorbild und Musterbild der Vollkommenheit.¹⁵² Damit ist freilich nicht gemeint, daß das Ideal *materialiter* ein Abbild des Urbildes bzw. Gott das Vorbild des Menschen darstelle. Der Mensch soll nicht werden wollen wie Gott. Er soll, gerade als sittlicher, Mensch bleiben. Es kann also nicht die Aufgabe des Ideals sein, den Menschen zu idealisieren. Die Wirklichkeit der Sittlichkeit, darin ist Cohen konsequent, bedeutet nicht die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Dennoch soll es die Kontinuität zwischen Gesetz und Freiheit sichern und zugleich die Faktizität der Freiheit verbürgen. Wie verfährt Cohen in dieser Zwickmühle?

Er belegt das Ideal mit dem Moment der Unvollkommenheit. Das Ideal enthält das Moment der Vollkommenheit und, da es in der Geschichte keine adäquate Realität finden wird, zugleich das Moment

¹⁵⁰ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 399.

¹⁵¹ Vgl. Cohen: *Logik des reinen Denkens*, S. 84.

¹⁵² Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 423.

der Unvollkommenheit. Aus dieser Spannung erwächst ihm das dritte Moment: jenes der Vervollkommnung. Damit sichert das Ideal für Cohen die Ewigkeit des sittlichen Fortschrittes. Das Ideal verbürgt die Ewigkeit der Zeitlichkeit und damit beides: die Zeitlichkeit und die Ewigkeit. In diesem Sinne bildet es nach Cohen das Sein der Zukunft. Dabei ist der Zeitlichkeit freilich der Stachel der Diskontinuität gezogen. Denn nun bedeutet Zeitlichkeit und Endlichkeit nurmehr die Unendlichkeit der Aufgabe:

Die Ewigkeit ist der Zielpunkt, und als solcher der eigentliche Inhalt des reinen Willens. Die Ewigkeit bedeutet die ewige Aufgabe; die *Aufgabe der Ewigkeit*.¹⁵³

»Worauf es aber für die richtige Erkenntnis der Zeit ankommt, das ist«, so konstatiert Cohen noch einmal, »das Ausgehen von der Zukunft«. ¹⁵⁴ Genau darin liegt die Doppelfunktion des Ideals: das Denken und den Willen einerseits auf die Zukunft hin zu richten und als vorweggenommenes Vorstellungsbild die Möglichkeit von Kontinuität und Einheit andererseits zu sichern.¹⁵⁵ Das ist freilich nicht wenig. Denn

¹⁵³ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 411.

¹⁵⁴ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 399.

¹⁵⁵ Pierfrancesco Fiorato vertritt in seiner Untersuchung über Ursprung und Zeitlichkeit in Cohens Philosophie die These, daß Cohens Versuch, die Zeit allein aus der Zukunft zu begreifen, den Schein der Einseitigkeit verliere, wenn man ihr die »Unterscheidung der »logischen« Zukunft qua realen Zeitfortschritts von der »zeitlich-psychologischen« Zukunft qua Dimension des imaginativen Vorrückens« (Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit*, S. 167) zugrundelege. Dann erst lasse sich die Antizipation sachgerecht auslegen, und das heißt verstehen, daß in der als logisch gedachten Antizipation die Zeit selbst erst entstehe (S. 154). Als logisches Phänomen meine Antizipation nicht die vorweggenommene Zukunft, sie finde auch nicht in der Zeit statt, sondern »läßt erst, durch die ursprüngliche Unterscheidung eines Vorher von einem Nachher, Zeit überhaupt entstehen.« (S. 154) Die Differenzierung zwischen dem »logischen« und dem psychologischen Phänomen der Antizipation drängt sich auf, so Fiorato, weil für Cohen Phantasie und Hoffnung – beide psychologisch verstanden – in ihrer Beziehung zur Zukunft nicht radikal genug seien. Als Grund gibt Fiorato an, daß sie ihre Inhalte eben durch Bilder bestimmen und deshalb »zum nicht mehr vorstellungsfähigen Kern der logischen Inhaltsentstehung« nicht durchdringen. Nun hat, worauf Fiorato ebenfalls hinweist, Cohen selbst diese Unterscheidung zwischen logischer und psychologischer Antizipation nicht gezogen, um die »Doppeldeutigkeit« des Zukunftsbegriffs aufzulösen (S. 169). Er hat dies m.E. mit gutem Grund nicht getan, diese Doppeldeutigkeit vielmehr bewußt in seinen Begriff der Zukunft integriert. Denn nur in der Doppeldeutigkeit der Zukunft, die sich im Ideal wiederfindet, gelingt die Vermittlung von logischem und zeitlichem Geschehen bzw. die Vermittlung von Idealität und Realität. (S. 166) Fioratos Interpretation führt ihn schließlich zum Vorschlag, die Doppeldeutigkeit als »methodisches« Mittel zu betrachten, »um das ironische Doppelspiel durchführen zu können,

damit wird das Ideal zur Matrix, auf der Cohen die Erfahrung der Zeitlichkeit objektiviert, sie in Vergangenheit und Zukunft unterteilt und diese im gleichen Zug mit der vernichtenden Erfahrung der Vergänglichkeit einerseits und dem Willen nach Ewigkeit andererseits überschreibt.

Cohen definiert das Ideal als »Sein der Zukunft«. Damit sichert es die ewige Realität der Zukunft. Die Vergangenheit dagegen wird als Ausdruck der Vergänglichkeit zur Irrealität. Das Ideal verwandelt – und das ist der springende Punkt – die in die Zukunft weisende *Hoffnung* in *Zukunftsgevißheit*. Fragen wir nun, worin die Realität des Ideals selbst begründet wird, so verweist uns Cohen auf die Gewißheit des Glaubens, auf Gott. Durchaus konsequent hält Cohen, wenn er Gott als »die Brücke« bezeichnet, die Ethik und Logik miteinander verbinde, an der Endlichkeit des Denkens und damit an der Begrenztheit der Erkenntnis fest.¹⁵⁶ Er leitet Gott mit anderen Worten nicht aus dem Denken ab. Die Gewißheit Gottes stellt sich vielmehr als Erzeugnis des Willens dar. Der Wille zur Ewigkeit ist für Cohen ein Ausdruck der Liebe zu Gott; die Sittlichkeit mithin die realisierte Gottesliebe.

Nun bildet Gott, wenn auch nicht aus dem Denken abgeleitet, sondern erst in der Ethik durch den Willen erzeugt, die Brücke zwischen Ethik und Logik und damit zwischen Glauben und Wissen. Als »Begriff der Wahrheit« sichert der Gottesbegriff im philosophischen System Cohens die Ewigkeit der Zukunft und damit die in der Ursprungslogik erzeugte und diese selbst begründende Antizipation des Zusammenhangs der Ursprungseinheiten.¹⁵⁷ Die im Gottesbegriff supponierte Gewißheit des Glaubens erweist sich sowohl als Grundlage der aus dem Ideal gewonnenen unendlichen Aufgabe in der *Logik der reinen Erkenntnis* als auch der Aufgabe der Ewigkeit in der *Ethik des reinen Willens*. Das heißt aber, daß der Gottesbegriff als Referenz des Ideals zugleich die Basis bildet, auf der Cohen die Zukunft zur Realität erklärt und die Vergangenheit mit dem Vergänglichen gleichsetzt und als unreal erklärt.

das allein dem Paradox« (zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit des Ursprungs) angemessen sei (S. 169). Fiorato thematisiert dabei nicht, daß Cohen aus diesem Spiel mit der Doppeldeutigkeit der Zukunft sowohl die Zukunftsgerichtetheit des Willens als auch, darauf aufbauend, den Fortschritt der Geschichte – und dies gar nicht ironisierend – begründet.

¹⁵⁶ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 441.

¹⁵⁷ Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 91.

Ich hatte am Anfang dieses Kapitels die Frage gestellt, ob Cohen mit dem Satz, Gott sei Urbild für den Geist, für die Vernunftliebe,¹⁵⁸ gegen das Bilderverbot verstoße. Wir haben gesehen, daß der Begriff des Ideals als Hebel fungiert, mit dem die Zukunft und die Ewigkeit in eigentliche Realität, die Vergangenheit und die Zeitlichkeit aber in Irrealität verwandelt wird. »Alles Vergängliche, alles Selbstische geht unter«, so feiert Cohen den Gewinn, der dem Begriff des Ideals entspringt, »wird hinfällig und verschwindet in dem Selbstbewußtsein der Ewigkeit.«¹⁵⁹

Cohen selbst hat das Bilderverbot im Sinne der Erkenntniskritik als methodisches Verfahren zur Vermeidung der Verwechslung von Realität und Spekulation eingeführt. Die Frage, ob Cohen gegen das Bilderverbot verstößt, kann also mit Cohen selbst beantwortet werden, indem nach der Realität gefragt wird, die er ausblendet, wenn er die Geschichte zu einem unendlichen Fortschrittsgeschehen erklärt.

Das Ideal ist zugleich Bild und Nicht-Bild, es vereint die Momente der Vollkommenheit, der Unvollkommenheit und der Vervollkommnung. Es verbindet Endlichkeit und Unendlichkeit zu einem Prozeß ewigen Fortschritts. Es verwandelt Kontingenz in einen unendlichen Prozeß der Erzeugung von Kontinuitäten und bringt damit das in die Erkenntnis nicht integrierbare Moment der Kontingenz, die Diskontinuität, zum Verschwinden. Cohen spaltet mittels des Begriffs des Ideals die Endlichkeit in eine gute, die der Vervollkommnung dient, und eine böse, die sich der Sicherung sowohl durch Erkenntnis als auch durch den Willen entzieht. So ist es letztlich die Realität des Todes, die ausgeblendet wird.

Diese Spaltung ist nicht folgenlos. Sie schreibt sich in seinen Begriff der Geschichte ein. So erweist sich die Geschichte des ewigen Fortschritts bei näherer Betrachtung als Geschichte der Überlebenden, in der die Toten, um dem Vergessen zu entgehen, gezwungen sind, als Gespenster ihr Recht auf Dasein in der Erinnerung einzuklagen. Mit der Ausblendung des Vergangenen und des Vergänglichen schreibt Cohen seine Ethik, wie der Vergleich mit Aristoteles' Unterscheidung von Begehren und praktischer Vernunft deutlich macht, in eine Logik der Repräsentation ein, die er mithilfe des Ideals doch gerade überwinden wollte. Im dritten Buch von *De Anima* behandelt Aristoteles die Phantasie als das Vermögen der Vorstellung. Die Abhandlung endet in der Unterscheidung von einer Vorstellung, die in die Zukunft weist und

¹⁵⁸ Cohen: *Religion der Vernunft*, S. 63.

¹⁵⁹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 412 f.

einer zweiten, die auf Zeitliches geht. Die erste, in die Zukunft weisende dient zur Begründung der praktischen Vernunft, die zweite, die auf bloß Zeitliches geht, nennt Aristoteles Begierde:

Da nun die Strebungen (der Seele, d.V.) einander entgegengesetzt sind, und zwar dann, wenn Überlegung und Begierden entgegengesetzt sind, und da dies bei den Wesen vorkommt, die den Zeitsinn haben – die Vernunft heißt wegen des Zukünftigen nach der einen Richtung ziehen, die Begierde wegen des jetzigen nach der anderen; das jetzige Angenehme scheint ihr nämlich schlechthin angenehm und gut zu sein, weil sie das Zukünftige nicht sieht, – so gibt es der Art nach ein Bewegendes, das Strebende als Strebendes, – als allererstes aber das Erstrebte; dieses bewegt, ohne bewegt zu sein, dadurch, daß es gedacht oder vorgestellt wird.¹⁶⁰

Fast wörtlich wiederholt Cohen Aristoteles' Unterscheidung von Wille und Begehren. Mit Nachdruck betont er die Zielgerichtetheit des Willens, die ihn vom Begehren unterscheidet:

Dem Begehren fehlt der Zielpunkt der Ewigkeit. Das Schmachten des Genusses nach der Begierde kann nur die Frivolität mit der Ewigkeit vergleichen. Die Begehrung geht auf Zeitliches. Der reine Wille entrückt sich dem Endlichen der Zeitlichkeit; er sucht seine Befestigung in dem unendlichen Durchdenken, Durchstreben der Zeit unter dem Leitstern der Ewigkeit. Daher muß in ihm alles Zeitliche ein Spiegel des Ewigen werden; in Ewiges sich wandeln.¹⁶¹

Nun bedarf, wie Aristoteles ausführt, jedes Strebevermögen einer Vorstellung. Diese ist entweder mit dem Denken oder mit sinnlicher Wahrnehmung verknüpft. Im Unterschied zu den Tieren, die über eine bloß mit der sinnlichen Wahrnehmung verbundene Vorstellung verfügen, komme den vernünftigen Menschen auch jene mit dem Denken verbundene Vorstellung zu. Diese befähigt sie, die Begierde, die auf Zeitliches geht, zu überwinden und das Streben als Wille auf die Zukunft zu richten. Das heißt in Aristoteles' Worten: Der auf die Zukunft gerichtete Wille, die praktische Vernunft befähigt die Menschen zu planen. Dieses Vermögen zu planen, zeichnet die vernünftigen Lebewesen im Vergleich mit den Tieren als vollkommener aus, zugleich jedoch auch als der planenden Vernunft bedürftig. Während Tiere auch ohne Plan überleben, benötigen die in diesem Sinne durchaus unvollkommeneren Menschen die Vernunft, um überleben zu können.

¹⁶⁰ Aristoteles: Über die Seele. In: ders.: *Werke in deutscher Übersetzung*. Hg. v. Flashar, Helmut. Bd. 13. Berlin 1994, S. 65 f.

¹⁶¹ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 412.

Die Fragen, die sich hier anschließen, betreffen zum einen die Differenz des mit der Planung verbundenen Vorstellungsbildes vom Ideal und zum anderen das Verhältnis von Cohens Vorstellung der Geschichte als ewigem Fortschritt und Aristoteles' Deutung des auf die Zukunft gerichteten als planenden Handelns. Geht man nur von der Unterscheidung des Willens vom Begehren aus, scheint Cohens Ideal ganz der mit der Planung verbundenen Vorstellung von Aristoteles zu entsprechen. Tatsächlich kann das Ideal allein aufgrund seines *Bildcharakters* ein *Zielpunkt* sein. Nun unterscheidet sich das Ideal durch die Vollkommenheit, das heißt durch die Repräsentation der Ewigkeit von allen anderen Bildern und Vorstellungen. Darin aber kann es nicht als Erzeugnis der Erkenntnis ausgewiesen werden, weil die Erzeugung der Ewigkeit die Grenzen der Erkenntnis übersteigt. Dennoch ist das Ideal der Vernunft, worauf Cohen insistiert, gegeben als Ausdruck der Liebe zu Gott und der Liebe Gottes zu den Menschen. Nun ist diese Gottesliebe freilich nicht ganz so interesselos, wie Cohen es darstellt. Dient der Gottesbegriff doch als Begriff der Wahrheit, der wiederum die Erkenntnis vor Diskontinuität und Heterogenität schützt. So sichert der Gottesbegriff die Kontinuität, das Leben vor dem Tod und das Denken vor jener Endlichkeit, die nicht in der Unendlichkeit oder Ewigkeit des Fortschritts aufgehoben werden kann.¹⁶²

Was aber bedeutet es für den messianischen Begriff der Geschichte? Der Begriff der Zukunft, so führt Cohen in der *Ethik des reinen Willens* an, unterscheidet die Religion vom Mythos.¹⁶³ In der Blickrichtung auf die Zukunft liegt für Cohen auch die geschichtsphilosophische Bedeutung des Messianismus:

Die Geschichte der Völker, als die Geschichte der Menschheit, das ist das Problem des prophetischen Messianismus. Hier auf Erden soll Friede werden unter den Menschen, unter den Völkern.¹⁶⁴

Es ist, so Cohen, nicht das Ende der Geschichte, auf das die Propheten den Blick richten, sondern die innergeschichtliche Zukunft:

Das hebräische Wort für Ende bedeutet seiner Wurzel nach vielmehr die Folge; und es wird geradezu gleichbedeutend mit der Hoffnung und der Zuversicht.

¹⁶² Zum Verhältnis von Endlichkeit, Unendlichkeit und dem Denken der Zeit vgl. Motzkin, Gabriel: *Political Theology and The Conception of Past*. Vortrag, gehalten im Rahmen des Symposiums *Jewish Modernity and Political Theology in Elman*, 5.-9.7.1998.

¹⁶³ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 405.

¹⁶⁴ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 406 f.

So weist also auch der Messianismus, indem er das Bild einer in Frieden vereinten universalen Menschheit zeichnet, auf die ewige Aufgabe und den ewigen Fortschritt der Geschichte.

Mit der Verlegung des Messianismus in die Geschichte hat sich Benjamin in seiner Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* anhand des frühromantischen Konzeptes der Kunstkritik als Rettung und Überführung des Kunstwerks in die unendliche Potenzierung der Reflexion auseinandergesetzt. Die Frage, wie sich Kritik denken läßt, ohne in die Falle der Spekulation zu gehen, ohne gegen das Bilderverbot zu verstoßen und ohne der Endlichkeit des Denkens auszuweichen, ist jene Frage, die, ohne je explizit formuliert zu werden, seiner Dissertation zugrundeliegt. So läßt sich die Auseinandersetzung mit dem frühromantischen Kritikbegriff als eines Reflexionsmediums als fortgesetzte Auseinandersetzung mit der cohenschen Verbindung von Messianismus, Geschichte und Erkenntniskritik lesen. Die frühromantische Aufhebung der Endlichkeit im unendlichen Progreß der Reflexion, die strukturgleich ist mit der unendlichen Aufgabe und Cohens unendlichem Fortschritt, hat Benjamin in der Dissertation behutsam kritisiert.¹⁶⁵ Explizit und dezidiert spricht er sich gegen die

165 Daß die Frage des Messianismus das Erkenntnisinteresse Benjamins in seiner Auseinandersetzung mit dem romantischen Begriff der Kunstkritik leitete, schreibt er in einem Brief vom 7.4.1919 an Ernst Schoen: »Vor wenigen Tagen habe ich die Rohschrift meiner Dissertation abgeschlossen. Was sie sein sollte ist sie geworden: ein Hinweis auf die durchaus in der Literatur unbekannt wahre Natur der Romantik – auch nur mittelbar das weil ich an das Zentrum der Romantik, den Messianismus (ich habe nur die Kunstanschauung behandelt) ebensowenig wie an irgend etwas anderes, das mir höchst gegenwärtig ist herangehen durfte, ohne mir die Möglichkeit der verlangten komplizierten und konventionellen wissenschaftlichen Haltung, die ich von der echten unterscheidet, abzuschneiden.« (*Gesammelte Briefe* II, S. 13) »Höchst gegenwärtig« aber war die aufgeschobene Auseinandersetzung mit Kant und Cohen. So wollte er, wie er am 22.10.1917 an Scholem andeutet, seine Dissertation noch über »Kant und die Geschichte« schreiben. (*Gesammelte Briefe* I, S. 390) Daß er dieses Vorhaben, wenn auch nicht realisiert, so deswegen doch nicht verabschiedet hat, bezeugt das Nachwort der Dissertation mit dem Titel »Die frühromantische Kunsttheorie und Goethe«. In diesem kurzen Text konfrontiert er die frühromantische Kunstkritik, in deren Zentrum die Idee steht, mit der Kunsttheorie Goethes, die sich um das Ideal dreht, um die Begrenztheit beider aufzuzeigen. Dabei verhandelt er an diesen entgegengesetzten Kunsttheorien die erkenntnistheoretische Problematik, die sich in der Frage des Gegebenen, des Zufälligen und Notwendigen, des Gesetzmäßigen und der Vergänglichkeit des Erkannten stellt. Mit der Dissertation Benjamins und der Theorie des Reflexionsmediums hat sich Uwe Steiner im ersten Kapitel seines Buchs *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst* eingehend aus-

innergeschichtliche Deutung des Messianismus im »Theologisch-politischen Fragment« und noch einmal in den Thesen »Über den Begriff der Geschichte« aus. Dabei sind es vor allem zwei Momente, die er namhaft macht. Das eine ist die Erinnerung an die Opfer der Vergangenheit, die dem im Namen des Überlebens auf die Zukunft gerichteten Blick notwendig entgehen. Als »Hoffnung ohne Blick in die Zukunft«¹⁶⁶ hat Thomas Macho den benjaminschen Engel der Geschichte bezeichnet; der Engel blickt auf die Toten, ohne sie retten zu können. Er konfrontiert die Ewigkeit der Zukunft mit der Realität der Diskontinuität. Im Rahmen der Erkenntniskritik und in radikalierter Anwendung des Bildverbotes spricht sich Benjamin gegen die cohensche Verwandlung der Hoffnung in Zukunftsgewißheit aus. Damit ist das zweite Moment benannt: Nicht um der Gewißheit des Überlebens, sondern um der Hoffnungslosen willen ist uns, wie Benjamin im letzten Satz des Wahlverwandtschaftenaufsatzes betont, die Hoffnung gegeben. Gegen Cohens Versuch, den Gegensatz von jüdischer Hoffnung auf Erlösung und christlicher Erfüllung in der unendlichen Aufgabe und dem ewigen Fortschritt der Geschichte zu vermitteln, formuliert Benjamin als Aufgabe der philosophischen Kritik, die historische Erfahrung vor der Verwerfung der ihr innewohnenden Diskontinuität und damit vor der Spekulation zu bewahren. In diesem Sinne besteht er auf der Differenzierung von Hoffnung und (Glaubens-)Gewißheit, wobei sich das philosophische System nur auf die Hoffnung, nicht aber auf die Gewißheit des Glaubens berufen darf. Freilich radikalisiert Benjamin, indem er den Begriff der historischen Erfahrung auf die Hoffnung gründet, nicht nur das Konzept der Kritischen Philosophie. Vielmehr bringt er in seinem geschichtsphilosophischen Konzept zugleich jene Erfahrung als historische zur Geltung, die Yosef Hayim Yerushalmi als »jüdische Wahrnehmung der Geschichte«¹⁶⁷ bezeichnet hat. Sie gründet in der Geschichte der jüdischen Hoffnung, bei der es sich nicht um die individuelle Hoffnung, sondern um »die jüdische Hoffnung in ihrer kollektiven, historischen Dimension, um Hoffnung angesichts historischer Niederlagen«¹⁶⁸ handelt. Als

einandergesetzt. Da ich nicht weiter auf diese Fragen eingehen kann, möchte ich auf seine Ausführungen verweisen – wenn er auch auf Cohen und den Neukantianismus nicht eingeht. (Steiner, Uwe: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 9-49)

166 Macho, Thomas H.: *Todesmetaphern*, Frankfurt a.M. 1987, S. 441.

167 Yerushalmi, Yosef Hayim: Ein Feld in Anatot. Zu einer Geschichte der jüdischen Hoffnung. Engl. 1985. Übers. v. Heuß, Wolfgang. In: ders.: *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte*. Berlin 1993, S. 82.

168 Yerushalmi: *Ein Feld in Anatot*, S. 83.

ob er den Erfahrungshorizont der benjaminschen Deutung der Hoffnung als Hoffnung um der Hoffnungslosen willen nachliefern wollte, formuliert Yerushalmi seine These über eine mögliche phänomenologisch orientierte Geschichte der jüdischen Hoffnung:

Wir können die Geschichte der jüdischen Hoffnung nicht untersuchen, ohne gleichzeitig die Geschichte der jüdischen Verzweiflung zu studieren. Erst wenn uns die Tiefen jüdischer Hoffnungslosigkeit schmerzlich bewußt werden, erst wenn wir sie ernst nehmen, fangen wir an zu begreifen, daß jüdische Hoffnung nicht etwas historisch ›Gegebenes‹ ist, sondern ein historisches Problem.¹⁶⁹

5. Die Geschwister der Kunstwerke im Bereich der Philosophie

a. Über Stefan George

Benjamin hat, so meine These, die Repräsentationskritik Hermann Cohens radikalisiert. Repräsentation meint, wie Cohens ethische Begründung des Rechts und seine Kritik an der Identifizierung von Verbrecher und schuldig gewordenem Individuum zeigte, nicht nur Vorstellung, Darstellung und Verbildlichung, sondern ebenso Vertretung und Stellvertretung. Zum Mythos pervertiert das Recht, so Cohen, wenn es die unrepräsentierbare Einzigkeit des Individuums nicht vor dem rechtlichen Zugriff schützt. Wie nah Benjamins Auslegung des Bilderverbots jenem von Cohen ist, zeigt folgende Stelle aus dem zweiten Teil des Wahlverwandtschaftenaufsatzes, in dem Benjamin sich anhand des 1916 erschienenen Buchs *Goethe* von Friedrich Gundolf kritisch mit der georgeschen Lehre vom Dichter-Heros auseinandersetzt.¹⁷⁰ Der Dichter habe, so Benjamin gegen die George-Schule, kein göttliches Mandat, und so sei dem dichterischen Leben auch kein Sonderwert zuzusprechen. Ganz im Gegensatz zu der Annahme, das Künstlerdasein erfahre durch die Heroisierung eine Aufwertung, geht nach Benjamin mit der Heroisierung vielmehr eine

¹⁶⁹ Yerushalmi: *Ein Feld in Anatot*, S. 83.

¹⁷⁰ Benjamin zitiert die 1918 erschienene vierte Auflage von Gundolfs *Goethe*. Zu Benjamins Auseinandersetzung mit Gundolf in seiner Kritik der Wahlverwandtschaften vgl. auch Weigel, Sigrid: Das Kunstwerk als Einbruchsstelle eines Jenseits. Zur Dialektik von göttlicher und menschlicher Ordnung in Walter Benjamins »Goethes Wahlverwandtschaften«. In: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie* Bd. 7/ 1998, S. 145 ff.

Entindividualisierung und damit eine Entmenschlichung des Dichters einher:

Vom Individuum scheidet den Heros der Typus, die, wenn auch übermenschliche, Norm; von der moralischen Einzigkeit der Verantwortung die Rolle des Stellvertreters. Denn er ist nicht allein vor seinem Gott, sondern der Stellvertreter der Menschheit vor ihren Göttern. Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich vom vaterländischen ›Einer für alle‹ bis zu dem Opfertode des Erlösers.¹⁷¹

Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich. In diesem Satz, der an Cohens Begriff der Freiheit als menschlicher Schwäche und Möglichkeit zur Selbstveränderung und an seine Ausführungen zum Mythischen¹⁷² erinnert, ist das philosophische Glaubensbekenntnis von Benjamin und das Motiv seiner Kritik in knappster Form niedergelegt. Noch einmal formuliert er es im Trauerspielbuch: Das Individuum ist in seiner Einzigkeit und Einsamkeit nicht repräsentierbar – es ist weder in rechtlichen noch wissenschaftlichen noch künstlerischen Darstellungsformen abbildbar. In expliziter Berufung auf das Bilderverbot schreibt Benjamin im Trauerspielbuch:

›Du sollst dir kein Bildnis machen‹ – das gilt nicht der Abwehr des Götzendienstes allein. Mit unvergleichlichem Nachdruck beugt das Verbot der Darstellung des Leibs dem Anschein vor, es sei die Sphäre abzubilden, in der das moralische Wesen des Menschen wahrnehmbar ist. Alles Moralische ist gebunden ans Leben in seinem drastischen Sinn, dort nämlich, wo es im Tode als Stätte der Gefahr schlechtweg sich innehat.¹⁷³

Nicht zufällig verbindet Benjamin an dieser entscheidenden Stelle das Moralische mit dem Begriff des Lebens. Während Cohen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der drohenden Auflösung der Philosophie in die Wissenschaften vom Menschen konfrontiert war, entwickelte Benjamin seine philosophische Position Auge in Auge mit der um die Jahrhundertwende entstandenen Lebensphilosophie und der ihr korrespondierenden georgeschen »Priesterwissenschaft der Dichtung«. ¹⁷⁴ Die Bedeutung beider, Georges und der Lebensphilosophie, wie sie von Klages, Simmel, Bergson und vermittelt auch von Weber vertreten wurde, die sich alle im Umkreis der George-Schule

¹⁷¹ GS I,1, S. 157.

¹⁷² Zu Benjamins Begriff des Mythischen vgl. Menninghaus, Winfried: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*. Frankfurt a.M. 1986.

¹⁷³ GS I,1, S. 284.

¹⁷⁴ GS II,2, S. 623. Vgl. auch: GS III, S. 398.

bewegten,¹⁷⁵ kann für das Verständnis von Benjamins Theorie der Kunstkritik in den Frühschriften nicht überschätzt werden. Nicht, daß er zu ihren Anhängern zählte. Im Gegenteil konkurrierte er vielmehr mit jenen um die von ihnen in Wissenschaft und Kunst eingebrachten Gehalte. Er nahm mit anderen Worten diese Gehalte – die Frage des Verhältnisses von Leben und Kunst, Leben und Wissenschaft, Leben und Gesetz – auf, um sie der Lebensphilosophie¹⁷⁶ zu entwenden und

175 Auf die Bedeutung von Stefan George für die Entwicklung des simmelschen Denkens hat Klaus Christian Köhnke in seinem Buch *Der junge Simmel* hingewiesen. Um den Einfluß Georges auf Simmel zu veranschaulichen, zitiert Köhnke eine Stelle aus Simmels Artikel »Stefan George. Eine kunstphilosophische Studie«, die 1901 in der *Neuen Deutschen Rundschau* 12/1901 (Heft 2 vom Februar 1901) erschienen ist. Ich gebe sie hier wieder, weil aus ihr sowohl die Nähe in bezug auf den Gehalt als auch die Differenzen bezüglich der benjaminschen und der lebensphilosophischen Annäherung an diesen Gehalt hervorgehen. Simmel bezieht sich auf den ersten Zyklus des *Teppich des Lebens*, das *Vorspiel*, in dem George sein Leben und sein Werk unter die Fittiche eines Engels stellt, der ihm erschienen und ihm seitdem als Führer zugewandt sei. Im *Vorspiel*, so schreibt Simmel, zeige George, »wie das höhere Leben, die immer weiter greifende Zugehörigkeit zu den idealen Mächten uns von der verworrenen Wirklichkeit erlöst. Unter dem Bilde des »Engels«, der ihn durch das Dasein führt, erscheint ihm die ganz allgemeine Form unserer höchsten Wertpotenzen, die der Dichter als seine Muse, der Forscher als die Wahrheit, der handelnde Mensch als das praktische Ideal bezeichnen mag; dies ist für jeden die letzte Instanz [!], deren Einheit uns ebenso den Überschwang alles Glückes, wie die Unerbittlichkeit schmerzlichster Pflichten [!] bedeutet; die uns von der darunter gelegenen Welt ebenso trennt, wie sie doch deren gerade für uns bestimmte Werte kenntlich macht und in sich sublimiert; die uns von den Forderungen wie von den Genüssen des flachen Lebens scheidet, um den Preis, allein vor ihr und uns selbst verantwortlich zu sein. Der Engel ist der Sinn, den das Leben in sich und zugleich die Norm, die es über sich hat.« Köhnke schließt daraus: »Stefan George ist es gewesen, der durch dieses *Werk*, aber auch als *Person* den Gedanken eines »individuellen Gesetzes« vollständig formulieren half.« (Köhnke, Klaus Christian: *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a.M. 1996, S. 502 f.) Während die Begeisterung Simmels von der Gleichsetzung von Leben, Sinn und Engel mit der lebensphilosophischen Wendung einherging, setzte sich Benjamin mit seiner Polemik gegen die Lebensphilosophie und den Begriff der Einfühlung gegen diese identifikatorische Gleichstellung ab. Wie sich Benjamins jüdischer Engel von jenem Georges unterscheidet, zeigt der Vergleich mit der letzten Strophe von Scholems Gedicht *Gruss vom Angelus*, das er Benjamin zum 29. Geburtstag schrieb und dessen fünften Strophe der Besenke als Motto der neunten Geschichtsphilosophischen These über den Engel der Geschichte voranstellte: »Ich bin ein unsymbolisch Ding / bedeute was ich bin / du drehst umsonst den Zauberring / Ich habe keinen Sinn.«

176 Jochen Schmidt hat darauf hingewiesen, daß die Jugend schon Nietzsche als Projektionsfläche für das bessere Leben diente: »In der Jugend mythisiert Nietzsche das nicht entfremdete Leben. Deshalb scheint ihm die Jugend berufen, aus der Kulturkrise herauszufinden. Dies ist der Anfang der Jugendbewegung, die vor und nach dem

der philosophischen Kritik zuzuführen. Die Auseinandersetzung mit Gundolfs Goethe-Buch im Wahlverwandtschaftenessay ist Teil einer langjährigen Geschichte des Konkurrierens mit George, die bis ins 22. Lebensjahr Benjamins¹⁷⁷ zurückreicht. Da diese, in der Verständigung über das Verhältnis von Kunst, Kritik und Leben ausgetragene Auseinandersetzung mit der georgischen Ästhetik in die Ausformulierung der eigenen Position eingeflossen ist, sollen die Geschichte und die Erfahrung, die Benjamin mit George verbanden, im folgenden nachgezeichnet werden. Es wird sich zeigen, daß Benjamins Radikalisierung des Bilderverbots, seine Kritik an der Repräsentation, vor allem aber die Bestimmung der Kritik als notwendige Mortifikation der Werke wesentlich aus der kritischen Distanzierung von Georges »Fleischwerdung des Traumes«¹⁷⁸ durch die Dichtung und der durch sie gestifteten

Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt erreicht. Sie hat ihre tiefere Ursache in der durch positivistische Verwissenschaftlichung und bildungsbürgerliche Erstarrung bedingten Verschärfung der modernen Entfremdungsproblematik am Ende des 19. Jahrhunderts. Der »Jugend« kommt, charakteristischerweise wieder im Kontext einer ausgeprägten Genie-Ideologie, der gleiche Stellenwert zu wie hundert Jahre früher der »Naivität«. Seinen Vorläufer hat der neue Jugendkult denn auch im frühromantischen Kult des Kindes. Allerdings findet nun eine zeittypische Umakzentuierung vom Pflanzenhaft-Organischen auf das Heroisch-Aktivistische, zum Teil auch Aggressive statt: auf die Jugend-»Bewegung«. (Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1870-1945*. Bd. 2, Darmstadt 1988, S. 157 f.) Benjamins Kritik der Lebensphilosophie hängt unmittelbar mit der Kritik dieser Mythisierung der Jugend zusammen, die schließlich in deren Opferung im Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt finden sollte.

177 In Anspielung auf diese Zeit schrieb Benjamin am 25.4.1930 an Scholem: »Da ich denn doch einmal auf den herrlichen Grundlagen, die ich in meinem zweiundzwanzigsten Jahr gelegt hatte, das ganze Leben nicht habe aufbauen können habe ich, nach sieben Jahren des Zögerns, dafür zumindest sorgen müssen, den Beginn eines neuen nicht jenseits der vierzig vorzunehmen.« (*Gesammelte Briefe* III, S. 521) Den Prozeß der Umwälzung seiner Gedankenwelt, auf den Benjamin hier anspielt, behandelt ausführlich Sigrid Weigel in ihrem Buch *Entstellte Ähnlichkeit*.

178 So heißt es in dem neunten, der Vergöttlichung des mit 16 Jahren gestorbenen Maximins gewidmeten Gedichts des Ersten Buches aus dem *Stern des Bundes*:

Mein Traum ward fleisch und sandte in den raum
Geformt aus süßer erde – festen schritts
Das kind aus hehrer lust und hehrer fron.

Das Gedicht wird eingeleitet mit der Frage, ob das Wort vor der Tat oder die Tat vor dem Wort komme und mit dem Vergleich mit dem Barden beantwortet, der durch seine Lieder den Spartanern zum Sieg verhalf. Wie die Worte und Lieder des Elegikers Tyrtaios die Spartaner in der Mitte des siebten Jahrhunderts in einer Schlacht zum Sieg führte, so nimmt George hier für sich in Anspruch, die Vergöttlichung des Kindes Maximin herbeizuführen und damit den Traum Fleisch werden lassen.

»Heiligen Schar«¹⁷⁹ hervorgegangen ist. Benjamin hat sein Konzept der Kunstkritik Auge in Auge mit der in den Zehner Jahren auch in akademischen Kreisen immer einflussreicher werdenden Schule Georges entwickelt.¹⁸⁰ Seine höchste Ausformulierung hat diese Kritik im Wahlverwandtschaftenaufsatz gefunden, der ihm »als exemplarische Kritik wie als Vorarbeit« zu rein philosophischen Darlegungen »gleich wichtig« war.¹⁸¹ Goethes Roman war jedoch nicht das erste Werk deutscher Dichtung, um das Benjamin mit George und seiner Schule rang. In verschlüsselterer und esoterischer Form tat er dies bereits in seinem Essay »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin«, das er im Herbst 1914 in den Monaten nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs und nach dem Selbstmord seines Dichterfreundes Fritz Heinle verfaßte. In diesem Text versuchte er das erste Mal eine Theorie des ästhetischen Kommentars und Kriterien für die Beurteilbarkeit von Gedichten zu entwickeln. Die Hölderlin-Arbeit trägt deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit George. Zugleich bezieht sich Benjamin in seinem Versuch, eine Theorie des ästhetischen Kommentars zu entwickeln, auf ein begriffliches Instrumentarium, das aus Cohens Buch *Kants Theorie der Erfahrung* entlehnt ist. Er bezieht sich, um in kritischer Distanzierung von Georges Ästhetik die Kritisierbarkeit von Kunstwerken zu begründen, auf den Neukantianismus des jüdischen Philosophen. Dabei ist das Ziel, Hölderlins Dichtung selbst als Zeuge gegen Georges Vereinnahmung des hölderlinschen Spätwerkes anzuführen.

Die Bedeutung, die George für den jungen Benjamin spielte, ist weitgehend unerforscht. Meines Erachtens ist sie jedoch so groß, daß ein tieferes Verständnis der frühen Texte die Berücksichtigung der durchgehenden latenten Anwesenheit Georges als heimlichen Gegenspieler geradezu voraussetzt. Für die Themenstellung dieser Arbeit ist sie deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sich Benjamins Kritik von George mit der Kritik des Antisemitismus überkreuzt, der Georges Ästhetik zugrundeliegt.¹⁸²

(George, Stefan: Der Stern des Bundes. *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Hg. v. Landmann, Georg Peter u. Oelmann, Ute. Band 8. Stuttgart 1993, S. 26)

179 Der ursprüngliche Titel des *Stern des Bundes* sollte *Lieder an die Heilige Schar* lauten. Viele seiner Gedichte richtete George unmittelbar an seine Anhänger und konstituierte damit durch die Gedichte seinen Kreis – eben die »Heilige Schar«.

180 Vgl. Kolk, Rainer: George-Kreis und zeitgenössische Germanistik 1910-1930. Eine Skizze. In: *George-Jahrbuch*. Bd 1/1996-97, S.107-124.

181 *Gesammelte Briefe* II, S. 208.

182 In jüngster Zeit hat sich Gereth Luhr im Rahmen einer Dissertation über die George-Rezeption von deutsch-jüdischen Autoren wie Simmel, Lukács, Carl Einstein und Benjamin mit der Bedeutung Georges für Benjamin beschäftigt. Ein längerer Auf-

Den Einfluß und die Wirkung des Werkes und der Person Georges auf die Jugendbewegung hat Bodo Würffel detailliert nachgewiesen.¹⁸³ Georges Gedichte verfügten über eine große Verführungskraft für die damalige Jugend. Sie versprachen Sinn und Erfüllung in einer anderen als der profanen, in der geistigen Welt der Dichtung. Der Verführungskraft dieser Dichtung erlag nicht nur die vorwiegend jüdische Jugend, mit der Benjamin vor dem Ersten Weltkrieg in jenem Zweig der Jugendbewegung verbunden war, die sich Jugendkulturbewegung nannte, sondern auch er selbst. Die Geschichte, wie er sich aus dieser Verführung löste und sie als Erfahrung philosophisch zu reflektieren suchte, ist zugleich die Geschichte, wie sich der Gegensatz Judentum – Christentum für Benjamin als geschichtsphilosophisches Problem zu stellen begann. Sie ließ ihn an die Erkenntniskritik Hermann Cohens anknüpfen, in der die philosophische Kritik sich in der Kritik am diesseitigen Unsterblichkeitsglauben mit der jüdischen Haltung der messianischen Erwartung verbunden wußte. Der diesseitige Unsterblichkeitsglaube, den George mit der Fleischwerdung des Traums in seiner Kunstreligion zelebrierte, bildete ein grundlegendes Element der Verführungskraft seiner Gedichte. Mit ihnen versprach der »göttliche« Dichter die Erfüllung des Traums der Erlösung. Die Erkenntnis, in welche geschichtlichen und kulturellen Tiefen dieser Traum zurückreicht und wie neu und modern die Gestalt zugleich ist, die ihm George verliehen hat, wuchs bei Benjamin langsam und auf verschlungenen Wegen. Das endgültige Erwachen erfolgte schockartig, ausgelöst durch den Selbstmord des Freundes Fritz Heinle und den nur Tage später einsetzenden Ersten Weltkrieg. Die Erfahrungen, die Benjamin in dieser Zeit machte, haben sich in seine Texte eingeschrieben und prägten insbesondere das Konzept der philosophischen Kritik, das er im Wahlverwandtschaftenaufsatz exemplarisch vorzuführen suchte. Ich werde im folgenden versuchen, diese Wege nachzuzeichnen.

satz über seine Forschungsergebnisse zum Verhältnis Benjamin und George ist im *George-Jahrbuch* 2/1998-99) unter dem Titel »Diese unzeitgemäße und undankbare Aufgabe: eine »Rettung« Georges« veröffentlicht. Luhr weist zu Recht auf das Versäumnis der Benjamin-Forschung hin, die Benjamins Verhältnis zu George eher heruntergespielt als aufgearbeitet hat. Vgl. auch: Rumpf, Michael: Faszination und Distanz. Zu Benjamins George-Rezeption. In: *Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne*. Hg. v. Gebhardt, Peter u.a.. Kronberg 1976, S. 51-70. Heintz, Günter: Der Zeuge: Walter Benjamin. In: ders.: *Stefan George. Studien zu seiner künstlerischen Wirkung*. Stuttgart 1986, S. 310-345.

183 Würffel, Bodo: *Wirkungswille und Prophezie. Studien zu Werk und Wirkung Stefan Georges*. Bonn 1978, S. 51-80.

Was den jungen Benjamin an George band, formulierte der Sechsdreißigjährige in einem kurzen Text mit dem Titel »Über George«. Der Artikel war auf Anfrage der Redaktion der *Literarischen Welt* entstanden. Sie hatte aus Anlaß des 60. Geburtstags des Dichters eine Reihe von Schriftstellern und Politikern um eine Stellungnahme zum Werk Georges gebeten, das, wie es im Einladungsbrief an die Autoren hieß, »ein *Weltbild*, eine *Lebensforderung*« darstelle, »die sich an jeden richte«¹⁸⁴. In einer kurzen autobiographischen Notiz sollten die Angefragten erzählen, »welche Rolle George in ihrer inneren Entwicklung spielt.«¹⁸⁵ Benjamins Antwort erschien im Reigen weiterer kurzer Stellungnahmen in der *Literarischen Welt* vom 13. 7. 1928.

Der Text beginnt mit einem Bekenntnis: Nur weil die *Literarische Welt* ihre Aufforderung so formuliert habe, wie es geschehen sei, sei es dem Autor möglich, »einiges aufzuzeichnen, was sich sofort mir selbst entziehen würde, wenn ich den Versuch machen wollte, über Stefan George zu schreiben«¹⁸⁶. Die Kombination von autobiographischer Notiz und der Wahrnehmung des georgischen Werkes als »Lebensforderung, die sich an jeden richte«, ermöglichte Benjamin, seine Erfahrungen mit George in die Erfahrungen seiner Generation einzubetten.¹⁸⁷ Die Deutung des Werkes als »Weltbild« erlaubte ihm des weiteren, die Erfahrungen seiner Generation in eine geschichtsphilosophische Betrachtung einzubinden. So leitet er den 1928 verfaßten Text mit der Bemerkung ein, was er in der 1933 entstandenen Sammelrezension »Rückblick auf Stefan George« als Forderung aufstellen wird:

184 GS II, 3, S. 1429.

185 GS II, 3, S. 1429.

186 GS II, 2, S. 622. Die Überschrift »Über Stefan George« stammt nicht von Benjamin, sondern von den Herausgebern der *Gesammelten Schriften*. (Vgl. GS II, 3, S. 921)

187 Wie sehr die Bedeutung von Werk und Person Georges mit den prägenden Erfahrungen der Jugendbewegung zusammenhängen, zeigt der Vergleich von Benjamins Text mit jenem von Brecht, der ebenfalls um eine Stellungnahme gebeten worden war. Der Altersunterschied zwischen den beiden beträgt nur sechs Jahre. Doch sind es, wie die Souveränität von Brechts Antwort bezüglich seines Verhältnisses zu George belegt, entscheidende sechs Jahre. Während Benjamin den Einfluß Georges für seine ganze Generation nambarmacht, heißt es bei Brecht lakonisch: »Durch ihre Umfrage werden Sie, wie ich hoffe, feststellen, daß der Einfluß dieses Schriftstellers auf die jüngeren Leute ganz unbedeutend ist, freilich kann Ihnen dies nur glücken, wenn Sie sich an die richtigen Leute gewandt haben. Ich selber wende gegen die Dichtungen Georges nicht ein, daß sie leer erscheinen: Ich habe nichts gegen Leere. Aber ihre Form ist zu selbstgefällig.« (Brecht, Bertolt: Über Stefan George. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hg. v. Suhrkamp Verlag in Zusammenarb. m. Hauptmann, Elisabeth. Frankfurt a.M. 1977, S. 60)

Die Überführung einer literaturhistorischen Einordnung des Dichters und seines Werks in eine geschichtsphilosophische.¹⁸⁸

Die Geschichte von Benjamins Generation ist die Geschichte jener Jugend, die sich am Vorabend des Ersten Weltkriegs auf der Suche, sich über sich selbst bewußt zu werden, in der Jugendkulturbewegung zusammenschloß, die, wie keine zuvor, ihre eigene Vorstellung der Zukunft und eine »wahre« Gemeinschaft zu bilden in Anspruch nahm, bevor sie in den Materialschlachten des Weltkrieges entweder den Tod fand oder durch sie traumatisiert wurde. Die Situation, wie sie Benjamin schildert, bekräftigt der Arzt Martin Gumpert, der als Jüngster jenem Kreis von vorwiegend jüdischen Jugendlichen um Benjamin angehörte:

Die Figuren dieses Kreises stellten vermutlich das Beste und Aufrichtigste dar, was diese Generation hervorbringen konnte. Verlassen von unseren Eltern, von denen wir wußten, daß ihre Harmlosigkeit uns ins Unheil jagen würde, versuchten wir, uns gegen unser Schicksal zu sträuben, und glaubten an eine Welt, die die Stimme der Jugend hören würde. Führertum und Gefolgschaft spielten eine bedeutsame Rolle. Wir lasen Stefan George und die strengen Epen des Schweizer Dichters Carl Spitteler. Wir bemühten uns um Auswege, aber wir gingen in die Irre.¹⁸⁹

Es war, so faßt Benjamin die Situation lakonisch zusammen, ein »dem Tode vorbestimmt(es)« Geschlecht.¹⁹⁰

In seiner Erinnerung aus dem Jahr 1928 stellt Benjamin den Tod des Jugendfreundes Fritz Heinle, der am 9. August 1914 mit seiner Freundin Rika Seligson Selbstmord begangen hatte, in Beziehung zum Erscheinen des Gedichtbands *Stern des Bundes*, in dem George den kommenden Weltuntergang prophezeit:

Im Frühjahr 1914 ging unheilverkündend überm Horizont der »Stern des Bundes« auf, und wenige Monate später war Krieg. Ehe noch der Hundertste gefallen war, schlug er in unserer Mitte ein. Mein Freund starb.¹⁹¹

Explizit bezieht er die Gestalt Georges in der Rezension von 1933 auf das zum Tod vorbestimmte Geschlecht:

George war ihm keineswegs der »Künder« von »Weisungen«, sondern ein Spielmann, der es bewegte wie der Wind die »blumen der frühen heimat, welche draußen lächelnd

188 GS III, S. 392 – 399.

189 Gumpert, Martin: *Hölle im Paradies. Selbstdarstellung eines Arztes*. Stockholm 1939, S. 53f..

190 GS III, S. 399.

191 GS II, 2, S. 623.

zum langen Schlummer luden. Der große Dichter ist George diesem Geschlecht gewesen, und er war es als Vollender der Decadence, deren spielerische Gebarung sein Impuls verdrängte, um in ihr dem Tod den Platz zu schaffen, den er in dieser Zeitenwende zu fordern hatte.¹⁹²

Eingebettet in die Geschichte dieses Geschlechts erscheint George selbst als »Vollender der Decadence«¹⁹³ und sein Werk als Ausdruck der »große(n) Regression des Jugendstils«.¹⁹⁴ Dem Jugendstil sei, so

192 GS III, S. 399.

193 GS III, S. 399. Im Zusammenhang mit dem Diktum, George sei der Vollender der Décadence gewesen, erwähnt Benjamin Baudelaire: »Er (George, d.V.) steht am Ende einer geistigen Bewegung, die mit Baudelaire begonnen hat.« (GS III, S. 399) Baudelaire stand am Anfang der Décadence, und er war – wie Benjamin im *Passagenwerk* andeutet – zugleich der Vorläufer des Jugendstils. »Für den Titel ›Les fleurs du mal‹ hat das spätere Auftreten der Blume im Jugendstil seine Bedeutung. Dieses Werk spannt den Bogen von dem taedium vitae der Römer zum Jugendstil.« (GS V.1, S. 313) heißt etwa ein Eintrag in dem Baudelaire gewidmeten Konvolut. Die Verwandtschaft Baudelaire zur Décadence hat bereits Joris-Karl Huysmans betont, der mit seinem 1884 veröffentlichten Roman *Gegen den Strich* als Begründer dieser Bewegung gilt. Als Indiz diente Huysmans der katholische Geist, den die *Blumen des Bösen* atmen. In dieser Tradition sieht auch die Forschung Baudelaire. So schreiben Claude Pichois und Jean Ziegler in ihrer großen Baudelaire-Biographie: »Baudelaire war stets auf Originalität bedacht, oder, um ein von ihm bevorzugtes Wort zu gebrauchen, auf Singularität. Er hatte einen ausgeprägten Geschmack am Künstlichen, was ihn zu einem Vorläufer von Des Esseintes macht, dem hypersensiblen Ästheten in Huysmans Roman *A Rebours* (*Gegen den Strich*). Seitdem er verkündete, daß die Natur und die Erbsünde miteinander verknüpft seien, fügten sich seine Ästhetik und seine Theologie wunderbar zusammen« (Pichois, Claude u. Ziegler, Jean: *Baudelaire*. Franz. 1987. Übers. v. Groepper, Tamina. Göttingen 1994, S. 302). Die Décadence hatte bereits Mario Praz in seiner 1930 erstmals erschienenen großen Darstellung der romantischen Literatur des 19. Jh. als »lediglich eine ihrer Entwicklungsformen« dargestellt (Praz, Mario: *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*. Ital. 1930. Übers. v. Rüdiger, Lisa. Dt. 1970. München 4/1994, S. 13). Ebenso hat Praz darauf hingewiesen, daß »wir alles, was von seiner (Baudelaire, d.V.) Kunst lebendig geblieben ist, eben diesem Prinzip zu danken haben, welches ja auch das Prinzip des christlichen Glaubens ist und die Grenze zum manichäischen Ketzertum bildet.« (S.149) Das Prinzip, auf das er anspielt, meint die Überzeugung, daß die Lust am Bösen ur-natürlich, die Tugend dagegen eine künstliche Reaktion der menschlichen Vernunft darstelle. Daß Benjamin den Katholizismus Baudelaire in engstem Zusammenhang mit der Funktion der Erbsünde und des Bösen in der Erfahrung und Gestaltung des Geschlechtslebens und der Geschlechterdifferenz stellte, geht aus den Aufzeichnungen des *Passagenwerks* hervor, hat in der Forschung bisher jedoch wenig Beachtung gefunden. Zu der Bedeutung der Geschlechterdifferenz im *Passagenwerk*, insbesondere in den Arbeiten über Baudelaire vgl. Deuber-Mankowsky, Astrid: Die Frau: Das kostbarste Beutestück im ›Triumph der Allegorie‹. In: *Concordia*. 21/1992, S. 2-19.

194 GS III, S. 398.

Benjamin, das Bild der Jugend zu einer Mumie eingeschrumpft. *For ever young* kann eben nur sein, wer früh gestorben ist. Als Beispiel führt er Maximin an, der mit 16 Jahren als Max Kronberger verschieden war und von George in einem bewußt vollzogenen Kult im Kreis und in den Gedichten als Erlöser und fleischgewordener Gott gefeiert wurde.

Die Frage nach dem Zusammenhang, in dem die Sinnsuche in die Opferung der lebendigen Jugend pervertiert, bestimmt den geschichtsphilosophischen Index der geforderten Überführung der literarischen in die geschichtliche Einordnung. Sie lautet: Wie gestaltet sich unter der Chiffre der Verewigung des Lebens im Jugendstil, der Todessehnsucht der Décadence und der Vergöttlichung des Leibes in der Dichtung Georges die Konstellation von Leben, Tod und menschlicher Schwäche? Anders formuliert: Öffneten sich der Jugendstil, die Décadence, Georges Werk der Geschichtlichkeit des Lebens oder verschlossen sie sich der Geschichte unter dem Vorwand des ewigen Lebens?

Was Benjamins Leben und die Geschichte seiner Generation mit George verbindet, ist das Gedicht. Die Jugend seiner Generation habe, so Benjamin, durch George zum Gedicht gefunden:

Wenn es das Vorrecht und das unnennbare Glück der Jugend ist, in Versen sich legitimieren, streitend und liebend sich auf Verse berufen zu dürfen, so verdanken wir, daß wir dieses erfuhren, den drei Büchern Georges, deren Herzstück das ›Jahr der Seele‹ ist.¹⁹⁵

Das Gedicht war jener Jugend Medium und Ort einer quasi-religiösen Suche nach dem Sinn des Lebens. Es war das Medium, in dem der Kreis der Jugendkulturbewegung, zu deren Führern Benjamin gehörte, den Weg zum Geistigen, zu sich selbst und zur jugendlichen Gemeinschaft suchte.¹⁹⁶

Nun gestaltet sich die Beziehung, die Benjamin selbst mit dem georgischen Gedicht verband, komplexer und von Anfang an gebrochener, als er sie für die Jugend seiner Generation zeichnet. Das hängt zum einen damit zusammen, daß sich der junge Benjamin selbst als Führerfigur in diesem Kreis verstand. Zum anderen war die Verbindung zu George verschlungen mit der Beziehung zu Fritz Heinle,

195 GS II.2, S. 623.

196 Zum Einfluß Georges auf die Jugendbewegung vgl. auch: Schmitz, Walter u. Schneider, Uwe: Völkische Semantik im George-Kreis. In: *Handbuch zur ›völkischen Bewegung‹ 1871-1918*. Hg. v. Puschner, Uwe u.a. München, New Providence, London, Paris 1996, S. 745.

dem von Benjamin als Dichter verehrten, bewunderten und stilisierten jüngeren Freund, der seinerseits ein Bewunderer Georges war. »Fritz Heinle«, so heißt es in der *Berliner Chronik*, »war Dichter und unter allen der einzige, dem ich nicht ›im Leben‹ sondern in seiner Dichtung begegnet bin.«¹⁹⁷

Der Selbstmord des jüngeren Dichters traf Benjamin tief. Jahrelang hatte er versucht, die Gedichte des Freundes zu veröffentlichen. Noch in dem 1921 entstandenen Zeitschriftenprojekt *Angelus Novus* sollten die Gedichte und Oden Heinles in der ersten Nummer an erster Stelle stehen. Das Projekt selbst, das über die Planung nicht hinauskam, stand ganz im Geiste der Freundschaft: »Ohne die geringste Deutung meinerseits,« schrieb Benjamin am 4.8.1921 an Scholem, »hat mir Weißbach eine eigene Zeitschrift angeboten, nachdem ich die Redaktion der ›Argonauten‹ zu übernehmen abgelehnt hatte. Und zwar wird sie durchaus und bedingungslos in dem Sinne gestaltet sein, in dem sie mir während vieler Jahre (genau seitdem ich im Juli 1914 mit Fritz Heinle zusammen den Plan einer Zeitschrift ernsthaft gefaßt hatte) vor Augen gestanden«¹⁹⁸. Doch so wenig wie die Zeitschrift selbst war auch der Plan einer Veröffentlichung des Nachlasses von Heinle erfolgreich. Benjamin ließ den größten Teil der Gedichte in seiner Berliner Wohnung zurück, als er 1933 nach Frankreich emigrierte.¹⁹⁹

Durch den Tod seines Freundes wurde Benjamin schließlich selbst zum Dichter. 73 Sonette sind überliefert, die er nach dem Tod Heinles in Erinnerung an ihn geschrieben hat.²⁰⁰ Ernst Tiedemann hat sie im Nachwort der von ihm herausgegebenen Edition als Antwort und Absage an George gedeutet:

Seine Gedichte auf den Tod des befreundeten Dichters stellen umgekehrte Kontraktoren der Georgesen aus dem ›Stern des Bundes‹, auch schon vieler aus dem ›Siebenten Ring‹ dar. Unternahm es George, durch die Etablierung des Maximinkultes noch einmal den Ring des Mythos zu schmieden, so wollte Benjamin gerade den Bereich des Mythischen als einen des blinden Zwanges verlassen.²⁰¹

¹⁹⁷ GS VI, S. 477.

¹⁹⁸ *Gesammelte Briefe* II, S. 178.

¹⁹⁹ Die wenigen überlieferten Gedichte veröffentlichte und kommentierte Werner Kraft in zwei Aufsätzen: Über einen verschollenen Dichter. In: *Neue Rundschau*. 78/1968, S. 614–621. Friedrich C. Heinle. In: *Akzente*. 31/1984, S. 9–21.

²⁰⁰ Sie befanden sich unter den Manuskripten, die Benjamin im Frühsommer 1940 Georges Bataille in Paris übergeben hat. Lange Zeit verschollen geglaubt, wurden sie 1981 in der Pariser Nationalbibliothek gefunden. (Vgl. Nachwort von Ernst Tiedemann: *Walter Benjamin, Sonette*. Frankfurt a.M. 1986, S. 87–96)

²⁰¹ Tiedemann, Ernst: Nachwort. In: *Walter Benjamin, Sonette*. Hg. v. dems.: Frankfurt a.M. 1986, S. 94.

Im Medium, das George seiner Generation »geschenkt« hat, dem Gedicht, hat Benjamin noch Jahre nach dem Tode Heinles um dessen Andenken und um das Gedicht selbst gerungen! Welche Erfahrung liegt dieser intensiven Beschäftigung mit George im Zusammenhang mit der Erinnerung an Heinle zugrunde? Um welche Kraft handelt es sich, von der Benjamin in seiner Erinnerung 1928 berichtet, sie habe ihn mit jenen verbunden, »im Munde derer« er in »ergreifenden Augenblicken« Gedichte von George gefunden habe, von der die »Erschütterung« durch dessen Werk ausgegangen sei, eine Kraft, die ihn jedoch »zuletzt von diesem Werke schied«²⁰²? Weiter heißt es:

So ist Georges Wirken in mein Leben gebunden ans Gedicht in seinem lebendigsten Sinn. Wie seine Herrschaft in mir wurde und wie sie zerfiel, das alles spielt im Raume des Gedichts und in der Freundschaft eines Dichters sich ab.²⁰³

Ich werde, um der Bedeutung Georges für Benjamins Denken auf die Spur zu kommen, näher auf die Freundschaft zwischen Benjamin und Heinle eingehen.

Benjamin hatte Heinle im Sommersemester 1913 in Freiburg kennengelernt und dort für die Jugendbewegung gewonnen. Es war ihm gelungen, den jungen Dichter dem Einfluß des älteren, expressionistischen Schriftstellers Philipp Keller zu entziehen. »Ich bin der Gegenpol Kellers«, schrieb er am 5.5.1913 an seinen Freund Herbert Belmore, »und befreie die Leute von ihm, nachdem ich mich selbst von ihm befreite.«²⁰⁴ Keller war, wie Benjamin im gleichen Brief betont, Christ – der einzige, dem er nicht überlegen, sondern gleich sei. Auch Heinle war Christ, wie Benjamin nicht unkommentiert ließ.²⁰⁵ Diese Anspielungen auf die Herkunft hängen mit Gesprächen zusammen, die Benjamin mit Belmore anlässlich seiner Auseinandersetzung mit dem Zionismus und dem Judentum ein halbes Jahr zuvor geführt hatte und in deren Verlauf er zum Judentum und zu jener Form des Zionismus gefunden hatte, zu der er, wie er es selbst formulierte, stehen konnte.²⁰⁶ Ohne hier auf diese Selbstverständigung über sein Judentum näher eingehen zu können, möchte ich – vorgreifend – darauf hinweisen, daß die Freundschaft mit Heinle und die Bedeutung

²⁰² GS II.2, S. 622.

²⁰³ GS II.2, S. 623.

²⁰⁴ *Gesammelte Briefe* I, S. 98.

²⁰⁵ *Gesammelte Briefe* I, S. 89.

²⁰⁶ Vgl. *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

Georges in der Fluchtlinie der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Christentum, Judentum und Deutschtum stehen.²⁰⁷

Die folgenden Monate waren die Zeit der wachsenden Freundschaft, innig und schön. Zum Wintersemester 1913/14 gingen Benjamin und Heinle gemeinsam nach Berlin. Die Spannungen begannen im Herbst 1913. Anlaß war eine Rede, die Benjamin am 1.11.1913 auf einem Autorenabend der Zeitschrift *Die Aktion* halten sollte. Wieder in der *Berliner Chronik* erinnert sich Benjamin:

Ursprünglich vorgesehen war nur eine Rede von mir und sie war betitelt »Die Jugend«. Es war mir selbstverständlich, daß ihr Text bevor er verlesen wurde, in unserm engsten Kreise bekannt wurde. Kaum war das aber geschehen, so erhob Heinle Einspruch. Sei es, daß er selbst reden, sei es daß (er) mir Änderungen zumuten wollte, welche ich ablehnte – es kam zu einem heftigen Streit und wie immer bei solchen Anlässen war es die ganze Existenz der Streitenden, die eingesetzt wurde.²⁰⁸

Schlußendlich hielten sowohl Benjamin als auch Heinle eine Rede mit dem gleichen Titel und fast gleichem Wortlaut vor staunendem und wenig gewogenem Publikum. Zum Anlaß der Differenzen äußert sich Benjamin nur in Andeutungen. In der »Berliner Chronik« nennt er sie »Nüancen«, die den »Spielraum jener »Jugendbewegung« umreißen würden. Zugleich vergleicht er diese »Nüancen« mit »aneinanderschlagenden Inseln der Argonautensage ..., zwischen denen kein Schiff heil hindurchkommt und, damals, ein Meer von Liebe und von Haß seine Wogen warf.«²⁰⁹

Den Versuch erinnernd, sich die Gestalt des Freundes anlässlich eines Vortrages im Jahr 1922 in Heidelberg im Hause Marianne Webers »in einer Betrachtung über das Wesen der Lyrik zu beschwören«, erklärt der Autor das Scheitern dieses Versuches mit der Vermutung: »Vielleicht aber ist das auch nur, weil er in diesem letzten, wichtigsten Jahr seines Lebens den Raum durchschnitt, in dem ich geboren bin.«²¹⁰ In welchem Raum wurde Benjamin geboren? Er war ein Sohn des wohlhabenden jüdischen Bürgertums. Die Klassenschwelle wurde von der Jugendbewegung – auch von Heinle – nicht überschritten, was Benjamin ihr gerade in der »Berliner Chronik« vorwirft. Den äußeren

207 Vgl. Kap. III.1, S. 282 ff.

208 GS VI, S. 479. Das Manuskript von Benjamin ist verschollen, das von Heinle jedoch erhalten geblieben. Es ist veröffentlicht in: *Walter Benjamin. Sonette*, S. 108 ff und in: GS II.3, S. 863-865.

209 GS VI, S. 479.

210 GS VI, S. 477.

Raum teilten sie; so ist es Benjamin möglich, das Zimmer im »Heim«, in dem Heinle gewohnt hatte, zu beschreiben. Ist mit dem geistigen Raum, in dem Benjamin geboren wurde und den Heinle in der lyrischen Poesie seines letzten Jahres durchschnitten haben soll, der jüdische gemeint? Die Unterschiedlichkeit der Räume, in denen Heinle und seine jüdische Freundin Rika Seligson geboren waren, war es jedenfalls, die es den zurückgebliebenen Freunden unmöglich machte, für das gemeinsam in den Tod gegangene Paar einen gemeinsamen Raum für ihre Gräber zu finden: »es war unmöglich, den beiden, die gemeinsam gestorben waren, ein Grab auf einem und demselben Friedhof zu verschaffen.«²¹¹

Einen näheren Hinweis auf die Gründe der Differenzen mit Heinle gibt ein Brief, den Benjamin am 17. November 1913 an Carla Seligson schrieb. Er berichtet darin von einem Gespräch, das er mit Heinle über das Geschehene führte, und über den Gegensatz, der unvermittelbar zwischen ihnen stehe: Heinle sah, so heißt es in dem Brief, »unseren Gegensatz wirklich so streng und so notwendig, wie ich es von ihm erwartet hatte. Er stellte sich mir gegenüber im Namen der Liebe und ich setzte ihm das Symbol entgegen.«²¹² Und Benjamin fügt, den Gegensatz von Liebe und Symbol durch jenen von Erwartung und Erfüllung erläuternd, hinzu:

Noch einmal sah ich die *Notwendigkeit der Idee*, die mich gegen Heinle stellt. Ich will die Erfüllung, die man nur erwarten kann und erfüllen. Aber die Erfüllung ist etwas zu Ruhiges und Göttliches, als daß sie anders, als aus brennendem Winde folgen könnte.²¹³

Als Erfüllung, die man nur erwarten kann, contra Erfüllung der Erfüllung erscheint aus jüdischer Perspektive der Gegensatz, der auf christlicher Seite Erwartung contra Erlösung heißt. Er benennt die Differenz, die das Judentum vom Christentum trennt und die zu verwischen sich Benjamin von seinen frühesten bis in die spätesten Schriften gewehrt hat. Um eine vermeintliche Erfüllung, eine diesseitige Versöhnung mit dem Göttlichen zu verhindern, hat er am Begriff der Kritik und noch im *Passagenwerk* an der Notwendigkeit einer Erkenntniskritik festgehalten. So deutet Benjamins Darstellung des Gegensatzes, der ihn von Heinle trenne, ebenfalls darauf hin, daß mit dem Raum, in dem Benjamin geboren wurde und den der Freund im

211 GS VI, S. 480.

212 *Gesammelte Briefe I*, S. 181.

213 *Gesammelte Briefe I*, S. 182.

letzten Jahr seines Lebens durchschnitten habe, der jüdische gemeint ist. Heinle ist Christ, und Benjamin ist Jude. Keiner von beiden bekennt sich zur jeweiligen religiösen Tradition, und doch scheinen sich aus der Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen Traditionsräumen differente Perspektiven auf gemeinsame Fragen wie die Frage nach dem, was Jugend, was Gemeinschaft, Kunst, Liebe und der Sinn von Leben und Tod sei, zu ergeben.

Bis jetzt wissen wir von dieser Differenz nicht mehr, als daß sie den Gegensatz von Erfüllung, die man nur erwarten kann, und Erfüllung bzw. Erwartung und Erlösung betrifft. Benjamin schreibt, daß Heinle den Raum, in dem er geboren wurde, im letzten Jahr seines Lebens, 1914, durchschnitten habe. Dieses letzte Jahr ist das gleiche Jahr, in dem George die Gedichte des *Stern des Bundes* veröffentlicht hat. Der Gedichtband dürfte die Differenzen zwischen den beiden Freunden entscheidend verschärft haben. Denn der identifikatorischen Begeisterung Heinles für die in ihnen verkündigte Erfüllung und Versöhnung konnte Benjamin, der sich bereits dezidiert für die Haltung der Erwartung entschieden hatte, die ihn, – wie er im Brief an Seligson schreibt – mit der »Notwendigkeit der Idee« gegen Heinle stelle –, nicht nur nicht teilen, sondern nur mit kritischer Distanz gegenüberstehen.

Den Schritt zum Gegensatz zu George, der die beiden Freunde trennte, macht Benjamin freilich erst in seiner Rezension von 1933 explizit. Dort bezieht er die Symbolik Georges an zwei Stellen auf das Christentum. Mehr noch, er vergleicht sie mit jener des reaktionären Katholiken Maurice Barrès, dem das zweifelhafte Verdienst zukommt, im Dreyfus-Prozeß den Begriff des Intellektuellen als Schimpfwort kreiert zu haben. Mit Barrès, dem Anhänger der Action Française, der die Intellektuellen mit den Eigenschaften »kantisch«, »abstrakt«, »anti-national« – und »jüdisch«²¹⁴ ausgezeichnet hat, vergleicht Benjamin die Symbolik des georgischen Werkes:

Vielmehr ist die Symbolik dieses Werks sein Brüchigstes. Sie ist im Kern nicht unterschieden von dem Aufgebot, das zu der Zeit, in dem der »Kreis« sich um den Meister zusammenfand, Barrès in Frankreich an den ganzen Stamm symbolischer Vorstellungen und Bilder ergehen ließ, die er in Volk und Kirche antraf.²¹⁵

Weiter schreibt Benjamin über George:

214 Vgl. Bering, Dietz: *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Stuttgart 1978, S. 44 ff.

215 GS III, S. 393.

Wie er im Sinn der christlichen Symbolik zunächst, jedoch vergeblich, sich bemüht, den Bann, der ihm entgegenwirkt, zu brechen und dann mit dem Erscheinen Maximins ihn von sich genommen und Versöhnung sich geschenkt fühlt – das macht den Gegenstand von Kochs Betrachtung.²¹⁶

Ich möchte, um zu vergegenwärtigen, wovon Benjamin spricht und was Versöhnung in diesem Zusammenhang meint, ein Gedicht von George aus dem *Stern des Bundes* zitieren. Es ist das dritte Gedicht des »Einganges«, der Vergöttlichung Maximins gewidmet:

Der du uns aus der qual der zweiheit löstest
Uns die verschmelzung fleischgeworden brachtest
Eines zugleich und Andres. Rausch und Helle:
Der du uns aus der qual der zweiheit löstest
Du warst der beteter zu den wolkenthronen
Der mit dem geiste rang bis er ihn griff
Und sich zum opfer bot an seinem tage..
Und warst zugleich der freund der frühlingsswelle
Der schlank und blank sich ihrem schmeicheln gab
Und warst der süsse schläfer in den fluren
Zu dem ein Himmlischer sich niederliess.
Wir schmückten dich mit palmen und mit rosen
Und huldigten vor deiner doppel-schöne
Doch wußten nicht daß wir vorm leibe knieten
In dem geburt des gottes sich vollzog.²¹⁷

Versöhnung meint Erlösung aus der »Qual der Zweiheit«; positiv formuliert, die »fleischgewordene Verschmelzung mit dem Göttlichen« und die Versöhnung aller Gegensätze. Die georgische Versöhnung setzt den Gegensatz Erfüllung contra Nichterfüllung voraus, um ihn in der »fleischgewordenen Verschmelzung« zu überwinden. Mehr noch: mit dem Gegensatz von Erfüllung und Nichterfüllung setzt sie zugleich voraus, daß der Zustand der Nichterfüllung als Qual empfunden wird. Denn die Aufhebung aller Gegensätze erscheint nur jenem als Erlösung, für den Zweiheit bzw. Endlichkeit identisch ist mit Unerlöstheit.

Der auf dem tief katholischen Land aufgewachsene George, der sich selbst als Prophet und seine Bücher als heilige bezeichnet, war weder gläubiger Christ noch sind seine Gedichte und seine Ästhetik christlich. Es gibt für George weder einen transzendenten Gott noch ver-

216 GS III, S. 395. Vgl. Koch, Willi: *Stefan George. Weltbild, Naturbild, Menschenbild*. Halle, Saale. 1933.

217 George: *Stern des Bundes*, S. 9.

kündigt er die frohe Botschaft Gottes. Der Autor des *Stern des Bundes* versteht sich zwar als Prophet, doch keineswegs als Medium des Göttlichen. Selbstbezüglich verkündet der Dichter-Prophet vielmehr die Göttlichkeit des Dichters selbst. George kreierte in der Sphäre des Ästhetischen eine neue Form der Dreieinigkeit, die in der Relation des Dichters zum Gedicht das Verhältnis von Gott zur Schöpfung wiederholt: Der Dichter-Prophet erschafft den Dichter als Schöpfer des Göttlichen. So ist Maximin erst göttlich durch den Dichter und im Gedicht. Sein schöner Körper wird zum Medium, durch das der Dichter sich als Schöpfer des Göttlichen erschafft.²¹⁸

Die Ästhetik Georges baut auf der christlichen Symbolik auf, findet ihre paganistische Vollendung jedoch erst in der Kombination mit dem Hellenismus. Dessen Höhepunkt bildet für George die Kreierung des »plastischen Gottes«. Er dient ihm als Referenz für die Vergöttlichung Maximins. Aus dem Bereich der christlichen Symbolik stammt die asketische Abkehr von der Welt, die Bildung einer heiligen Schar von Jüngern, vor allem aber der Gedanke des göttlichen Opfers. Immer stehen dabei die Motive Erfüllung und Erlösung im Zentrum. Die Wirkungskraft dieser christlichen Symbolik beruht, ebenso wie jene der georgischen Versöhnung, auf der Voraussetzung, daß die Welt zum einen erlösungsbedürftig ist und die Erfüllung der Erlösung zum anderen wirklich stattgefunden hat – daß die Versöhnung, wie es bei George heißt, fleischgeworden ist. Nun ist für die Geschichte des Christentums bestimmend, daß der Gegensatz zwischen Erlösung und Erwartung als Differenz von Erlösung und Nichterfüllung gedeutet wurde. Dies hatte zur Konsequenz, daß der Gegensatz zwischen Christentum und Judentum schließlich selbst als Differenz von Erlösung und Nichterfüllung erschien. In der Folge waren die Juden nicht nur jene, die sich der Erlösung verweigerten, sondern wurden zum Synonym für die Nichterlösung, zum Synonym für die Endlichkeit und für die »Qual der Zweiheit.«²¹⁹ An diese Deutung des Gegensatzes zwischen christlicher Erlösung und jüdischer Erwartung als Nichterfüllung knüpft George mit der Übernahme der christlichen Symbolik an; damit wird der christliche Andijudaismus zum konstitutiven Element seiner Ästhetik. George will Erlösung. Um sie zu erfüllen, setzt er sich in Opposition zu jenen, die nicht erfüllt sind; und das sind die

²¹⁸ Vgl. Breuer, Stephan: *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt 1996, S. 114 ff.

²¹⁹ Vgl. Pagels, Elaine: *Satans Ursprung*. Amerik. 1995. Übers. v. Hagedstedt, Jens. Berlin 1996, S. 155.

Juden. Sie sind »immer schweifend und drum nie erfüllt«²²⁰. Von ihnen unterschieden ist die »Heilige Schar«. Ihrer Beschwörung gilt das Schlußgedicht des *Stern des Bundes*:

GOTTES PFAD IST UNS GEWEITET

Gottes land ist uns bestimmt
 Gottes krieg ist uns entzündet
 Gottes kranz ist uns erkannt.
 Gottes ruh in unsrer herzen
 Gottes kraft in unsrer brust
 Gottes zorn auf unsren stirmen
 Gottes brunst auf unsrem mund.
 Gottes band hat uns umschlossen
 Gottes blitz hat uns durchglüht
 Gottes heil ist uns ergossen
 Gottes glück ist uns erblüht

»Abwehr« nennt Benjamin in seinem »Rückblick auf Stefan George«, ganz im Sinne von Sarah Kofmans Begriff der apotropäischen Bannung,²²¹ was sich in Georges Aufgebot der christlichen Symbolik verberge. Gebannt werden soll die mythische Macht der Natur, das, was Hermann Cohen die »natürliche Frage des Menschen, sein natürliches Leiden« genannt hat, »daß sein Dasein ein Ende habe.«²²² Was für Cohen die natürliche Frage des Menschen, ist für George »Qual der Zweiheit«. Sie wird in der von Benjamin zitierten Abwehr auf die Juden übertragen. Als Folge verkehrt sich in Georges Kosmos die jüdische Erwartung in unfaßbare Sehnsucht, in ewige Nichterfüllung, Unruhe, in das Ausgeliefertsein an den Tod. So liest sich sein an die Juden gerichtetes Gedicht *Ihr fahrt in hitzigem tummel ohne ziel* wie das Negativbild des gotterfüllten Lebens der *Heiligen Schar*:

Ihr fahrt in hitzigem tummel ohne ziel
 Ihr fahrt im sturm ihr fahrt durch see und land
 Fahrt durch die menschen .. sehnt unfassbar ihr
 Daß sie euch fassen .. sehnt unfüllbar ihr
 Daß sie euch füllen .. und ihr scheut die rast
 Wo ihr allein euch findet mit euch selbst
 Bang vor euch selbst als eurem ärgsten feind
 Und eure lösung ist durch euch der tod.²²³

²²⁰ George: *Stern des Bundes*, S. 41.

²²¹ Vgl. Deuber-Mankowsky: In unendlicher Distanz zu sich selbst, S. 29.

²²² Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 305.

²²³ George: *Stern des Bundes*, S. 42.

An die christliche Deutung des christlich-jüdischen Gegensatzes von Erwartung und Erfüllung anknüpfend, in dem der christliche Antijudaismus gründet und jüdische Erwartung »verstocktes« Festhalten am Zustand der Nichterlösung bedeutet, errichtet George seine Ästhetik. Diese Symbolik verbindet er mit dem »plastischen Gott« des Hellenismus, so daß die ersehnte Erfüllung schließlich auf die Vergöttlichung des Lebens und die Selbstvergöttlichung hinausläuft. Dieses höchste Ziel hat Karl Wolfskehl in den neunten Blättern für die Kunst in einem kurzen Text mit dem Titel »Zum neuen Lose« folgendermaßen beschrieben:

So muß das Leben sich selber schaffen / sein eigen bild werden. kern werden der die schale in sich hält. So müssen wir uns zeugend gebären. Uns erfüllen in uns. Uns erneuern durch uns. So sind wir und nichts außer uns.²²⁴

Das Ziel ist die Verherrlichung menschlichen Schöpfertums diesseits aller Transzendenz, eine immanente Transzendenz.²²⁵

Für ein Verständnis der georgeschen Verwandlung der Ästhetik in eine Kunstreligion²²⁶ ist der christliche Gedanke des *erfüllten Opfers* zentral. Die Bedeutung des katholischen Sakramentes der Eucharistie für Georges Ästhetik hat Wolfgang Braungart hinreichend dargestellt.²²⁷ Er zeigt, daß die Verbindung von Ästhetischem und Sozialem schon die frühe Phase des George-Kreises prägte und daß diese Einheit verlangt, »daß der Sinn der ästhetischen Erfahrung unmittelbar präsent ist und nicht nur reflektierend eingeholt wird, so wie die eucharistische

Gemeinschaft sich herstellt im *Vollzug* des eucharistischen Sakraments.« Braungart schließt daraus: »Das Gedicht übernimmt im George-Kreis die Funktion des Sakraments, in dem sich der Meister selbst symbolisch und doch ganz an seine Jünger austeilt.«²²⁸ Daran anschließend prägt er für die Lyrik Georges den Begriff »eucharistische Poesie«. Da die christliche Opfersymbolik nicht nur das Zentrum von Georges Ästhetik bildet, sondern zugleich den zentralen Gegenstand der Kritik Benjamins, soll sie im folgenden in aller Kürze etwas näher charakterisiert werden.

Zur christlichen Lehre gehört die Vorstellung, daß sich durch das Gottes-Opfer das Heil der trotz all ihrer Opfer bisher durch die Sünde von Gott geschiedenen Welt verwirklicht hat.²²⁹ Das Opfer Christi ist die »Erfüllung dessen, wonach Heidentum und Judentum verlangen, nämlich Gott das rechte Opfer darbringen zu können.«²³⁰ Das Opfer Christi aber ist das »rechte Opfer«, weil sich in ihm der Sohn Gottes selbst zum Opfer dargebracht hat. Christus ist, im Unterschied zu allen bis dahin erbrachten Opfern, nicht erst durch das Opfer, sondern unabhängig von diesem heilig. So könnte man sagen, daß die christliche Erfüllung des Opfers der Aufhebung jener Ambivalenz entspringt, die René Girard in Anlehnung an Hubert und Mauss, als Charakteristikum der rituellen Opferhandlung beschrieb. Diese Ambivalenz besteht darin, daß das rituelle Opfer den Charakter der Heiligkeit erst durch den Akt der Opferung erhält:

Das Opfer zu töten ist verbrecherisch, weil es heilig ist ... aber das Opfer wäre nicht heilig, würde es nicht getötet.²³¹

Im göttlichen Selbstopfer Christi ist das Opfer dagegen – was sowohl für seine Erlösungskraft als auch für die Bezeichnung »erfülltes« Opfer ausschlaggebend ist – nicht erst heilig, weil es getötet wird. Ist im rituellen Opfer der geopferte Körper oder Gegenstand in zweifacher Hinsicht Medium, so ist das Opfer Christi erfülltes und endgültiges Opfer, weil ihm weder der Charakter der Medialität noch der Relativität anhaftet. Der rituell geopferte Körper oder Gegenstand ist sowohl das Medium, durch das sich die magische oder die göttliche Macht manifestiert, als auch das Medium, durch das die opfernde Gemein-

224 Wolfskehl, Karl: Vom neuen Lose. In: *Blätter für die Kunst*. IX/1910, S. 65.

225 Vgl. Anhang in: George: *Der Stern des Bundes*. S. 119.

226 George kreierte, indem er die christliche Symbolik mit der hellenistischen Gestaltreligion verband und in die Dichtung überführte, eine Kunstreligion im doppelten Sinn des Wortes: eine künstliche Religion und eine religiöse Kunst. Margrete Susman hat dies gesehen. In ihrem 1910 erschienen Buch *Das Wesen der Lyrik* schreibt sie: »Von allen Künsten aber hat keine so sehr die Religion umworben und an ihr gelebt wie die Lyrik Was sie in früheren Zeiten von der Religion empfing, das sucht sie in der modernen Zeit, der Zeit ihrer eigentlichen selbständigen Entwicklung ... an religiösen Inhalten selbst zu erschaffen.« (Susman, Margarete: *Das Wesen der Lyrik*. Stuttgart 1910, S. 10) Als Vertreter dieser modernen Religiosität, die sich nicht ganz erlösen könne, weil sie entgegen des eigentlich religiösen Prinzips schaffen müsse, erscheint ihr George (S. 109). Benjamin seinerseits definiert die Bewegung des *l'art pour l'art*, zu der auch Georges Lyrik zählt, als »Theologie der Kunst«. (GS I.2, S. 441)

227 Braungart, Wolfgang: *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*. Tübingen 1997. Ders.: *Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen*. Stefan Georges poetische Eucharistie. In: *George-Jahrbuch*. 1/1997-1998, S. 53-79.

228 Braungart: *Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen*, S. 55.

229 RGG Bd. 4, S. 1651.

230 RGG, Bd. 4, S. 1649.

231 Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*. Franz. 1972. Übers. v. Mainberger-Ruh, Elisabeth. Franz. Zürich 1987. Frankfurt a.M. 1994, S. 9.

schaft mit dieser Macht in Kommunion tritt. Der geopfert Körper oder Gegenstand ist dementsprechend in mehrfacher Hinsicht stellvertretend. So kann ein Lebewesen stellvertretend für die Gemeinschaft geopfert werden oder sich selbst opfern. Zugleich jedoch kann der geopfert Körper oder Gegenstand selbst durch ein Ersatzopfer ersetzt werden. Dem rituellen Opfer ist mithin der Charakter der Stellvertretung immanent. Es ist – aus christlicher Sicht – ein unerfülltes Opfer. Die in ihm geopfert Lebewesen oder Gegenstände sind, wie im Hebräerbrief speziell den jüdischen Opferritualen unterstellt wird, immer nur ein »Sinnbild« oder »Abbilder« (Hebräer 9,9/9,23).²³² »Denn wenn«, so führt der Verfasser aus, »schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh die Unreinen, die damit besprengt werden, so heiligt, daß sie leiblich rein werden, wieviel mehr wird dann das Blut Christi, der sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer dargebracht hat, unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen.« (Hebräer 9, 13-14) Und

232 Der Hebräerbrief bietet von allen neutestamentlichen Texten die wichtigsten Aussagen zum Opfertod Christi und behandelt explizit den Unterschied zwischen dem jüdischen Opferritual und dem christlichen Opfer. Im Gegensatz zum alten beruhe der neue Bund, wie wiederholt betont wird, auf der Vollkommenheit des Opfers Christi, was bedeutet, daß er im Gegensatz zum alten nicht nur den »Schatten der künftigen Güter«, sondern die »Gestalt der Dinge selbst« enthalte (Hebräer, 10.1). Das rituelle Opfer, mit dem der alte Bund besiegelt wurde, sei, so der Verfasser, nur ein »Sinnbild«, »denn es werden Gaben und Opfer dargebracht, die das Gewissen des Opfernden nicht zur Vollkommenheit führen können; es handelt sich nur um Speisen und Getränke und allerlei Waschungen, äußerliche Vorschriften, die bis zur Zeit einer besseren Ordnung auferlegt worden sind.« (Hebräer 9, 9-10) Diese bessere neue Ordnung ist durch das Opfer Christi besiegelt worden, der »ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen ist, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt.« (Hebräer 9, 12) Der Heilstod Christi ist in doppeltem Sinn Vollendung des Opfers: »Einerseits wird Jesus Christus gleichzeitig als Opferer, Opfer und opfernder Hohepriester charakterisiert, der sich am Kreuz ein für allemal selbst geopfert hat und dieses einmalige Selbstopfer Gott ohne Unterlaß im himmlischen Heiligtum darbringt, so daß alle Strukturmomente des Opfers im Hinblick auf ihn gleichgesetzt werden. Andererseits wird er als vollkommene Form nicht nur einer Opferart, sondern aller Arten von Opfer bestimmt, so daß nicht nur eine bestimmte Art von Opfer, sondern das Opfer als solches und damit der Opferkult überhaupt mit ihm überboten und aufgehoben ist.« (*Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 25. Berlin, New York 1995, S. 29. [Ab hier mit der Abkürzung TRE]) Der Hebräerbrief zählt zu den Paulusbriefen, obwohl seine Autorschaft seit dem Altertum umstritten ist. Ort und Datum der Abfassung wurden sowenig wie die Empfänger sicher festgestellt. (TRE, Bd. 14. Berlin, New York 1985, S. 494-505)

noch einmal wird der Unterschied zwischen dem jüdischen und dem christlichen Opfer bekräftigt:

Durch solche Mittel müssen also die Abbilder der himmlischen Dinge gereinigt werden; die himmlischen Dinge selbst aber erfordern wirksamere Opfer. Denn Christus ist nicht in ein von Menschenhand errichtetes Heiligtum hineingegangen, in ein Abbild des wirklichen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt für uns vor Gottes Angesicht zu erscheinen. (Hebräer 9, 23)

Aus dem Hebräerbrief wird deutlich, daß die Überwindung des Opferkultes mit einer Überbietung aller bisherigen Opferhandlungen verbunden ist. Das Opfer Christi ist kein symbolisches, in ihm hat sich die Idee des Opfers selbst realisiert. Darin liegt seine Einmaligkeit und seine Macht über den Tod.

Im christlichen Opfer ist der Unterschied zwischen Körper und Zeichen aufgehoben – in ihm ist das Zeichen selbst Körper geworden.²³³ In dieser Identität von Zeichen und Körper aber gründet sowohl die Einmaligkeit als auch die Erlösungskraft des Opfers Christi. So heißt es im Hebräerbrief:

Da nun *die Kinder* Menschen von Fleisch und Blut sind, hat auch er in gleicher Weise Fleisch und Blut angenommen, um durch seinen Tod den zu entmächtigen, der die Gewalt über den Tod hat, nämlich den Teufel. (Hebräer 2, 14).

Führte die Erkenntnis des stellvertretenden Charakters des rituellen Opfers in der jüdischen wie in vielen anderen Religionen zu einer mehr und mehr vergeistigten Auffassung, zu einer symbolisierten Auffassung des Opfers,²³⁴ so stellte das christliche Opfer in gewissem Sinn eine Gegenbewegung dazu dar. Denn mit der Beendigung des Opferkultes durch die Vollendung des Opfers setzte das Selbstopfer Gottes zugleich den ursprünglichen Sinn des Opfers wieder – oder vielmehr erst – her. Die Beendigung des Opferkultes ging mit der Einführung der Wahrheit des Opfers einher. Das Opfer wurde zu einer existentiellen Frage erhoben. So gelang dem Verfasser des Hebräerbriefes, gerade weil er sich auf das wahre Opfer berief, »den Gedanken der Vollendung Christi (5,9/7,28) in höchstem Masse existentiell

233 Für diesen Hinweis danke ich Christina von Braun. Vgl. auch Braungart: *Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen*, S. 59: »Das poetische Symbol ist – sozusagen – Realsymbol. Genauso werden in der Eucharistiefeyer die eucharistischen Zeichen begriffen. Das eucharistische Symbol soll wesensmäßig zugleich *sein*, was es bedeutet. Sein und Zeichenhaftigkeit fallen zusammen.«

234 RGG, Bd. 4, S. 1640.

zu füllen«²³⁵. Einerseits hat das Christentum damit den Opferkult überwunden. Andererseits hat es mit der Installierung des Opfergedankens zusammen mit dem Versprechen der Erlösung und des ewigen Lebens in seinem Zentrum dem Gedanken des Opfers jedoch eine unüberholbare Aktualität verliehen.²³⁶ Mit der Erfüllung des Opfers hat das

²³⁵ TRE, Bd. 14, S. 501.

²³⁶ Anders verlief die Geschichte des Opfers in der jüdischen Tradition, in der es die Vorstellung eines endgültigen, vollkommenen Opfers nicht gibt. Hier führte die Polemik der Propheten und die Kritik in den Psalmen zu einer Relativierung des Wertes des Opfers selbst. (RGG, Bd. 4, S. 1643) Sie zeigen »das Aufkommen einer Frömmigkeit an, für die die Wirksamkeit des Opfers nicht mehr selbstverständlich war, sondern zum Gegenstand kritischer Reflexion wurde.« (RGG, Bd. 4, S. 1643) Verstärkt wurde diese Tendenz durch die Zerstörung des Tempels 70. n. Chr., in dem seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil der Opferkult ausschließlich erlaubt war. Die Rabbinen versuchten, den Verlust des Tempels zu ersetzen, indem die Reinheitsvorschriften ins Haus übertragen und die Speisegesetze ausgebaut wurden. Vor allem aber wurde betont, daß die einst durch Opfer erwirkte Sühne nun ersetzt sei durch das Gebet, durch Werke der Wohltätigkeit und Fasten, und zwar besonders durch das Fasten am Versöhnungstag. Im babylonischen Talmud wurde das Studium der Opfervorschriften als Opferersatz realisiert. (TRE, Bd. 25, S. 269) Dies zeigt, daß der Opferkult seine Bedeutung im Judentum nie ganz verloren hat. Er wurde nie für endgültig beendet erklärt, doch mehr und mehr durch symbolische Formen wie das Gebet, Werke der Wohltätigkeit etc. ersetzt. In Einklang mit der gängigen Deutung durch das deutsche Reformjudentum sieht Hermann Cohen das Spezifische der Geschichte des jüdischen Opfers in der Verwandlung des Opfers vom magischen Ritual in ein »Erziehungsmittel«. Nun geht Cohen freilich einen Schritt weiter, indem er die Überwindung des Menschenopfers als Folge der Entstehung des Monotheismus auslegt, der, wie es im Bilderverbot formuliert ist, die Vergöttlichung sowohl der Natur als auch der Menschen verbietet: »Das ist der eigentliche Grund auch für die Überwindung des Hanges zum Menschenopfer. Der Mann oder das Weib, die dem Gotte geopfert werden, sollen dadurch seinesgleichen werden. Ein solches Ziel gilt hier als Gotteslästerung, daher konnte das Menschenopfer zum Greuel werden. Das Opfer sollte nur ein Erziehungsmittel werden und als solches Aufnahme finden für den Menschen, als Mensch. Und nun kam die Reform Jecheskels hinzu und machte das Opfer zu einem Beiwerk für die eigentliche Erziehung, die der Mensch in der Buße an sich selbst vollziehen soll, und auf Grund deren er wiederum nur die Versöhnung mit Gott, aber keineswegs das Aufgehen in Gott, die Vergottung erlangen soll« (*Religion der Vernunft*, S. 364). Die aus dem Opfer hervorgegangenen Ritualgesetze deutet Cohen als »Hilfswerk« zum Sittengesetz. Ihr Sinn besteht in der Erinnerung an die Gebote Gottes. Sie bewirken und sollen nichts anderes bewirken als diese Erinnerung. Sie sind, wie Cohen herausstellt, ein Symbol des Gesetzes und nicht, wie das christliche Sakrament des Abendmahles bzw. der Transsubstantiation ein Symbol, das sich auf das Wesen Gottes selbst bezieht: »Wenn daher auch die Transsubstantiation, die Verwandlung der materiellen Hostie in den Leib Christi, nur als eine symbolische Handlung des Priesters oder Predigers gedacht werden dürfte, so wäre und bliebe auch diese symbolische Handlung immer die Dar-

Christentum den Sinn des Opfers reinstalled. Freilich führte die Überwindung jener Ambivalenz, die nach Girard dem rituellen Opfer inneohnt und seinen Relativitätscharakter begründete, zu einer neuen Ambivalenz. Sie liegt in der Doppeldeutigkeit der Vollendung selbst begründet, die zugleich das erfüllte Opfer für möglich und – aufgrund seiner Einmaligkeit – für unwiederholbar erklärt.²³⁷ Zwar starb Christus stellvertretend für die Menschheit, doch entsprang die erlösende Kraft seinem Opfer, weil er selbst das makellose, das reine Opfer war. Sein Tod verlieh dem Opfer Sinn und band zugleich den Sinn an das Opfer. In der Verknüpfung von Sinn, Opfer und Erlösung gründet die immense Faszination des christlichen Opfergedankens. Er überdauerte das Christentum auch – oder gerade – dort, wo das Christentum seine Faszinationskraft als Religion einbüßte. Ablesbar ist dies etwa in dem Aufschwung, den der Opferdiskurs in umgekehrter Relation zum Verlust der religiösen Bindungen am Ende des 19. Jahrhunderts erfuhr.²³⁸

stellung einer Handlung im Wesen Gottes. Darin besteht der Unterschied zwischen dem Symbol, wenn man selbst das Sakrament als ein solches auffassen wollte, und dem Symbol des Gesetzes, für welches letztere die Schaufäden die Norm enthalten: »auf daß ihr sehet und gedenket. Niemals heißt es: bringet eine Handlung hervor, welche das Wesen Gottes nachahmt.« (S. 400) Mit dem Hinweis auf die Differenz zwischen der Nachahmung des göttlichen Wesens auf der einen und der Erinnerung an das Gesetz auf der anderen Seite benennt Cohen, was das christliche Opfer für George so attraktiv gemacht hat und was seine auf die Vergöttlichung des Lebens hinauslaufende Ästhetik für Benjamins Standpunkt, nach dem Erfüllung nicht erfüllt, sondern nur erwartet werden kann, unannehmbar erscheinen ließ.

²³⁷ Nach heutiger Dogmatik ist die Rede von Jesus Christus als dem Ende des Opfers in folgender Weise doppeldeutig: »Sie kann einmal besagen: »Jesus Christus ist das Ende des Opfers, weil sein Kreuzestod und seine Auferweckung Opfer als untauglich und unnötig erwiesen haben.« Sie kann aber auch meinen: »Jesus Christus ist das Ende des Opfers, weil er das endgültige und vollkommene Opfer ist.« So hat es die kirchliche Tradition in der Regel verstanden, indem sie im Anschluß vor allem an den Hebräerbrief vertrat, Jesus Christus habe »sich am Kreuz als wahres und eigentliches Opfer Gott dargebracht«, und diesen Gedanken trinitätstheologisch zu entfalten und zu legitimieren suchte.« (TRE, Bd. 25, S. 290 f.)

²³⁸ Ich möchte hier als Beispiel für die Literatur auf Hofmannsthal's *Gespräch über Gedichte* (1903) hinweisen, in dem, wie Braungart zugespitzt formuliert, Opfer und Literatur völlig zusammengedacht werden (Braungart: Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen. In: *George-Jahrbuch*. Bd 2, S. 58). Zu dieser sich mit George im Einverständnis wissenden Opfertheorie Hofmannsthal's äußerte sich Benjamin in seinem Brief vom 7. Mai 1940 an Adorno, in dem er dessen Aufsatz über den Briefwechsel von George und Hofmannsthal kommentiert. Sie wird ihm zum Indiz für das *moralische* und dichterische Versagen Hofmannsthal's. Bezugnehmend auf das Gespräch zwischen Julian und dem Arzt im *Turm* schreibt er: »Julian verrät den Prinzen: Hofmannsthal hat sich von der Aufgabe abgekehrt, die im Chandosbrief auftaucht.

Von dieser Faszination war auch George erfüllt. Er nahm den Gedanken des erfüllten Opfers auf. Aus der christlichen Opferkonzeption schälte er die Verbindung von Opfer und Erlösung und die damit zusammenhängende Identifizierung von Zeichen und Körper, entledigte sie des religiösen Kontextes und verband sie mit dem neopaganistischen Hellenismus, um sie der Ästhetik zuzuführen. Die lebensphilosophisch inspirierte Ästhetisierung des Lebens ist unmittelbar verbunden mit der Idee des wahren, des erfüllten Opfers. Es bildete die Grundlage für die Vorstellung einer Leibwerdung des Zeichens im Medium der Kunst. Im Gegensatz zur christlichen Lehre, in der das vollkommene Opfer einmalig und Gotteswerk ist, erklärt George die Dichtung zu jenem Ort, in dem die Vollendung des göttlichen Opfers erneut vollzogen wird und die Leib- bzw. Bildwerdung des Gottes stattfindet. Auf dieser Verbindung von Zeichen, Leib, Opfer und Sinn findet die von Benjamin kritisierte Ästhetisierung des Lebens und die Verwandlung der Ästhetik in eine Kunstreligion²³⁹ statt.

In Georges Fall heißt das Opfer Maximin. Auf seinem toten Körper gründet George das ewige Leben der Heiligen Schar. Maximin starb 1904, am 15. April, einen Tag nach seinem 16. Geburtstag, an Genickstarre. Er wurde nicht getötet und wurde dennoch zum Opfer. Er wird, wie der Dichterprophet retrospektiv sagen wird, sich selbst zum Opfer gebracht haben. Getreu dem Motto »Dein Fleisch sei mein Wort«, mündet Georges Prophetie im zeitlichen Kurzschluß des Futur II:

Seine »Sprachlosigkeit« war eine Art von Strafe. Die Sprache, die Hofmannsthal sich entzogen hat, dürfte eben die sein, die um die gleiche Zeit Kafka gegeben wurde. Denn Kafka hat sich der Aufgabe angenommen, an der Hofmannsthal moralisch versagte und darum auch dichterisch. (Die suspekten, auf so schwachen Füßen stehende Opfertheorie, auf die Sie hinweisen, trägt alle Spuren dieses Versagens«. Die Kritik der am Christentum orientierten Opfertheorie, der Hinweis auf Kafka und die Rede vom Verrat legen nahe, diese Andeutung, die, wie Benjamin schreibt, ihm »am Herzen liege« und von der er nicht sicher sei, ob Adorno sie verstehe, auf das Verhältnis zum Judentum zu beziehen. (*Adorno Benjamin*. Briefwechsel 1928-1940. Hg. v. Lonitz, Henri. Frankfurt a.M. 1994, S. 427 f.)

239 Dazu Braungart: »Georges eucharistische Poesie geht aufs engste zusammen mit seiner charismatischen Führung des Kreises. (...) Dieses Konzept war darum so wirksam, weil es die christlich-katholische Tradition, mit der George durch seine Herkunft aus dem rheinischen Katholizismus vollkommen vertraut war (George war Messdiener), nicht einfach negiert, sondern beerbt. Es impliziert ein Verständnis des poetischen Zeichens, das einerseits auf die vielfältigen Tendenzen der Jahrhundertwende zu einer neuen Religion und einer neuen Mythologie verweist, andererseits auf den europäischen Symbolismus, der das Kunstwerk zum Allerheiligsten, zum Tempel erklärt und damit das Postulat von der Autonomie der Kunst noch einmal radikalisiert.« (Braungart: *Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen*, S. 57)

Maximin, der Göttliche, wird sich zum Opfer gebracht haben. Er wird sich zum Opfer gebracht haben, um die Prophetie zu erfüllen. So wird der tote Körper Maximins zum Medium, durch das hindurch sich der Dichter als Schöpfer des Göttlichen erschafft.

Nach diesem Gesetz, das der Verherrlichung menschlichen Schöpferturns zugrundeliegt, wurde – und das ist sein geschichtsphilosophischer Index – nicht nur Maximin, sondern eine ganze Generation geopfert, ein ganzes Geschlecht, wie Benjamin schreibt, zum Tode bestimmt. Diese Gesetzmäßigkeit bildet das Gemeinsame Dritte zwischen George und dem Jugendstil. Die Verbindung zum Ersten Weltkrieg wird deutlich aus Benjamins Definition des Jugendstils als »Stil, in dem das alte Bürgertum das Vorgefühl der eignen Schwäche tarnt, indem es kosmisch in alle Sphären schwärmt und zukunftsstrunken die »Jugend« als Beschwörungswort mißbraucht.«²⁴⁰ Um die Unbesiegbarkeit dieses Bürgertums zu beweisen, wurde die reale Jugend schließlich »freiwillig« in den Krieg geschickt.²⁴¹

Wie in den Gedichten Georges im *Stern des Bundes* und im *Siebten Ring* geht es auch im Jugendstil darum, die eigene Schwäche abzu-

240 GS III, S. 394.

241 Im Gegensatz zu einigen der engsten Jünger teilte George trotz seiner Kriegsgedichte die allgemeine Kriegseuphorie nicht. Dennoch trugen die jungen Soldaten den Gedichtband *Der Stern des Bundes* in den Seitentaschen ihrer Uniformen. Die Ambivalenz der georgischen Haltung, die unmittelbar mit der Verknüpfung von Sinn und Opfer zusammenhing, hat Würffel in folgenden Sätzen auf den Punkt gebracht: »Am Anfang des Krieges hatte George Edith Landmann gegenüber geäußert, »er habe das innerste Mitgefühl mit jedem Soldaten im Schützengraben, aber es gelinge ihm nicht, hierüber etwas zum Ausdruck zu bringen. Es werde banal.« Der hohe Ton, den George dann doch seinen Kriegsgedichten zu geben verstand, mag als stilgeschichtliche Leistung von Bedeutung sein. Er hat nicht verhindern können, daß diese Gedichte Interpretationen verfielen, deren Banalität letztlich nicht nur größer, sondern vor allem gefährlicher war, als die von George gefürchtete eigene es je hätte sein können. Gerade weil seine Gedichte nicht banal waren, können sie zum »Zusammenglühen der Volksgemeinschaft unter dem Anruf des Schicksals« dienen, kann der Rat des Engels aus dem *Vorspiel zum Teppich des Lebens*

Vorm schicksal wenig klage wenig hass
Doch lange rache nährend wider feinde

in der Zeitschrift für Wehrpsychologie die geistige Mobilmachung befördern: »Nur wer das Schicksal als etwas ihm Auferlegtes – gleichviel durch wessen »Schuld« – getreu und tapfer zu tragen weiß, der ist gegen seine Verheerung gefeit.« – Georges Verse als Amulette, die vor den Folgen des Krieges schützen, das ist sicher die paradoxeste Konsequenz der Verständnis- und Wirkungsgeschichte eines Werkes, das im Zeichen des *art pour l'art* begonnen worden war.« (Würffel: *Wirkungsgeschichte und Prophetie*, S. 254)

wehren.²⁴² Und wie in Georges dichterischem Verfahren dient dem Jugendstil die Jugend als Beschwörungswort. Der Bewegung des Jugendstils und der von George gegründeten »geistigen Bewegung« gemeinsam ist, so Benjamin, die »Regression aus der sozialen in die natürliche und biologische Realität«²⁴³. Beiden gemeinsam ist die Flucht aus der Geschichte in die Natur, die von Cohen dem Mythos zugeordnete Identifizierung von Geschichte und Natur. Ihr entspringt, was Benjamin, im Sinne jener Beschwörung der Jugend, das »biologische Idol«²⁴⁴ nennt. Es entspricht strukturell dem, was Cohen als »Mythos von den Inseln der Seligen und der von dem goldenen Zeitalter« bezeichnet hat.²⁴⁵ In beiden geht es um die Verewigung der Jugend, um die Bannung der Zeit im Bild.

242 In seinem 1967 gehaltenen Radiovortrag über George wies Theodor W. Adorno darauf hin, daß Benjamin »wohl als erster das dichterische Werk Georges dem Jugendstil zugeordnet« habe. (George. Vortrag im Deutschlandfunk, 23.4.1967. In: *Noten zur Literatur* I. Frankfurt a. M. 1981, S. 532) Während sich nach Benjamin jedoch jene Gedichte Georges als dem Jugendstil zugehörig entpuppen, in denen Georges »Kraft versagte« und in denen »Jugend« als Beschwörungswort (GS III, S. 394) zur Tarnung der eigenen Schwäche mißbraucht wurde, sieht Adorno im genauen Gegensatz die Stärke Georges dort verwirklicht, wo er sich mit dem Jugendstil verbunden habe. Auseinander gehen die beiden nicht in der Einschätzung der Gedichte Georges, – beide bevorzugen die vor der Jahrhundertwende veröffentlichten Bände *Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte, der Sagen und Sänge der hängenden Gärten und Das Jahr der Seele*. Die Differenz bezieht sich auf die Deutung des Jugendstils. Während der Jugendstil sich für Adorno »der Vergänglichkeit und des eigenen und des geschichtlichen Augenblickes überläßt« (S 533), ist genau dies in Benjamins Augen nicht der Fall. Benjamin hat lange und kontinuierlich über den Jugendstil gearbeitet. In den Aufzeichnungen des *Passagenwerks* hat er dem Jugendstil unter den Stichworten »Malerei, Jugendstil, Neuheit« ein eigenes Konvolut gewidmet. Darin bringt er das Bürgertum und die Beschwörung der Jugend in Verbindung mit der technischen Naturbeherrschung. Analog zur Deutung in seinem Überblick über George betont er auch hier, wie die Blindheit gegenüber den historischen Verhältnissen zur Funktionalisierung der Jugend führte: »Der Jugendstil ist ein Fortschritt, indem das Bürgertum den technischen Grundlagen seiner Naturbeherrschung näher tritt; ein Rückschritt, indem ihm die Kraft abhanden kommt, dem Alltag überhaupt noch ins Auge zu sehen. (Das kann man nur noch geschützt durch die Lebenslüge.) – Das Bürgertum fühlt, daß es nicht mehr lange zu leben hat; desto mehr will es sich jung. Es spiegelt sich so ein längeres Leben vor oder zum mindesten einen Tod in Schönheit.« (GS V.2, S 694 f.) Diesem Drang zur Jugend korrespondiert die »Verklärung der Unfruchtbarkeit«, die Benjamin als ein Grundmotiv des Jugendstils herausstellt und die sich darin zeige, daß der Leib »vorzugsweise in den Formen gezeichnet« werde, die der Geschlechtsreife vorhergehen. (GS V.2, S. 692)

243 GS III, S. 394.

244 GS III, S. 394.

245 Cohen: *Ethik des reinen Willens*, S. 401.

»(D)er Leib / dies sinnbild der vergänglichkeit / DER LEIB SEI DER GOTT«²⁴⁶, so beschwört George unter Berufung auf Goethe die überweltliche Bedeutung des Hellenismus. Welch eminente Rolle dem Bild bei der Vergöttlichung des Leibes zukommt, wird in der Metapher des »plastischen Gottes« deutlich. Bewußt stellt George das Bild in den Mittelpunkt seiner Ästhetik. Die innerweltliche Erfüllung verlangt nach der Verbildlichung Gottes. Explizit grenzt er sich vom jüdischen Bilder- verbot ab, denn mit ihm bleibe Gott und damit auch das Leben ohne Gestalt. »Stammort des gott-gespenstes« nennt er die glühende Wüste,²⁴⁷ aus der die Juden stammen, und stellt eine direkte Verbindung zwischen Bilderverbot und Erwartung bzw. Nichterfüllung her.

»Wer adel hat erfüllt sich nur im Bild«. Denn diesem ist Vollendung vor dem Tod verheißen.²⁴⁸ Diese Vollendung gewährt das Gedicht und geschaffen wird sie vom Dichter. Doch – und da ist George von erstaunlicher Offenheit – dies gelingt ihm nur über die Einverleibung Maximins. EINVERLEIBUNG lautet denn der Titel des Gedichts im 1907 erschienen Band *Der Siebente Ring*, in dem der Dichter das Wunder der Selbsterschaffung beschreibt:

Nun wird wahr was du verhießest:
Dass gelangt zur macht des Thrones
Andren bund du mit mir schliessest –
Ich geschöpf nun eignen sohnes.

Über der Vergöttlichung Maximins wird der Dichter das Geschöpf seines eigenen Sohns, des nun im Gedicht vergöttlichten Maximins.²⁴⁹ Nun kann der Dichter zwar den Leib im Gedicht vergöttlichen und

246 George: Das Hellenische Wunder. In: *Blätter für die Kunst*. IX / 1910, S. 2.

247 George: Der Stern des Bundes, S. 41.

248 George: Der Stern des Bundes, S. 40.

249 Benjamin hat diesen Akt der Selbstschöpfung des Genies Jahre später in einem »Denk- bild« mit dem Titel »Nach der Vollendung« beschrieben. Ausgehend von der Rede- wendung der »Geburt« eines Werkes erinnert er an das im Akt der Selbstschöpfung überwundene Weibliche und Leibliche: »Beseligt überholt er (der Schöpfer des Werks, d.V.) die Natur: denn dieses Dasein, das er zum ersten Mal aus der dunklen Tiefe des Mutterschoßes empfing, wird er nun einem helleren Reiche zu danken haben. Nicht wo er geboren wurde, ist seine Heimat, sondern er kommt zur Welt, wo seine Heimat ist. Er ist der männliche Erstgeborene des Werkes, das er einstmal empfangen hatte.« (GS IV.1, S. 438) Sigrid Weigel hat dieses Denkbild, in dem Benjamin »die Konstitu- tion des Meisterwerks als Verbrauch des Weiblichen, als Begehren zur Überwindung der Natur und zur Überwindung der eigenen Herkunft aus dem Leiblichen beschreibt«, als »Dekonstruktion der Vorstellungen vom Genie und Meisterwerk« gedeutet. (Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 138)

sich selbst als Geschöpf seines Werkes kreieren, doch den Leib kann er nicht erschaffen. Er muß den Leib Maximins einverleiben. Dieser bildet die Referenz, die dem Werk Realität verleiht. George formuliert es in der letzten Strophe:

Daß aus schein und dunklem schaume
Daß aus freudenruf und zähre
Unzertrennbar sich gebäre
Bild aus dir und mir im traume.²⁵⁰

Erst durch das im Futur II real gewordene Selbstopfer Maximins wird die Vergöttlichung des Dichters selbst real – und das heißt in diesem Kontext: löst das Gedicht die versprochene Erfüllung als »Verschmelzung fleischgeworden« ein. »All mein sinn hat dir entnommen / Seine farbe glanz und maser« bekennt der Dichter und benennt damit, worin das Opfer besteht, das die Repräsentation fordert: Maximin mußte sterben, um mit seinem ewig jungen und schönen Körper stellvertretend für die Realität des ewigen Leibes zu bürgen.²⁵¹

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Differenz zwischen Erwartung der Erfüllung und Erfüllung, die Benjamin als Grund des Zerwürfnisses mit seinem Dichterfreund Heinle ausmachte, ist dieselbe Differenz, die ihn von George trennt. Heinle unterlag der Verführungskraft von Georges Ästhetizismus und wurde selbst zum Opfer. Dagegen wird Benjamin zum Gegenspieler und Kritiker Georges. Der Zielpunkt seiner Kritik ist die Gewalt, die sich in der Fleischwerdung des Traumes verbirgt und sich nicht nur gegen die Jugend richtete, sondern sich viel früher schon im christlichen Antijudaismus und seit der Mitte des 19. Jahrhunderts im rassistischen Antisemitismus manifestierte.

Benjamin deutet im gleichen Brief, in dem er Carla Seligson von dem Gespräch mit Heinle berichtet, das Konzept einer »Freundschaft der fremden Freunde«²⁵² an. Die Freundschaft der fremden Freunde, die Benjamin als »ethische Gesinnungsgenossenschaft« verstanden wissen will, stellt das Gegenstück dar zu Georges Verschmelzung der Gemeinschaft zur »Heiligen Schar« und beruht auf der ethischen Forderung, den anderen nicht im Bild zu fixieren. Die Differenz, die

²⁵⁰ George: Der Siebente Ring. In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 6/7. S. 109.

²⁵¹ Vgl. Braungart: Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen, S. 64 ff. Braungart weist darauf hin, daß dies Gedicht in einer Abschrift Georges für Melchior Lechter den Titel »Kommunion« trug.

²⁵² *Gesammelte Briefe I*, S. 182.

Benjamin zwischen sich und Heinle feststellt, ist bestimmend in das Konzept der fremden Freunde eingeflossen. Unter ihrem Zeichen versuchte Benjamin, seine Position der Erwartung gegen die der Erfüllung zu halten und gegen den Freund durchzusetzen – dies jedoch nicht in einem Kampf gegen den Freund, sondern um den Freund. Unter diesem Zeichen hat Benjamin versucht, Heinle über die Differenzen hinweg die Freundschaft zu halten. Sie wurde in den folgenden Wintermonaten 1913/1914 auf eine schwere Probe gestellt. Der Kampf um den Freund war der Beginn des Kampfes gegen George, den Benjamin nach dem Selbstmord Heinles in seinem Essay »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin« im Bereich der Kunst und der Philosophie fortsetzen sollte.

Die Darstellung der Geschichte der Freundschaft mit Heinle, die Benjamin als eine solche der fremden Freunde verstand, wird zu seinem Essay »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin führen«, den er unmittelbar nach dem Tod Heinles und in dessen Angedenken verfaßt hatte. Dieser Versuch eines »ästhetischen Kommentars« ist die erste kritische Auseinandersetzung mit Georges Kunsttheorie und zugleich die erste Formulierung von Benjamins eigenen Auffassungen, in denen er den Begriff der Kunstkritik mit der Kritik der Repräsentation und damit mit dem Bilderverbot verbindet. Dabei entlehnt er – nicht zufällig – die Begriffe, mit denen er die Kritizierbarkeit der Kunstwerke begründen will, der philosophischen Terminologie des jüdischen Philosophen Hermann Cohen. Ich möchte nun im folgenden, bevor ich näher auf den Essay *Zwei Gedichte Hölderlins* eingehe, Benjamins Konzept der Freundschaft der fremden Freunde vorstellen.

b. Freundschaft der fremden Freunde

»Ich will die Erfüllung, die man nur erwarten kann und er erfüllen«, hatte Benjamin den Gegensatz zwischen sich und Heinle in seinem Brief an Carla Seligson beschrieben. Weiter berichtet er über ihre Differenzen:

Gestern sagte ich zu Heinle: jeder von uns ist gläubig, aber es kommt darauf an, wie man an seinen Glauben glaubt. Ich denke (nicht sozialistisch, sondern in irgend einem andren Sinne) an die Menge der Ausgeschlossenen und an den Geist, der mit den Schlafenden im Bunde ist nicht mit den Brüdern.

Und er erinnert die Adressatin an einen Satz aus seinem verlorengegangenen Vortrag »Die Jugend«:

»... keine Freundschaft der Brüder und Genossen, sondern eine Freundschaft der fremden Freunde.«²⁵³

²⁵³ *Gesammelte Briefe I*, S. 182.

Diese Forderung einer »Freundschaft der fremden Freunde« hat in Heinles überlieferten Vortrag *Die Jugend* keinen Eingang gefunden.²⁵⁴ Sie bildet eine jener Differenzen, die die unvereinbaren Positionen der beiden Freunde bezeichnet. Nun steht diese Forderung Benjamins nicht nur in offensichtlichem Widerspruch zu Georges Vorstellung einer Aufhebung aller trennenden Differenzen in der verschworenen Gemeinschaft einer »Heiligen Schar«, sondern stellt ihrerseits das Ergebnis einer länger zurückliegenden Auseinandersetzung mit Nietzsches Betrachtungen über die Freundschaft dar. Ein erster Hinweis findet sich in der Korrespondenz, die Benjamin im Herbst 1912 im Rahmen seiner Beschäftigung mit dem Zionismus mit Ludwig Strauß führte. Anlaß für seine Bemerkungen über die Freundschaft war Nietzsches *Zarathustra*. Nun folgt bereits diese frühe Kommentierung Nietzsches der Bewegung, die Benjamins Rezeption der Vorläufer und Vertreter der Lebensphilosophie insgesamt kennzeichnet: In einer synchronen Bewegung vereint sie Kritik und Aufnahme der postulierten Erfahrungsgehalte. Es ist der Versuch, die Erfahrung der Kontingenz, der Endlichkeit und des Sinnverlustes aufzunehmen, um zugleich die vermeintliche Lösung im Ästhetischen zu kritisieren. Aus dieser doppelten Bewegung ist auch das Konzept der Freundschaft der fremden Freunde hervorgegangen. In seinen Briefen an Strauß hatte Benjamin Nietzsche einen »Sozial-Biologen«²⁵⁵ genannt. Der Vorwurf des »Sozialbiologismus« zielte auf die Vermischung von Natürlichem und Sozialem bzw. Geistigem. Diese »gefährlich(e)«²⁵⁶ Vermischung ist nach Benjamin der Grund, warum Nietzsche in einem »vergeistigten Philistertum« steckenbleibe. Worin die Gefahr besteht, führt Benjamin nicht aus, sondern verweist auf das Kapitel »Vom Freunde«, in dem Zarathustra dem Leser vorschlägt, den Freund im Schlaf zu betrachten. Dann erst würde man erfahren, wie er aussähe, weil das Gesicht des Freundes im Wachen nichts anderes darstelle als das eigene auf einem rauhen und unvollkommenen Spiegel. Um seine Aussage zu untermauern, appelliert Zarathustra an die Erfahrung des Schreckens, der einen überkomme, wenn man den Freund im Schlaf überrasche und dieser ganz fremd erscheine.²⁵⁷

²⁵⁴ Vgl. GS I,3, S. 863 f.

²⁵⁵ *Gesammelte Briefe I*, S. 78.

²⁵⁶ *Gesammelte Briefe I*, S. 78.

²⁵⁷ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen. 1883-1885. *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Colli, Giorgio u. Montinar,azzino. 6. Abt. Bd. 1. Berlin 1968, S. 68.

Auf diese Stelle bezugnehmend, schreibt Benjamin an Strauß, daß Nietzsche die Freundschaft »so gründlich und gefährlich mißverstanden (ins Persönliche verkehrt)« habe wie nur möglich. Denn Freundschaft sei »ethische Gesinnungsgenossenschaft«²⁵⁸. Was er in Nietzsches Behandlung der Freundschaft vermißt, ist der Bezug der Freundschaft auf die Ethik. Nietzsche habe die Freundschaft »gefährlich mißverstanden«, weil er sie statt im Ethischen im »Persönlichen« begründe. Nun ist die Ausblendung der Ethik ihrerseits Folge bzw. Ursache der monierten Vermischung von Natürlichem und Geistigem. Sie macht die Ethik nicht nur überflüssig, sondern bringt sie zum Verschwinden, indem sie der Frage nach dem Ethischen erst gar keinen Raum gewährt. So erweist sich der »Sozialbiologismus« als Kehrseite des Ästhetizismus.

Zu einem philosophischen Argument wird Benjamins Einwand gegen Nietzsche, wenn man ihm die kantische Forderung nach dem Primat der Ethik über die Logik, und das heißt nach einer präzisen Benennung der Differenz zwischen Natur und Vernunft oder »Geistigem«, wie Benjamin schreibt, zugrundelegt. Eine Forderung, auf die er im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart«, der zeitgleich entstand und den er seinerseits Strauß zukommen ließ, mit Nachdruck besteht.²⁵⁹

In diesem Text zitiert Benjamin wieder Nietzsche, diesmal jedoch nicht kritisch, sondern affirmativ. Dabei bezieht er sich freilich nicht mehr auf das Kapitel »Vom Freunde«, sondern auf das folgende »Von der Nächstenliebe«. Nächstenliebe, heißt es dort, die kritischen Überlegungen zum Wesen der Freundschaft fortführend, sei nur »schlechte Liebe zu sich selbst«²⁶⁰. Deshalb rät Zarathustra nicht zur Nächstenliebe, sondern zur Fernsten-Liebe.²⁶¹ Ein Rat, den Benjamin leicht annehmen kann, zumal in diesem Zusammenhang der Begriff »Freund« als Gegenbegriff zum »Nächsten« eingeführt wird: »Nicht den Näch-

²⁵⁸ *Gesammelte Briefe I*, S. 78.

²⁵⁹ Vgl. Kap. III,3, S. 332. Zu Nietzsches Programm einer »Reduktion der Moral auf die Ästhetik« und der Frage, wie sich diese zum Vorwurf des Biologismus verhält vgl. Bolz, Norbert: *Ästhetik jenseits von Gut und Böse*. In: *Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven*. Hg. v. Gramm, Gerhard u. Kimmerle, Gerd. Tübingen 1990. S. 186-202.

²⁶⁰ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, S. 74.

²⁶¹ Im »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« heißt es von den Literaten, die Benjamin als Synonym für Juden benutzt: »Sie wollen die Ehrlichen sein, ihre Kunstbegeisterung, ihre »Fernsten-Liebe« um mit Nietzsche zu reden, wollen sie darstellen, aber die Gesellschaft verstößt sie – sie selber müssen selber alles Allzumenschliche, dessen der Lebende bedarf, in pathologischer Selbstzerstörung ausrotten.« (GS II,1, S. 28 f.)

sten lehre ich Euch, sondern den Freund²⁶², spricht Zarathustra hier. Der Freund ist somit nicht mehr der Selbstliebe unterworfen, die in ihm nur den Spiegel seiner selbst sehen kann, sondern der ethischen Forderung, die den Entfernten, den Fremden als Freund zu lieben lehrt.

Damit wiederum befindet sich Benjamin mit seiner Nietzsche-Lektüre in größter Nähe zu Hermann Cohens Auslegung der Nächstenliebe im Talmud. Gegen den Vorwurf, der Talmud lehre die Juden, nur ihre eigenen »Volkgenossen« zu lieben und zu achten, hatte Cohen in seinem richterlichen Gutachten »Die Nächstenliebe im Talmud« mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das Wort für den Nächsten (Rea) nicht Volksgenosse bedeute, sondern »Nebenmensch«. Sich auf die Propheten berufend, die Gott den Titel »Freund der Fremdlinge« gaben, legt Cohen das Gebot der Nächstenliebe als das Gebot aus: »Und ihr sollt den Fremdling lieben.« Ja, er reklamiert dieses Gebot der Fremdenliebe als höchste ethische Forderung für das Judentum:

*Die Fremdenliebe ist somit ein schöpferisches Moment in der Entstehung des Begriffs vom Menschen als dem Nächsten. Und ich habe für die Geschichte der moralischen Ideen die Tatsache festzustellen: daß die Nächstenliebe, genauer die Liebe zu dem der Nationalität und dem Glauben nach Fremden ein Gebot des Judentums ist.*²⁶³

Benjamins »Keine Freundschaft der Brüder und Genossen, sondern eine Freundschaft der fremden Freunde« kann jetzt als Einlösung der Forderung verstanden werden, die er in seinem Brief an Strauß aufgestellt hatte, daß nämlich Freundschaft eine »ethische Gesinnungsgenossenschaft« darstelle. Was aber soll eine Freundschaft der fremden Freunde sein?

Für denjenigen, der sich selbst in der Position eines »Fremdlings« befindet, bedeutet diese Forderung, auch den als Fremden zu lieben, der sich selbst weder als »Fremdling« versteht, noch von den anderen als »Fremdling« betrachtet wird. Eine Forderung, die Benjamin in seinen intensiven Freundschaften mit den nichtjüdischen Freunden Heinle, Noeggerath, Florens Christian Rang und nicht zuletzt mit Bertolt Brecht eingelöst hat. Zugleich impliziert die ethische Forderung einer Freundschaft der fremden Freunde, daß derjenige, der die Erfahrung des Fremdseins kennt, nicht Aufnahme in die Gemeinschaft der Nächsten sucht, um sein Fremdsein abzulegen, sondern die Erinnerung an diese Erfahrung wachhält. Daraus ergibt sich als dritte Konsequenz das Gefühl und das Wissen um die moralische Überlegenheit und Stärke

262 Nietzsche: Also sprach Zarathustra, S. 75.

263 Cohen: Die Nächstenliebe im Talmud, S. 150.

dieser Position, die sich freilich nicht im Kampf gegen, sondern um die fremden Freunde bewährt. Nun ist dieser Kampf, dies sei betont, kein Überzeugungskampf. Es geht also nicht darum, Einheit oder Einigkeit herzustellen, sondern darum, Differenz zuzulassen.²⁶⁴ Deshalb auch spielt sich dieser »Kampf« in aller Stille ab.

»Ich denke (nicht sozialistisch, sondern in irgend einem anderen Sinne) an die Menge der Ausgeschlossenen und an den Geist, der mit den Schlafenden im Bunde ist nicht mit den Brüdern«, lautete der Satz, den Benjamin mit der Forderung einer »Freundschaft der fremden Brüder« näher zu artikulieren suchte. Bezieht man den »Geist, der mit den Schlafenden im Bunde ist«, auf die Stelle über den schlafenden Freund in Nietzsches *Zarathustra*, so scheint bereits in diesem frühen Brief auf, was Benjamin sehr viel später in seinem Konzept der »rettenden Kritik« ausarbeiten wird: Im Schlaf ist der Freund nicht nur dem Freund, sondern auch sich selbst fremd. Womit die Forderung der Fernsten-Liebe in die Forderung überführt wäre, den Freund auch da zu lieben, wo er sich selbst fremd ist, wo er schwach ist und jenseits der Selbstkontrolle.

Daß sich Benjamin die ethische Forderung einer Freundschaft der fremden Freunde zur Maxime gemacht hat, zeigt die Geschichte seiner Freundschaft mit Heinle; insbesondere sein Verhalten in dem Konflikt, der im Frühjahr 1914 die Berliner Jugendkulturbewegung zu spalten drohte und in den Heinle maßgeblich verwickelt war. Bezieht man dieses Verhalten, das Adorno als Versuch beschrieben hat, »die Kluft zwischen seiner eigenen Beschaffenheit (als Genie, d.V.) und dem Kreis, dem er sich anschloß, ... durch Herrschbedürfnis zu überbrücken«²⁶⁵ – das Georg Barbizon, Benjamins Kontrahent in dem Konflikt, andererseits jedoch zur Schlußfolgerung führte, daß er an dem »guten Glauben

264 Wie so viele hat Benjamin auch diese Position aus der Jugendzeit beibehalten. So heißt es dezidiert in der »Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus«: »Nichts scheint dem Herausgeber wichtiger zu sein, als daß hierin, in der Abwesenheit jeden Scheins, die Zeitschrift ausspricht, was ist, nämlich daß der reinste Wille, das geduldigste Bestreben unter den so Gesinnten keine Einheit, geschweige denn Gemeinschaft zu stiften vermögen, daß also die Zeitschrift in der wechselseitigen Fremdheit ihrer Beiträge es bekunde, wie unaussprechlich in diesen Tagen jede Gemeinsamkeit – auf welche denn ihr Ort zuletzt doch heute – und wie sehr auf Probe diese Verbindung gestellt bleibt, deren Ausweis am Ende beim Herausgeber liegt.« (GS II.1, S. 246)

265 Adorno, Theodor W.: *Über Walter Benjamin*. Hg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a.M. 1970, S. 86.

von Benjamin nicht zweifle«²⁶⁶ – auf das Konzept der Freundschaft als ethischer Gesinnungsgenossenschaft, so verliert es an Rätselhaftigkeit. Er sei sich, räumte Barbizon ein, klar geworden, »wie sehr Benjamin nur nach einer einzigen Dimension eingestellt ist und zwar viertdimensionalst«²⁶⁷, und hege seit dieser Einsicht keinen Groll mehr, sei auch bereit, weiter mit Benjamin zusammenzuarbeiten. Barbizon erläutert nicht, was er damit meint, macht jedoch deutlich, daß er von den guten Absichten Benjamins überzeugt ist. Ich meine, daß sich das höchst eigenwillige und eigenartige Verhalten Benjamins in diesem Konflikt als Versuch verstehen läßt, sein ethisches Konzept der fremden Freunde in seiner Beziehung zu Heinle einzulösen.

Was war passiert?²⁶⁸ Nachdem die Beziehung zwischen Benjamin und Heinle ohnehin schon schwierig war und Benjamin in seinem Bemühen, Texte und Gedichte Heinles im *Anfang*, dem Organ der Jugendkulturbewegung um Wyneken, unterzubringen, nur mäßig erfolgreich war, hatte Heinle zusammen mit dem expressionistischen Literaten Simon Guttman ohne Benjamins Wissen einen Plan zur Übernahme des *Anfangs* entwickelt. Zum offenen Ausbruch des Konflikts führte ein Eilbrief, den Heinle am 21.2.1913 an Georg Barbizon, einen der Herausgeber des *Anfangs* schickte. Darin verleumdete er den Herausgeber der expressionistischen Zeitschrift *Die Aktion* Franz Pfemfert, in dessen Verlag der *Anfang* gedruckt wurde, um so Barbizon für den mit Guttman ausgeheckten Plan zu gewinnen.²⁶⁹ Höchst alarmiert besprach sich Barbizon mit Pfemfert, der eine Klage wegen

²⁶⁶ GS VII.2, S. 557.

²⁶⁷ GS VII.2, S. 557.

²⁶⁸ Die Vorgänge sind im einzelnen, wie die Herausgeber der Gesammelten Briefe zu recht schreiben, heute kaum mehr zu rekonstruieren. (*Gesammelte Briefe* I, S. 199) Das im Band VII.2 der *Gesammelten Schriften* dokumentierte Material, insbesondere die Darstellungen und Protokolle, die Georg Barbizon während des Konfliktes verfaßt hat, ist jedoch ausführlich genug, um die Vorgänge so weit nachzuvollziehen, wie es für die Argumentation nötig ist (GS VII.2, S. 536–560).

²⁶⁹ Wie aus den Protokollen Barbizons hervorgeht, war Guttman der treibende Part, während der jüngere und weichere Heinle unter seinem Einfluß stand. So entstammt der fragliche Brief auch »zur Hauptsache« Guttmans Diktat (GS VII.2, S. 552). Mit Guttman brach Benjamin später jeden Kontakt ab. 1921 schrieb er an Scholem im Zusammenhang seiner Kenntnisse über Erich Unger, den Autor von *Politik und Metaphysik*: »Der Verfasser ist aus dem selben Kreise der Neo-pathetiker, dem auch David Baumgart (den ich hier einmal sprach) angehört hat und den ich von seiner verrufensten und wirklich verderblichen Seite zur Zeit der Jugendbewegung in einer für Dora und mich höchst eingreifenden Weise in der Gestalt des Herrn Simon Guttman kennenlernte.« (*Gesammelte Briefe* II, S. 127)

böswilliger Verleumdung in Erwägung zog. Barbizon hielt ihn davon ab und berief statt dessen eine Aussprache ein, um die ganze Angelegenheit in Anwesenheit von Guttman und Heinle in einer Art öffentlicher Gerichtsversammlung zu klären.

Nur wenige Tage vor dieser Versammlung, am 19. Februar, war Benjamin zum Präsidenten der Freien Studentenschaft gewählt worden. Zu seinen neuen Aufgaben gehörte auch die Leitung der von Barbizon einberufenen Versammlung. Anstatt sein Amt jedoch als überparteilicher Richter auszuüben, ging sein ganzes Bemühen dahin zu verhindern, daß aus der Versammlung eine Gerichtsverhandlung werde. »Denn jene Aussprache in der Jugendbewegung durfte keine Gerichtsversammlung sein«, schrieb er am 11. April 1914, sein Verhalten erklärend, in einem offenen Brief an Gustav Wyneken.²⁷⁰ Man kann sich die Irritation, die sein Verhalten bei Barbizon auslöste, leicht vorstellen: Während dieser sich auf den Rechtsstandpunkt stellte, orientierte Benjamin sein Verhalten am ethischen Konzept der Freundschaft der fremden Freunde. Dieses Konzept aber schrieb vor, auch da am Prinzip der Freundschaft festzuhalten, wo der Freund sich fremd verhält, die Freundschaft zu brechen droht, wo er schwach ist. Insbesondere stand es in einem unversöhnlichen Gegensatz zum Rechtsweg, auf dem der Freund zwangsläufig zu einem »Fall« und damit just jener Integrität beraubt wird, die zu wahren die Freundschaft überhaupt erst zur ethischen Gesinnungsgenossenschaft macht.

Nun war Benjamin Präsident der Freien Studentenschaft und damit ihr Repräsentant. Anstatt sich jedoch Rechenschaft über die damit einhergehende Machtposition abzulegen, benutzte er sie, um den Rechtsstandpunkt Barbizons zu bekämpfen und seine Vorstellung einer Konfliktlösung mit reinen, gewaltlosen Mitteln durchzusetzen. Damit gab er dem Konflikt eine neue Wendung. Zur Disposition stand nun nicht mehr die Frage der Schuld von Heinle und Guttman, sondern die Gewaltsamkeit eines rechtlichen Verfahrens. Auch über diese Verlagerung des Konflikts legte Benjamin keine Rechenschaft ab, sondern verfuhr strikt nach dem Grundsatz, daß nicht die Rede über, sondern allein die *Anwendung* der gewaltlosen Mittel moralisch überzeugen könnten. Diese aber standen, wie er Jahre später in seinem Essay »Zur Kritik der Gewalt« ausführen sollte, in Kontrast zu den »rechtmäßigen und rechtswidrigen Mitteln aller Art«. Die den gewaltlosen Mitteln eigene »Objektivität«²⁷¹ bezogen diese für den jugendlichen

²⁷⁰ *Gesammelte Briefe* I, S. 203.

²⁷¹ *Gesammelte Briefe* I, S. 202.

Präsidenten aus jenen subjektiven Voraussetzungen, die er in »Zur Kritik der Gewalt« »Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen« nennen sollte. Just von diesen subjektiven Voraussetzungen aber muß der Richter als Repräsentant des Rechts in Ausübung seines Amtes und im Namen der Unparteilichkeit abstrahieren.²⁷² Die rechtmäßigen Mittel sind, so Benjamin, zwar rechtmäßig, aber nicht gewaltfrei. Vor dieser strukturellen Gewalt wollte Benjamin die jugendliche Gemeinschaft bewahren. Sein Gegenmodell hieß »ethische Gesinnungsgenossenschaft« bzw. Freundschaft der fremden Freunde.

So ging Benjamin in seiner Leitung der Aussprache von der vorgefaßten Meinung aus, die beiden Angeklagten seien unschuldig. Dies war, so schreibt er an Wyneken, seine »Objektivität«²⁷³. »Wieder und wieder« habe er darauf bestanden, »daß es nicht Ankläger noch Angeklagte gäbe«²⁷⁴. Dies war seine Unparteilichkeit. Auf die Frage, wie er selbst zu Heinle stehe – immerhin war Benjamin einer der Namen, die im Zusammenhang mit der neuen Redaktion des *Anfang* gefallen waren –, gab er keine Antwort, da ihm dieses Verhältnis »gar nicht einfach« und »gar nicht als Gegenstand von Erörterungen«²⁷⁵ erschienen sei. Dies war seine Ehrlichkeit.

Barbizon warf er vor, mit der öffentlichen Anklage den Verdacht in die Gemeinschaft eingeführt und mit dieser Intuition des Verdachts »die beiden Menschen für unsere Gemeinschaft«²⁷⁶ getötet zu haben. (Guttman und Heinle erklärten nach der Aussprache ihren Austritt aus der Bewegung.) Auch diesen Vorwurf richtete Benjamin nicht direkt an Barbizon, sondern formulierte ihn erst in seinem Brief an Wyneken, als die Situation bereits völlig verfahren war. Barbizon selbst gegenüber übte Benjamin die Politik des Schweigens. Auf dessen Briefe, in denen Barbizon auf Erklärungen und Aussprachen drängte,

272 GS II, 1, S. 191. Vgl. Hamacher, Werner: *Affirmative, Strike: Benjamin's Critique of Violence*. Transl. by Hollander, Dana. In: *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*. Ed. by Benjamin, Andrew; Osborne, Peter. London 1994. Hamacher weist auf die innere Zusammengehörigkeit von Singularität und Gerechtigkeit hin, die Benjamins Kritik des Rechts zugrundeliegt: »Singularity for Benjamin is a determination of justice – indeed, its determination *par excellence* – and thus a determination of pure mediacy. Laws require universality, but their claim to universal validity is founded on a logic of subsumption that views each individual situation only as a case under the law, disregarding its singularity.« (S.118)

273 *Gesammelte Briefe I*, S. 202.

274 *Gesammelte Briefe I*, S. 204.

275 *Gesammelte Briefe I*, S. 204.

276 *Gesammelte Briefe I*, S. 207.

antwortete Benjamin in aller Kürze mit dem Hinweis, er sei außerstande, »über das Vergangene zu rechten«.²⁷⁷ Völlig undurchsichtig mußte Barbizon die Intention bleiben, die Benjamin mit seinem Schweigen verfolgte. Denn gemeint war es als beredtes Schweigen.²⁷⁸ Benjamin setzte es bewußt als moralische Zäsur ein, die, ohne den anderen mit Argumenten zu überzeugen, auf die *Unverfügbarkeit*, die Subjektivität und zugleich die Realität des Moralischen hinweisen sollte.

Allein mit seiner Person und mit der Reinheit seiner Worte wollte Benjamin, so schreibt er an Wyneken, überzeugen. Barbizons »Sachlichkeit« stellte er seinen Begriff von »Objektivität« gegenüber, der sich analog zu den gewaltlosen Mitteln der Konfliktlösung in der »Kritik der Gewalt« allein in der subjektiven Bedingung der Reinheit des Herzens gründet. Reinheit des Herzens aber meint: Enthaltung eines Urteiles über Schuld, über gut und böse, bis sich der Schuldige aufgrund seiner Handlung selbst zu dieser bekennt – und damit, folgt man Cohen, seine Schuld anerkennt und sich als ethisches Subjekt rehabilitiert. Dagegen sei Barbizons Sachlichkeit, mit der er den Verdacht rechtfertigte, noch bevor die Schuld offensichtlich geworden ist, verflochten mit der Schuldfrage und mit dem Urteil. Es gibt einen Satz in Benjamins Brief an Wyneken, der deutlich werden läßt, wie weit Freundschaft in Benjamins Augen reichen soll. Er betrifft das Verhältnis der Jugendlichen zu den sogenannten Literaten und stellt eine Antwort auf Barbizons Vorwurf dar, Benjamin habe die Gemeinschaft dem verderblichen Einfluß Guttmanns ausgesetzt. Benjamins Antwort lautet:

Dies ist in jener Erklärung der schlimmste, der empörendste Satz. (...) Wenn die Jugendbewegung die Gefahr des Literaten vermeiden will, so hat sie schon abgedankt. Wir wollen diese Gefahren in der mutigsten Freundschaft bestehen.²⁷⁹

Von der jugendlichen Gemeinschaft, die er konsequent als ethische versteht, fordert er die Aufnahme und durch sie die moralische Rettung der Literaten, ohne diese zu missionieren.

Was er sich in der tiefsten Überzeugung von seiner moralischen Überlegenheit freilich keinen Moment bewußt machte, war, wie sehr sein Verhalten seinerseits gegen Barbizons Rechtsempfinden verstieß. In erbitterten Briefen warf ihm dieser Parteilichkeit und Dogmatik vor

277 *Gesammelte Briefe I*, S. 198.

278 Zur Bedeutung des »beredten Schweigens« vgl. auch: Zons, Raimar: *Beredtes Schweigen*. In: *Ruinen des Denkens, Denken in Ruinen*. Hg. v. Bolz, Norbert u. Reijen, Wilhelm von. Frankfurt a.M. 1996, S. 147–173.

279 *Gesammelte Briefe I*, S. 209 f.

und bekräftigte wieder und wieder, daß er sich seinerseits nur deshalb auf den Rechtsstandpunkt stelle, um die Jugendbewegung vor dem moralischen Bankrott zu retten. Die »restlose Offenheit, ein völliges Auge-in-Auge-Sehen«, die Benjamin gegen die Kraft des Rechts als »jene menschliche Funktion« einforderte, »der man sich nicht entziehen«²⁸⁰ könne, erschien Barbizon als jugendliche Sophistik. – Und doch schien Barbizon, ungeachtet des eigenwilligen Verhaltens von Benjamin, zumindest zu ahnen, worum es diesem in seiner Ausrichtung auf jene einzige Dimension und dies auch noch »viertdimensionalst« ging. Wie hätte er sonst nach der Lektüre des offenen Briefes an Wyneken, trotz Benjamins offensichtlicher »Parteilichkeit«, vom »guten Glauben« seines Kontrahenten überzeugt sein können, »nicht den geringsten Groll gegen ihn« haben und »zu jeder Zeit bereit (sein können, d.V.), mit ihm wieder zusammenzuarbeiten«?²⁸¹

Die »Einsicht«²⁸² Barbizons, die einen Eklat verhinderte, spricht für ihn – und gegen die Vorhaltungen von Benjamin; und damit, wenn auch über einen Umweg – für Benjamins Konzept einer Freundschaft der fremden Freunde. Der Verdacht gegen Heinle und Guttmann konnte nicht erhärtet werden, und Barbizon ließ, wie er in einem Protokoll vom Mai 1914 festhielt, die Anklage fallen. So hat Benjamin seine Freundschaft gegen Heinle in konsequenter Anwendung des Konzepts einer Freundschaft der fremden Freunde bewiesen. Ob und wieviel er dem Freund, der sich offensichtlich in einer psychischen Krise befand,²⁸³ damit diene, ob er ihn nicht gerade durch seine konsequente Politik der »Objektivität« und des »Schweigens« überforderte, steht hier nicht zur Debatte. Jedenfalls hat er ihn und die jugendliche Gemeinschaft vor einer Gerichtsverhandlung bewahrt.

Den Selbstmord des Freundes konnte Benjamin nicht verhindern. Er traf Benjamin unerwartet – der Schock war weitreichend und hat

²⁸⁰ *Gesammelte Briefe* I, S. 208.

²⁸¹ GS VII. 2. S. 557.

²⁸² GS VII. 2. S. 557.

²⁸³ Daß Heinle von der Situation sichtlich überfordert und sehr verwirrt war, geht aus der protokollarischen Darstellung Barbizons hervor. An einem Treffen am 2.3.1914 mit Pfemfert sei Heinle, so Barbizon, jede Antwort schuldig geblieben: »Von Zeit zu Zeit sagte Heinle, man lasse ihn nicht ausreden, man schneide ihm das Wort ab. Wenn man dann mehrere Minuten wartete, sagte er kein Wort. Einige Male fing er unzusammenhängende Sätze an, aus denen zu entnehmen war: Wenn er, Heinle, befürchtete, daß Pfemfert dem Anfang eine neue Richtung geben wolle, gegen die er, Heinle, sei, müßte er bestrebt sein, den Anfang von Pfemfert loszulösen. Heinle schien ganz niedergeschlagen und spielte eine erbärmliche Rolle.« (GS VII.2, S. 552)

sich auf seine Ausarbeitung einer eigenen Theorie der Kunstkritik ausgewirkt. Deren ersten Ansätze entstanden in unmittelbarer Ab- und Auseinandersetzung mit George im Rahmen eines »ästhetischen Kommentar(s)«²⁸⁴ zu zwei Fassungen eines hölderlinschen Gedichtes über Aufgabe und Ort des Dichters als Mittler zwischen Lebendigem und Göttlichem.

c. Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin

Im Manuskript des George-Artikels für die *Literarische Welt* gibt es einen gestrichenen Halbsatz, in dem Benjamin auf die Verbindung zwischen dem Erscheinen des Gedichtbandes *Der Stern des Bundes*, Heinles Selbstmord und der eigenen Arbeit »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin« anspielt. Ich gebe hier den gestrichenen Satzteil in Kursivschrift wieder:

Im Frühjahr 1914 ging unheilverkündend überm Horizont der »Stern des Bundes« auf, und wenige Monate später war Krieg ... Mein Freund starb. Nicht in der Schlacht. Er blühte auf einem Felde der Ehre, wo man nicht fällt. Monate folgten, von denen ich nichts mehr weiß. In diesen Monaten aber, die ich ganz meiner ersten größeren Arbeit, einem Versuch über zwei Hölderlinsche Gedichte gewidmet hatte, der ihm meinem Freunde gewidmet war, trat, was er an Gedichten hinterlassen hatte, an die wenigen Stellen, wo noch in mir Gedichte bestimmend zu wirken vermochten.²⁸⁵

Das Unheil, das der prophetische George²⁸⁶ im *Stern des Bundes* vorausgesehen hatte, war Krieg. Nur wenige Tage nach der Einlösung der Prophezeiung beging Heinle Selbstmord. Die Gründe sind unklar. Möglich, daß der Ausbruch des Krieges mitspielte,²⁸⁷ möglich ist auch, daß Heinle seinen Tod als Opfer sah.²⁸⁸ Sicher ist, daß Benjamin den

²⁸⁴ GS II.1, S. 105.

²⁸⁵ GS II.2, S. 623. Vgl. GS II.3, S. 921, S. 1431 u. Anm. d. Hg. zum Hölderlin-Aufsatz, GS II.3, S. 921.

²⁸⁶ Am 16.6. 33 schrieb Benjamin an Scholem: »Zwei Rezensionsexemplare versetzen mich in die sehr leidige Zwangslage, jetzt, und vor einem deutschen Publikum, über Stefan George sprechen zu müssen. Soviel glaube ich gemerkt zu haben: wenn jemals Gott einen Propheten durch Erfüllung seiner Prophetie geschlagen hat, so ist es bei George der Fall gewesen.« (Walter Benjamin/Gershom Scholem: *Briefwechsel*. Hg. v. Scholem, Gershom. Frankfurt a.M. 1980, S.78)

²⁸⁷ Vgl. Gumpert, Martin: *Hölle im Paradies*, S. 63.

²⁸⁸ Darauf verweist – zumindest indirekt – ein Protokoll vom August 1914, das sich im Nachlaß von Erwin Loewenson in Marburg befindet. Loewenson (1888–1963) gehörte zum Kreis um Guttmann. Eine Kopie des Protokolls befindet sich in der Sammlung Scholem in der Handschriften- und Archivabteilung der Jewish National und University Library in Jerusalem. Es wurde kurz nach dem Doppelselbstmord von

Tod des Freundes in eine Beziehung zu Georges Dichtkunst brachte und daß er diesen Tod vor Augen hatte, als er sich der Arbeit über die beiden Gedichte Hölderlins »Dichtermut« und »Blödigkeit« zuwandte. Im Zentrum beider steht das Verhältnis von Dichter, Tod, Leben, Volk und Gedicht. Vorstellbar ist, daß er während der Arbeit nicht nur die Gedichte seines Freundes, sondern auch jene Georges aus dem *Stern des Bundes* im Ohr hatte.

Daß die Auseinandersetzung mit Georges Dichtung und Ästhetik den Hintergrund der Hölderlin-Arbeit bildete, geht auch aus dem *Rückblick auf Stefan George* hervor. Explizit setzt Benjamin dort Hölderlins von Georges Symbolik ab:

George ist es darum nicht gelungen, seine Dichtung dem Bannkreis von Symbolen zu entziehen, die keineswegs – wie die von Hölderlin – gleich Quellen, die aus dem Erdreich einer großen Überlieferung gesickert waren, an die Oberfläche traten.²⁸⁹

Genau dies aber, nämlich zu zeigen, wie Hölderlin in der dichterischen Bearbeitung des symbolischen Stoffes in der zweiten Fassung die Bannkraft des Mythos überwand, war Inhalt der Arbeit über die beiden hölderlinschen Gedichte.

Bedarf die Verbindung von Hölderlin mit George aus heutiger Perspektive der historischen Erläuterung so lag sie im ersten Drittel dieses Jahrhunderts auf der Hand.²⁹⁰ Die Entdeckung und Neubewertung von

Heinle und Rika Seligson notiert und bezieht sich auf den Zustand von Heinles Bruder, Wolf Heinle, der stark selbstmordgefährdet war. Darin heißt es u.a.: »Wolf Heinle, in letzter Zeit gerade sehr mit seinem Bruder verbunden will sich töten 1) aus Verzweiflung über den Krieg und weil er den allgemeinen Untergang des Geistigen voraussieht; dann auch nebenbei »alles sei Liebe, ihm sei die Quelle der Liebe durch den Tod seines Bruders genommen«. / Seine Gedankengänge sind u.a.: Er wolle sterben wie Christus; um für einen Kreis von Menschen immer dazusein; (wenn Christus die Welt geschaffen habe, so habe er einen Kreis von Menschen geschaffen); er könne für diesen nur durch seinen Tod erst dasein, da er sich bereits jetzt schlechter werden fühle. Man müsse jugendlich sein oder tot. Wenn er ein richtiges Kind wäre, so hätte der Krieg nicht passieren können. Zwar schade er (Wolf) nicht der Welt jetzt, aber dem Geiste der vom Himmel kommt. Man dürfe das nicht logisch überlegen, sondern man müsse es fühlen. Der Tod keine Zerstörung sondern eine Vollendung« (Benjamin Archiv 4° 1598/25). Ohne direkt Rückschlüsse auf Heinles Selbstmord zuzulassen, vermittelt der Bericht doch einen Eindruck von der Dramatik der Situation und der Bedeutung des christlichen Opfertodmotivs.

²⁸⁹ GS III, S. 393.

²⁹⁰ Vgl. Mattenklott, Gerd: Ludwig Strauß in den Zwanziger Jahren. In: *Ludwig Strauß 1892-1992*. Hg. v. Horch, Hans, Otto in Verb. m. Shedletzky, Itta. Tübingen 1995, S. 185 ff.; desw.: Hoffmann, Paul: Hellingraths »dichterische« Rezeption Hölderlins. In: *Hölderlin und die Moderne*. Hg. v. Kurz, Gerhard, Tübingen 1995, S. 74-105.

Hölderlins Spätwerk geschah in unmittelbarer Nähe von George. Norbert von Hellingrath, der Hölderlins Pindar-Übersetzungen in der Sauttgarter Landesbibliothek gefunden und ediert hatte und von 1913 bis zu seinem frühen Tod im Dezember 1916 bei Verdun die historisch-kritische Ausgabe von Hölderlins *Sämtlichen Werken* im Münchner Verlag Georg Müller²⁹¹ betreute, gehörte zu den engen Vertrauten Georges. 1910 war die Dissertation des Zweiundzwanzigjährigen mit dem Titel *Pindarübertragungen von Hölderlin. Prolegomena zu einer Erstausgabe* bei Diederichs in Leipzig erschienen. Im gleichen Jahr veröffentlichte George *Hölderlins Pindar-Übertragungen* im Verlag der *Blätter für die Kunst*. Die Begegnung war für beide von Vorteil. George verdankte dem jungen Studenten die Entdeckung von Hölderlins Spätwerk, und dieser konnte die von ihm entdeckten Texte in den renommierten *Blättern für die Kunst* veröffentlichen.²⁹² Dies wiederum verlieh dem gemeinsamen Anliegen, den späten Hölderlin als einen Dichter höchsten Ranges und seinen »Wahnsinn« nicht als Defizienz, sondern als Ausdruck seherischer Qualitäten²⁹³ zu deuten, das nötige

²⁹¹ Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*. 6 Bde. Begonnen durch Hellingrath, Norbert von, fortgef. durch Seebass, Friedrich und Pigenot, Ludwig von. Berlin 1913-1923.

²⁹² Eine Auswahl der Pindarübertragungen erschien vor der Buchveröffentlichung in der neunten Folge der *Blätter für die Kunst*.

²⁹³ Hölderlins Spätwerk war von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Jahrhundertwende fast durchgängig als das Werk eines Geisteskranken betrachtet und dementsprechend mißachtet worden. Drastisch schildert Ludwig Pigenot die Situation, in der Hellingrath mit seiner Arbeit begann: »Ferner schien die Tatsache seiner geistigen Erkrankung von der Verpflichtung zu befreien, sich um sein Spätwerk philologisch überhaupt tiefer zu bemühen. Die großen Hymnen lagen größtenteils im »Staub der Bibliotheken« begraben, die gedruckten aber waren durch hundert sinnstörende Fehler verunstaltet und galten allgemein als die grotesken Erzeugnisse eines zerstörten Hirnes, die höchstens von der pathologischen Seite her einiges Interesse verdienten. Schon war es nahe, daß Hölderlin ganz und gar die Beute der Psychiater und Psychoanalytiker würde, die getrost den Strich zwischen den relativ gesunden und den entschieden kranken Schichten des Werks zu ziehen können vorgaben.« Pigenot, Ludwig: Geleitwort. In: Norbert von Hellingrath: *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge*. München 1936, S. 9. Vgl. auch: Hellingrath, Norbert von: *Pindarübertragungen von Hölderlin. Prolegomena zu einer Erstausgabe*. Diss. München 1910. In: ders.: *Hölderlin-Vermächtnis*. Eingel. und Hg. v. Pigenot, Ludwig von, München 1936, S. 42) Eine Ausnahme bildete Wilhelm Dilthey, der bereits in einem 1867 erschienenen Aufsatz mit dem Titel »Hölderlin und die Ursachen des Wahnsinns« eine Gegenstimme formulierte und in seinem 1906 erschienenen Werk *Das Erlebnis und die Dichtung* das Spätwerk Hölderlins angemessen würdigte. (Vgl. Müller-Seidel: Dilthey's Rehabilitierung Hölderlins. Eine wissenschaftsgeschichtliche Betrachtung. In: *Hölderlin und die Moderne*. S. 41-74)

öffentliche Gewicht. Im November 1909 übersandte Hellingrath Abschriften der von ihm entdeckten *Pindar-Übertragungen* an George.²⁹⁴ Er wurde dafür zu jenen Auserwählten erkoren, die eine der zehn auf Japanpapier gedruckten Vorausgaben des *Sterns des Bundes* erhielten, die George im November 1913 vor der offiziellen Veröffentlichung verteilte. Und obwohl die meisten der 100 Gedichte des *Sterns des Bundes* geschrieben waren, bevor George mit dem Spätwerk Hölderlins bekannt war, konstatierte Hellingrath wiederum, im neuen Buch sei »nicht wenig Hölderlin drin.«²⁹⁵ Er bestätigte damit Georges Selbstverständnis, wonach die Ursprünge des *Sterns des Bundes* bei Hölderlin lägen.²⁹⁶

Die Hochschätzung Georges hatte zur Folge, daß die von ihm beeinflusste Jugend ihrerseits den späten Hölderlin entdeckte. Mit ebensolcher Hochschätzung las auch Benjamin die späten Gedichte Hölderlins und im Zusammenhang mit diesen Hellingraths Dissertation. Es war eine folgenreiche Lektüre, wurde sie doch, wie er am 25.2.1917 an Ernst Schoen schrieb, zum »äußerlichen« Anlaß für seinen Essay über »Dichtermut« und »Blödigkeit«:

Haben Sie gelesen, daß Norbert von Hellingrath gefallen ist? Ich wollte ihm bei seiner Rückkehr meine Hölderlinarbeit zu lesen geben, deren äußerlicher Anlaß die Stellung ihres Themas in seiner Arbeit über die Pindar-Übersetzungen war.²⁹⁷

Welches ist die Stellung der Gedichte in Hellingraths Dissertation? Er kommt nur kurz auf sie zu sprechen, dafür an zentraler Stelle. Sie lautet: »Man vergleiche nur Blödigkeit mit der ersten Fassung von Dichtermut, wie da jede Änderung der Stelle erst volles Dasein gibt.«²⁹⁸ Der Verweis auf die beiden Gedichte diente Hellingrath zur Untermauerung seiner These, daß die Umdichtungen und Bearbeitungen älterer Oden nicht beliebig und auch nicht Ausdruck geistiger Verwirrung seien, sondern einen Zuwachs »reinen lyrischen Könnens«²⁹⁹ beobachten ließen. Benjamin hat den Hinweis aufgenommen und damit Hellingraths Anliegen, das Spätwerk Hölderlins als Ausdruck höchster lyrischer Kunst auszuweisen, fortgeführt. Freilich ist er über

294 Vgl. Anm. d. Hg. In: George: Der Stern des Bundes, S. 119.

295 Hellingrath am 22.12.1913 an Imma von Ehrenfels. Zit. in: Stern des Bundes. Anmerkungen, S. 118.

296 Vgl. Edith Landmann: *Gespräche mit Stefan George*. Düsseldorf, München 1963, S. 87.

297 *Gesammelte Briefe* I, S. 355. Hellingrath war im Dezember 1916 in Verdun gefallen. Als »inneren Anlaß« deuten die Herausgeber der GS den Tod Heinles (Vgl. GS II,3, S. 921).

298 Hellingrath: Pindarübertragungen, S. 65.

299 Hellingrath: Pindarübertragungen, S. 65.

Hellingrath hinausgegangen, indem er im Vergleich der beiden Fassungen ein philosophisch begründetes methodisches Verfahren zur Beurteilbarkeit von Sprachkunstwerken entwarf. Dazu hat er Kriterien entwickelt, die sich nicht nur auf das Gedicht, sondern zugleich als Forderung an den Kommentator bzw. Kritiker richten. Deren erste Regel aber heißt, auf jene Instanz Verzicht zu leisten, auf die sich Hellingrath in der Nachfolge Diltheys berief, um das Spätwerk Hölderlins in eine entwicklungsgeschichtliche Deutung einzubetten, in der es zugleich als Fortsetzung und Fortschritt erschien: den Begriff des Erlebnisses und jenes des Nacherlebens zur Bewertung von Kunstwerken.³⁰⁰

Fragt man nun, warum Benjamin so großen Wert auf den Nachweis einer begründeten Beurteilbarkeit von Kunstwerken legte und warum die methodische Begründung dieser Beurteilbarkeit mit der Distanzierung vom Begriff des Erlebnisses und mit der Kritik an der Verwischung der Grenzen zwischen Kunst und Leben einherging, so gelangt man wieder zurück zur Konjunktion des Aufgangs des *Sterns des Bundes* mit dem Tod des Dichterfreundes. Wenn Benjamin diesem die Hölderlin-Arbeit gewidmet hat, dann, um die Notwendigkeit und damit den Sinn des Opfers zu bestreiten. In seiner Hölderlin-Arbeit tut er dies in zweifacher Weise: einmal, indem er Kriterien zur Beurteilung von Sprachkunstwerken entwickelt, und zum zweiten, indem er zeigt, daß nur Gedichte, die ihrerseits gewaltlos sind, diesen Kriterien standhalten. Dem Kriterium der Gewaltlosigkeit genügen die späten Gedichte Georges nicht – im Gegensatz zu jenen Hölderlins, wie Benjamin in *Rückblick auf George* betont.³⁰¹ Indem er George das Recht auf die Nachfolge Hölderlins bestreitet, widerspricht er freilich auch Hellingrath, wo dieser im *Stern des Bundes* »nicht wenig Hölderlin« sieht.

300 Zu Hellingraths Bezugnahme auf Dilthey und dessen Begriff des Erlebnisses vgl. Steiner, Uwe: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 110 f. Obwohl Steiner ausführlich Benjamins Kritik am Begriff der Einfühlung und des Erlebnisses darstellt und bis in die Thesen »Über den Begriff der Geschichte« verfolgt, geht er dennoch davon aus, daß die Hellingrathsche Dissertation mehr als nur ein »äußerlicher Anlaß« war und die Hölderlin-Arbeit Benjamins auch inhaltlich maßgeblich beeinflusste. Diese These hält jedoch einer genaueren Prüfung nicht stand (Kap. II,5,c, Fußnote 335).

301 Die Gewaltbarkeit der Lyrik Georges hängt, wie auch Braungart in seiner Interpretation des Gedichtes *Einverleibung* zeigt, unmittelbar mit der Überführung des theologischen Modells des Sakramentes in ein ästhetisches Modell zusammen: »Das empfangende Ich wird radikal unterworfen. (...) Die Gewaltbarkeit dieser poetischen Rede offenbart auch die latente Gewaltbarkeit des ästhetischen Rituals, dessen Suggestion sich das lyrische Subjekt nun nicht mehr überläßt, sondern unterwirft.« (Braungart: *Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen*, S. 71)

Meine These lautet, daß Benjamin in seiner Arbeit »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin« den späten Hölderlin als Zeugen gegen die Vereinnahmung seines Werkes für eine Ästhetisierung des Dichtertods anruft, die George mit der Vergöttlichung Maximins im *Stern des Bundes* betreibt.

Um Georges Berufung auf Hölderlin als Vereinnahmung ausweisen zu können, entwickelt Benjamin Kriterien, die die Kritisierbarkeit von Kunstwerken begründen. Diese Kriterien müssen, um ihre Legitimität behaupten zu können, dem Prinzip der Gewaltlosigkeit entsprechen. Benjamin gewinnt diese Kriterien, wie ich zeigen möchte, aus den Änderungen, die Hölderlin an der späteren Fassung, an »Blödigkeit«, vorgenommen hat. Dabei bezieht er das begriffliche Instrumentarium aus der Tradition der neukantianischen Philosophie Hermann Cohens. Er entlehnt es nicht der Ästhetik, sondern der Erkenntnis Kritik. Denn diese begründet, weshalb im System die Eigenständigkeit der verschiedenen Glieder des Systems, Ethik, Ästhetik und Logik, aufrechterhalten werden muß. Die in der Systemphilosophie angelegte Diskontinuität ihrer Glieder aber dient Benjamin – und das ist der springende Punkt – als Referenz für seine Kritik an der Ästhetisierung des Lebens durch die Kunst. Die Aufhebung der Differenz zwischen Kunst und Leben hat die Nivellierung der Differenz von Ethik und Ästhetik zur Voraussetzung; der Ästhetizismus verstößt somit gegen die Einsicht in die Grenzen des Wissens, die Kant aufgezeigt und Cohen verbunden hat mit dem jüdischen Monotheismus. Dies ist der Hintergrund, vor dem Benjamins Insistieren auf der diskontinuierlichen Struktur des Systems³⁰² als philosophischer Einwand gegen die zeitgenössische Lebensphilosophie und die aus ihr hervorgegangenen künstlerischen Bewegungen lesbar wird.

Ein eindrückliches Bild von der Suggestion und dem Einfluß, der von George auf die Jugendbewegung ausging, zeichnet Julia Cohn, die Jugendfreundin und spätere große Liebe, in einem Brief an Benjamin vom 17.8.1933. Sie war Zeit ihres Lebens eine Verehrerin von George. Eingeführt wurde sie bereits als Schülerin durch Robert Boehringer, Mitglied des engsten Kreises und Biograph von George. Boehringer war Lehrer an der Mädchenschule, die Julia Cohn vor dem ersten Weltkrieg in Berlin besuchte. In dem fraglichen Brief kritisiert sie Benjamins »Rückblick auf Stefan George«, den sie in der *Frankfurter Zeitung* gelesen hatte. Auf Benjamins Einschränkung, die Gedichte, die für die

302 Vgl. GS I,1, S. 213.

Jugend wichtig waren, seien nicht jene aus dem *Stern des Bundes* gewesen, entgegnet sie mit der Erinnerung:

Und falls Du, wie ich annehme am Schlusse, Heinle und den Kriegsbeginn meinst,
so erinnere ich mich eines unvergeßlichen Males, als Heinle vor der Studentenschaft
aus dem *Stern des Bundes* zitierte: »Sagbar ward alles, da das eine floh. Fragbar ward
alles drusch auf leeres Stroh.«³⁰³

Nun behauptete Benjamin, die Jugend habe »in jener Priesterwissenschaft der Dichtung, die in den »Blättern für die Kunst« gehütet wurde, nie einen Nachhall der Stimme, die »das Lied des Zwergen« oder die »Entführung« getragen hatte«³⁰⁴, gefunden. Julia Cohns Erinnerung widerspricht dem. Täuschte sich Benjamin? Oder rückte er die Erinnerung im Sinne des Standpunkts zurecht, den er 1933 innehatte?

Ich möchte für eine dritte Möglichkeit optieren. Sie ergibt sich, wenn man nach der Differenz fragt, die »Das Lied des Zwergen«³⁰⁵ und

303 Unveröffentlichter Brief. Aus dem Nachlass von Julia Cohn im Theodor W. Adorno Archiv Frankfurt. Die zitierten Verse stammen aus dem letzten Gedicht des *Einganges*:

Fragbar ward Alles da das Eine floh:
Der geist entwand sich blindlings aus der siele
Entlaufne seele ward zum törigen spiele –
Sagbar ward Alles: drusch auf leeres Stroh.
Nun löst das herz von wut und wahn verschlackt
Von gärunge dunkelheit gespinst und trubel:
Die Tat ist aufgerauscht in irdischem jubel
Das Bild erhebt im licht sich frei und nackt.
(George: *Stern des Bundes*, S. 47)

304 GS III, S. 398.

305 Das »Lied des Zwergen« gehört zu den »Sängen eines fahrenden Spielmanns« aus dem *Buch der Sagen und Gesänge*, die zu Beginn der neunziger Jahre entstanden sind.

Das lied des zwergen

I
Ganz kleine vögel singen.
Ganz kleine blumen springen:
Ihre glocken klingen.

Auf hellblauen heiden
ganz kleine lämmer weiden.
Ihr fließ ist weiss und seiden.

Ganz kleine kinder neigen
Und drehen sich laut im reigen –
Darf der zwerg sich zeigen?

»Entführung«³⁰⁶ von jenen unterscheidet, die Benjamin der »Priesterwissenschaft der Dichtung« zuordnet. Im ersten Artikel über George ver

II

Ich komme vom palaste
Zu eurer kinder tanz
In frohem kranz
Will eines mich zu gaste?

Der ich mich scheu verberge
Ich habe kron und thron.
Ich bin der feien sohn
Ich bin der fürst der zwerge.

III

Dir ein Schloss · dir ein schrein –
Fülle aller schätze und ihr glanz sei dein!

Dir ein schwert · dir ein speer –
Zarter gunst der schönen sei dein weg nie leer.

Dir kein ruhm · dir kein sold –
Dir allein im liede liebe und gold.

George: Das Buch der Sagen und Sänge, In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd. 2, S. 64f. Das Gedicht erinnert in seinem Motiv an Goethes Novelle »Die neue Melusine«, über die Benjamin in den zwanziger Jahren eine nie zustandegekommene Arbeit schreiben wollte. Auf »Die neue Melusine«, die Goethe als Königin eines immer kleiner werdenden Zwergenlandes beschrieb, dessen Rettung er von der Liebesfähigkeit eines Menschenmannes abhängig machte, weist er nicht nur im Wahlverwandschaftenaufsatz (GS I.1, S. 171) hin, sondern auch in einem seiner Liebesbriefe an Julia Cohn. (*Gesammelte Briefe* III, S. 171)

³⁰⁶ Das Gedicht entstand ungefähr zeitgleich mit dem »Lied des Zwergen«. George hat es jedoch erst in den Gedichtband »Jahr der Seele« aufgenommen.

Entführung

Zieh mit mir geliebtes kind
In die wälder ferner kunde
Und behalt als angebind
Nur mein lied in deinem munde.

Baden wir im sanften blau
Der mit duft umhüllten gränzen:
Werden unsre leiber glänzen
Klarer scheinen als der tau.

In der luft sich silbern fein
Fäden uns zu schleiern spinnen.
Auf dem rasen bleichen linnen
Zart wie schnee und sternenschein.

glich Benjamin diese Gedichte »im Massiv des Deutschtums jenen Spalten, die nach der Sage nur alle tausend Jahre sich auftun und einen Blick ins innere Gold des Berges gewähren«³⁰⁷. Dies zeigt eindrücklich, wie sehr er die beiden Gedichte schätzte. Was sie – im Gegensatz zu jenen aus dem *Stern des Bundes* – auszeichnet, hat Adorno pointiert formuliert, als er schrieb, das Glück sei dort mit George gewesen, wo dieser sich »der Vergänglichkeit des eigenen und des geschichtlichen Augenblicks«³⁰⁸ überlassen habe. Sowohl im »Lied des Zwergen« als auch in der »Entführung« ist der Status des Gedichtes im Gedicht selbst Thema. In beiden wird die Differenz zwischen dem im Gedicht formulierten Wunsch, dem mit Worten und Reimen gezeichneten Bild und der ihnen innewohnenden Flüchtigkeit reflektiert. »(A)llein im liede« verteilt der Fürst der Zwerge »liebe und gold«, während die Geliebte nicht im Bild gebannt, sondern »in die wälder ferner kunde« entführt wird. Anstatt ihren Körper sich einzuverleiben, schenkt der Dichter der Geliebten sein »lied«.

Als George diese Gedichte schrieb, war er nicht nur jünger und verletzlicher, er war, statt Herr und Meister eines ausgewählten Kreises ergebener Jünger, verliebt. Beide Gedichte entstanden unter dem Einfluß von Georges einziger Liebe zu einer Frau, zu Ida Koblenz; die »Entführung« hat er ihr in einer Handschrift gewidmet. Und so dürfte Adorno auch dort getroffen haben, wo er spekuliert, »Georges Verfall zur krampfhaft nationalen Positivität rühre daher, daß er den Trieb zum anderen Geschlecht, und damit zum Anderen schlechthin, in sich unterdrückte und endogamisch bei dem sich beschied, was ihm so glich wie die Stimme des unseligen Engels aus dem Vorspiel (zum *Stern des Bundes*, d.V.)«³⁰⁹. Im Sinne Benjamins spricht Adorno, wenn er die Liebe in Verbindung zu der Fähigkeit setzt, sich der Vergänglichkeit des eigenen Augenblicks zu überlassen. Denn was für das Gedicht aus dieser Verbindung entspringt, ist anstelle der Opfer fordernden Verewigung des Leibes im Bild jene »entstaltende Phantasie«, die das Zusammengehen von Glück und Vergänglichkeit ermöglicht.³¹⁰

Unter bäumen um den see
Schweben wir vereint uns freuend.
Sachte singend. blumen streuend.
Weisse nelken weissen klee.

George: Das Jahr der Seele. In: *Sämtliche Werke in 18 Bänden*. Bd 3, S. 60.

³⁰⁷ GS II.2, S. 623.

³⁰⁸ Adorno: George, S. 533.

³⁰⁹ Adorno: George, 531.

³¹⁰ Vgl. »Phantasie«, GS VI, S. 115; »Zur Phantasie«, GS VI, S. 121; »Aussicht ins Kinderbuch«, GS IV.2, S. 609–615. Benjamin verbindet den Gedanken der »entstaltenden

So ließe sich denn Benjamins Erinnerung nicht als zensierte, sondern als Bestandteil jenes Verfahrens verstehen, das die Kunst- kritik als rettende Kritik statuiert. Die Gedichte, in denen sich nach Benjamin die Jugend wiedererkannte, zeugen von einer anderen Sprache Georges; sie zeigen den Dichter im Außersichsein der Liebe. Die Form, in der die Erfahrung dieses Außersichseins als eine Erfahrung des Sich-Selbst-Fremdseins in den Gedichten ihren Niederschlag findet, ist ohne Gewalt. Sie gemahnen an jene »andere Figur«, von der Benjamin im Zusammenhang mit seiner Hölderlinarbeit und der Wirkung der Gedichte seines Freundes Heinle schreibt³¹¹ und die Rolf Tiedemann als Figur »extremer Gewaltlosigkeit« beschrieben hat, »die sich im strengsten Gegensatz zum Gewalttätigen der Sprache des späten George weiß«³¹².

Gewaltlosigkeit ist die ethische Forderung, die auch dem Konzept der Freundschaft der fremden Freunde zugrundeliegt. An die Menge der Ausgeschlossenen zu denken und den Geist, der mit den Schlafenden im Bunde ist, statt teilzuhaben am Prozeß des Ausschließens, bezeichnet konkret, wozu die Forderung nach Gewaltlosigkeit verpflichtet. Nun ist Gewaltlosigkeit nicht nur das Kriterium, an dem sich Freundschaft zu bewähren hat. Sie bezeichnet zugleich die Forderung, aus der sich die Aufgabe der Kunstkritik für Benjamin herleitet. So steht gerade die von der Kritik zu leistende »Mortifikation« des Werks unter dem Zeichen der Gewaltlosigkeit: Die Kritik soll den schönen Schein zerschlagen³¹³, um der Ästhetisierung des Lebens Einhalt zu gebieten. Die geforderte Gewalt steht somit im Zeichen der Kritik der Gewalt. Denn die Ästhetisierung des Lebens ist gewaltsam. Sie führt der Repräsentation zu, was jeder Repräsentation notwendig entgeht: das Leben, welches uns »in unserer Einzigkeit«³¹⁴ betrifft. Dieser repräsentativen Gewalt des Ästhetischen stellt Benjamin im Wahlverwandtschaftenessay das »Ausdruckslose« als

Phantasie« mit der Erinnerung bzw. der Sehnsucht nach dem Paradies. »Entstehend« ist die Phantasie, weil sie nicht auf die Erfüllung der Sehnsucht geht, sondern, wie Benjamin am Phänomen der Farbe darstellt, dem Schein huldigt. Zu der Sehnsucht des Erwachsenen heißt es: »Dem Erwachsenen ist die Sehnsucht nach dem Paradies die Sehnsucht der Sehnsuchten. Nicht die nach Erfüllung; die, ohne Sehnsucht zu sein.« (GS VI, S. 124) Vgl. Kap. II, 5, d, S. 240 ff.

³¹¹ GS II, 2, S. 623.

³¹² Tiedemann: *Walter Benjamin, Sonette*, S. 88.

³¹³ Vgl. GS I, 1, S. 181.

³¹⁴ GS I, 1, S. 284.

»kritische Gewalt« entgegen. Diese Gewalt habe das Ausdruckslose, so präzisiert er, als »moralisches Wort«³¹⁵ inne.

Wie aber legitimiert sich diese Moralität? Sie legitimiert sich – wenn der Begriff noch angemessen ist – im Bilderverbot. Aus diesem Grund bezieht Benjamin im Trauerspielbuch die Nichtdarstellbarkeit der moralischen Sphäre auf das Bilderverbot.³¹⁶ Das Bilderverbot begründet sowohl die ethische Forderung der Freundschaft der fremden Freunde als auch die Kunstkritik als Kritik der Gewalt. In beiden Fällen läuft es auf das moralische Gebot hinaus, die Integrität des Individuums, sein Recht auf Selbstveränderung, sein Anderssein zu wahren. Die kritische Gewalt des moralischen Worts richtet sich auf den schönen Schein. »Alles Moralische«, heißt es im Trauerspielbuch weiter, »ist gebunden ans Leben in seinem drastischen Sinn, dort nämlich, wo es im Tode als Stätte der Gefahr schlechtweg sich innehat. Und dieses Leben, welches uns moralisch, das heißt in unserer Einzigkeit, betrifft, erscheint vom Standpunkt jeder Kunstgestaltung aus als negativ oder sollte doch so erscheinen.«³¹⁷ Die Ästhetik findet somit ihre Grenze dort, wo das Leben den einzelnen in seiner Einzigkeit betrifft.

Benjamins Theorie der Kunstkritik richtet sich gegen die Ästhetisierung des Lebens und gegen die Ästhetisierung des Todes. Seinen höchsten Ausdruck findet der ästhetisierte Tod aber im Opfertod; in jenem Tod, der stellvertretend für eine Gemeinschaft gestorben wurde. Zweifach kommt hier die Gewalt der Repräsentation zum Zug: in der Ästhetisierung und in der Stellvertretung. Ich möchte zur Verdeutlichung an jene schon zitierte Stelle aus dem Wahlverwandtschaftenessay erinnern, in der sich Benjamin explizit gegen die ethische Legitimität des Opfertodes ausspricht:

Vom Individuum scheidet den Heros der Typus, die, wenn auch übermenschliche, Norm; von der moralischen Einzigkeit der Verantwortung die Rolle des Stellvertreters. Denn er ist nicht allein vor seinem Gott, sondern der Stellvertreter der Menschheit vor ihren Göttern. Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich vom vaterländischen »Einer für alle« bis zum Opfertode des Erlösers.³¹⁸

Verweist das »vaterländische »Einer für alle« auf die Opferung der Jugend im Ersten Weltkrieg, so der »Opfertod des Erlösers« auf die

³¹⁵ GS I, 1, S. 181.

³¹⁶ GS I, 1, S. 284.

³¹⁷ GS I, 1, S. 284.

³¹⁸ GS I, 1, S. 157.

Übertragung der christlichen Symbolik in die Ästhetik, wie sie George betrieb und Heinle beeinflusste.

Die Frage des Verhältnisses von Kunstwerk und Leben steht bereits im Mittelpunkt der Arbeit über Hölderlins Gedichte. Deren Fluchtpunkt bildet die Kritik an der Ästhetisierung des Todes im Topos des Opfertodes des Dichters. Im Gegensatz zu George, für den Maximins Tod zum Zentrum der Selbsterschaffung des Lebens in der Kunst wurde, führte Heinles Selbstmord Benjamin zu einer Kritik der Gewalt, die in der ästhetischen Überhöhung des Lebens liegt.

Die Hölderlin-Arbeit beinhaltet – wenn auch in einer später aufgegebenen Begrifflichkeit – doch bereits die Grundrisse der Kunsttheorie und Kritik, die Benjamin im Wahlverwandschaftenessay vorstellt. Dazu gehört insbesondere der Versuch einer Verbindung von Erkenntniskritik und Kunstkritik. Zwar benutzt er den Begriff der Kunstkritik noch nicht, bezeichnet sein Tun vielmehr als »ästhetischen Kommentar«³¹⁹, doch definiert er als dessen Aufgabe, was im Wahlverwandschaftenaufsatz als Aufgabe der Kritik beschrieben wird: Die Erschließung jenes Bereichs, der die Wahrheit der Dichtung³²⁰ enthält. Um jenen Bereich der Wahrheit näher zu bestimmen, unterscheidet Benjamin in der einleitenden methodischen Reflexion Gedicht und »Gedichtete«. Das »Gedichtete« sei Voraussetzung des Gedichts und als solches die »geistig-anschauliche Struktur derjenigen Welt, von der das Gedicht zeugt«³²¹. In seiner allgemeinen Form sei es die »synthetische Einheit der geistigen und anschaulichen Ordnung«³²². Zugleich stelle der Begriff des Gedichteten einen »Grenzbegriff«³²³ in doppelter Hinsicht dar: Auf der einen Seite sei er Grenzbegriff gegen das Gedicht und auf der anderen Seite Grenzbegriff gegen das Leben. Gedicht und Leben werden ihrerseits als »Funktionseinheiten« bezeichnet, wobei das Gedichtete deren Übergang darstelle. Als solches sei es die »Sphäre der Beziehung von Kunstwerk und Leben«³²⁴. Leben und Gedicht stehen also einerseits in einem durch das Gedichtete austarierten Gleichgewicht. Andererseits stehen sie in einem unumkehrbaren Verhältnis zueinander: in jenem von Aufgabe und Lösung. Während das Gedicht

319 GS II.1, S. 105.

320 GS II.1, S. 105.

321 GS II.1, S. 105.

322 GS II.1, S. 106.

323 GS II.1, S. 106.

324 GS II.1, S. 108.

als Lösung erscheint, ist die andere »Funktionseinheit« als Idee der Aufgabe zu betrachten.

»Grenzbegriff«, »Funktionseinheit«, insbesondere aber die Beschreibung der Grenze als Verhältnis von Aufgabe und Lösung sind Grundbestandteile der transzendentalen Methodik, die Hermann Cohen in *Kants Theorie der Erfahrung* entwickelt hat. Als »Grenzbegriff« definiert Cohen dort »die Idee der Erfahrung zum Gegenstande gedacht«.³²⁵ Mehrfach betont er, daß der Grenzbegriff kein »extravagierender Begriff«³²⁶, sondern da sei, um die Grenzen der Erfahrung zu bestimmen. Der Grenzbegriff sichert die Zufälligkeit der Erfahrung, wo sie selbst als ganze gedacht und damit zum Gegenstand des Denkens wird, indem er die »hypothetische Notwendigkeit des Zufälligen«³²⁷ im Unbedingten begrenzt. Anders als Kant, der das Unbedingte der Erfahrung als »Ding an sich« definierte, legt Cohen das »Ding an sich« als Grenzbegriff aus.³²⁸ Der Grenzbegriff ist in einem das Denken und – als Denken der Erfahrung im Ganzen – der vom Denken hervorgebrachte Gegenstand. Die Grenze, über die die Erkenntnis nicht hinaus kann, besteht in der Unmöglichkeit, diesen Gegenstand – die Idee der Erfahrung – anzuschauen. So muß der Grenzbegriff gedacht werden, »wengleich sein Gegenstand nicht angeschaut werden kann.«³²⁹ Um das Paradoxon eines Gegenstandes, der zwar gedacht, aber nicht angeschaut werden kann, aufzulösen, führt Cohen den Begriff der Aufgabe ein und faßt zusammen: »Das Ding an sich ist »Aufgabe«.«³³⁰ Der Grenzbegriff erzeugt seinen Gegenstand – die systematische Einheit der Erfahrung –, indem er sich die Erzeugung dieser Einheit als unendliche Aufgabe setzt.³³¹ Dabei bildet die Unendlichkeit der Aufgabe die Grenze, die der Grenzbegriff bestimmt und über die nicht hinausgedacht werden kann.

Benjamin versucht nun, diese Begriffe, die, so Cohen, »alle transzendente Geltung«³³² haben, auf die Kunstbetrachtung zu übertragen. Dazu führt er das Gedichtete als »Grenzbegriff« ein. Es ist Grenzbestimmung zum einen gegen das Gedicht und zum anderen

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

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

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

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

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

330 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 661.

331 Vgl. Kap. I.4, S. 62.

332 Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 652.

gegen das, was er als »Idee der Aufgabe« des Gedichts bezeichnet und im Verhältnis zu der das Gedicht selbst die »Lösung« darstellt. Diese Idee der Aufgabe ist, wie es des weiteren heißt, »für den Schöpfer immer das Leben.³³³ Benjamin ersetzt, so könnte man zugespitzt sagen, das, was Cohen in *Kants Theorie der Erfahrung* »die Erfahrung im Ganzen« nennt, durch den Begriff des Lebens. Nun stellt sich hier die Frage, wie das Leben ein intelligibles Faktum sein kann. Dies ist in der Tat das Problem, mit dem sich Benjamin angesichts der georgischen Ästhetisierung des Lebens konfrontiert sah. Intelligibel ist das »Leben« in dem Moment, in dem es als ästhetisches Phänomen definiert wird. Warum Benjamin die Kritik der Ästhetisierung des Lebens für so dringlich hielt, daß er für sie seine ganze philosophische Kraft aufbot, ja die Aufgabe der Philosophie selbst daran maß, hängt mit der Erfahrung der Verführungskraft der georgischen Gedichte zusammen. Die Verwandlung von Leben in Kunst war für Benjamin's Generation nicht nur Metaphorik, sondern die Verführung zur Flucht aus der Realität in eine Kunstwelt – mit tödlichen Folgen. Benjamin's Beharren auf der »Kritisierbarkeit« der Kunstwerke ist als Antwort sowohl auf Georges als auch auf Goethes Ästhetik zu verstehen, nach der die Kunstwerke das Ideal verkörpern und der Kritik deshalb nicht bedürfen, weil sie in sich vollkommen und abgeschlossen sind. Zwar sind Ästhetik und philosophische Kritik seit dem 18. Jahrhundert miteinander verbunden. Doch gibt es eine Theorie der philosophischen Kunstkritik erst seit der Frühromantik, die im Anschluß an die kantische Kritik, wie Benjamin in seiner Dissertation zeigt, ihrerseits versuchte, über den Begriff der Kunstkritik die Grenzen, die Kant der Erkenntnis gesteckt hatte, zu erweitern. Die Verbindung von philosophischer Kritik und Kunstkritik wirft neue Probleme auf, insbesondere die Frage, wie sich dann die Ästhetik als Glied des Systems zur Erkenntnis verhält. Denn die Ästhetik läßt sich nicht einfach unter die Erfahrung der Erkenntnis subsumieren. Vielmehr muß berücksichtigt werden, daß hier eine andere Weise der Wahrnehmung – für Hermann Cohen »Fühlen« – zum Zug kommt, dem die philosophische Kritik der Kunst Rechnung tragen muß. In Auseinandersetzung mit dem frühromantischen Begriff der Kunstkritik und der Kunsttheorie Goethes versuchte Benjamin bis zur Abfassung des Trauerspielbuchs in verschiedenen Anläufen, ein Konzept der Kunstkritik zu entwickeln, das sowohl der Forderung nach Eigenständigkeit der Kunst als auch dem kritischen Anspruch gerecht wird. Der Versuch, die Kritisierbarkeit

333 GS II.1, S. 107.

der Kunst mit Cohens transzendentaler Begrifflichkeit zu begründen, muß dazu einen ersten Schritt dar. Mit dem Rückgriff auf die transzendente Bedeutung des Grenzbegriffs versucht Benjamin in »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin«, die Differenz von Gedicht und Leben erkenntnistheoretisch zu sichern. Hinter der Differenz von Gedicht und Leben verbirgt sich jene zwischen Dichter und Schöpfer. Ist der Dichter für George der Schöpfer des Göttlichen, so geht es Benjamin gerade um die Kritik dieses den Dichter an die Stelle des Schöpfers stellenden Geniekults. Gedichte sind Gebilde und keine Geschöpfe. Diesen Nachweis zu erbringen und deren Differenz zu erweisen, ist die Aufgabe. Gebilde sind von Menschen geschaffen. Sie haben kein moralisches Leben, sie haben nicht wie die Geschöpfe »Anteil an der Intention der Erlösung«³³⁴.

Ich möchte, um Benjamin's höchst eigentümlicher und nicht auf der Hand liegender Verbindung von Transzendentalphilosophie und ästhetischem Kommentar näher zu kommen, noch einmal bei der Aufgabenstellung beginnen. Was bezeichnet er als Aufgabe eines ästhetischen Kommentars? Er findet dafür verschiedene Formulierungen: Es soll einmal die »innere Form, dasjenige, was Goethe als Gehalt bezeichnet hat, aufgewiesen werden«³³⁵. Was darunter zu ver-

334 GS I.1, S. 159.

335 GS II.1, S. 105. Uwe Steiner vermutet, daß Benjamin den Begriff »innere Form« von Hellingrath übernommen hat (Steiner: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 98). Ich bezweifle das. Hellingrath geht nur ganz oberflächlich und auch nicht im Zusammenhang mit Goethe auf diesen Begriff ein. Viel wahrscheinlicher ist, daß der Begriff der »inneren Form« auf H. Steintal zurückgeht. Unter »innerer Form« versteht Steintal die »innere Sprachform«. Sie ist das Zentrum seiner sprachphilosophischen Überlegungen, die er in Anlehnung an Wilhelm von Humboldts Schriften entwickelt hat. Mit ihr aber war Benjamin, als er seine Hölderlinarbeit schrieb, bereits bestens vertraut. So berichtet Scholem, Benjamin habe ihm erzählt, »er habe in einem seiner früheren Semester an Ernst Lewys Übungen über Humboldts Sprachphilosophie teilgenommen, deren Introdution ihn besonders beeindruckt habe.« (Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 33) Ernst Lewy war ein Schüler Steintals und Steintal der Herausgeber der humboldtschen Schriften, die Levy in seinen Übungen las. Die erwähnte Introdution ist die allgemeine Einleitung, in der Steintal seine Sprachphilosophie und den Begriff der »inneren Form« ausführlich erläutert. (Vgl. Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt, mit einer allgemeinen Einleitung, der Abhandlung »Der Styl Humboldts« und mit Einführungen und Erklärungen des Herausgebers zu den einzelnen Schriften Humboldts. Berlin 1883. Vgl. auch Adelman, Dieter: H. Steintal und Hermann Cohen. Anm. S. 14) Was freilich für Benjamin's Verständnis der »Zäsur« ausschlaggebend gewesen sein dürfte – und worauf auch Steiner hinweist –, ist Hellingrath's aus der antiken Rhetorik entlehnte Unterscheidung von »harter« und von »glatter Fügung«, die er auf die Interpretation von Hölderlin's Spätwerk anwandte. Sie ist, so Paul Hoffmann, der

stehen ist, spezifiziert er mit der Forderung: »Die dichterische Aufgabe, als Voraussetzung einer Bewertung des Gedichtes, ist zu ermitteln«. Was aber ist diese dichterische Aufgabe? Sie ist dem Gedicht nicht vorgängig, sondern muß aus ihm selbst abgeleitet werden. Sie kann nicht gelöst vom Gedicht formuliert und auch nicht von außen als Kriterium zur Beurteilung des Gedichts herangetragen werden.

Mit Nachdruck betont Benjamin, daß sich die Rede vom Gedichteten bzw. der Aufgabe des Gedichtes weder auf die Person noch auf die Weltanschauung noch den Vorgang des lyrischen Schaffens beziehe. Die »Erfüllung der jeweiligen künstlerischen Aufgabe« wird vielmehr bezogen auf den Satz von Novalis: »Jedes Kunstwerk hat ein Ideal a priori, eine Notwendigkeit bei sich, da zu sein.«³³⁶ Dieser Satz von Novalis taucht, ebenso wie der Rekurs auf die Kunsttheorie Goethes im Nachwort der Dissertation, im Wahlverwandtschaftenaufsatz und in der »Erkenntniskritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch wieder auf. Jedesmal steht die Frage nach der Kritisierbarkeit der Kunstwerke im Zentrum: Wie kann Goethes Behauptung der Idealität des Kunstwerks, die es gegen den Anspruch der Kritisierbarkeit immunisiert und auf die die Autonomie des Kunstwerks hinausläuft, vereinbart werden mit der frühromantischen Theorie, wonach das Kunstwerk seine Vollendung erst im Nachweis seiner Notwendigkeit, das heißt durch die Kritik findet? Um das Problem einer Lösung zuzuführen, wie die Autonomie des Kunstwerkes zu wahren und seine Beurteilbarkeit dennoch zu begründen sei, führt Benjamin im Hölderlin-Aufsatz Cohens Begriffe der Grenze und der unendlichen Aufgabe ein. In einem ersten Schritt verbindet er Goethes Begriff des Gehalts, den er im Nachwort der Dissertation als Ideal bezeichnete, mit dem Begriff der »dichterischen Aufgabe«³³⁷. Diese wiederum bestimmt er als »Voraussetzung einer Bewertung des Gedichtes«. Damit wird die Notwendigkeit der Kritik zu einem integrativen Moment des Gedichts. Benjamin deutet also – um es zusammenzufassen – den goetheschen Gehalt als »dichterische Aufgabe«, um aus dieser die Kritisierbarkeit des Gedichtes abzuleiten. Die Bestimmung des Gehalts als dichterische Aufgabe taucht in der

»wesentliche Erkenntnisgewinn« von Hellingraths wissenschaftlicher Arbeit: »Die von ihm 1970 in seiner Dissertation über »Hölderlins Pindar-Übertragungen« getroffene Unterscheidung war der wichtigste Beitrag zum Verständnis der späten Hymnen Hölderlins und wurde zu einem stilistischen Schlüsselbegriff der Lyrik-Interpretation überhaupt.« (Hoffmann: Hellingraths »dichterische« Rezeption Hölderlins, S. 83)

³³⁶ GS II, S. 105 f.

³³⁷ GS II.1, S. 105.

zweifachen Bedeutung wieder auf, in der die dichterische Aufgabe von Benjamin als Voraussetzung des Gedichts gedeutet wird. Die Aufgabe ist einmal die »Voraussetzung einer Bewertung des Gedichts« und zum anderen die »Voraussetzung der Dichtung«. Das Gedicht wird dadurch als »Lösung« der Aufgabe beschreibbar, die seine Voraussetzung darstellt, während der Nachweis, daß das Gedicht die dichterische Aufgabe tatsächlich als Gehalt zu seiner Voraussetzung hat, zur Aufgabe des Kommentars wird. Aufgabe des ästhetischen Kommentars wäre demnach der Aufweis, daß das Gedicht eine Notwendigkeit bei sich hat, da zu sein.

Benjamin definiert die Aufgabe, insofern sie Gehalt, das heißt die Voraussetzung der Dichtung ist, als »geistig-anschauliche Struktur derjenigen Welt, von der das Gedicht zeugt«. Nimmt man diese Bestimmung im Wortsinn, so entpuppt sich das Gedicht als Schauplatz des philosophischen Problems von Erfahrung und Erkenntnis. Denn die künstlerische Aufgabe, deren Lösung das Gedicht darstellt, ist eine doppelte und entspricht der Differenzierung zwischen »Erkenntnis der Erfahrung« und »Erfahrung«, die Benjamin in der Notiz »Über die Wahrnehmung. I. Erkenntnis und Erfahrung« im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* vornimmt.³³⁸ So ist Gehalt des Gedichts einerseits die »geistig-anschauliche Struktur der Welt« – damit erfüllt es die Aufgabe der Erkenntnis der Erfahrung. Indem das Gedicht jedoch zugleich von der Welt *zeugt*, die es darstellt, ist es mehr als nur deren Darstellung: Es vermittelt zugleich das *Dasein* der Welt, es ist unmittelbar erfahrene Erfahrung. Darin ist es unterschieden von der Erkenntnis.

Nun verbindet Benjamin die Aufgabe, die der ästhetische Kommentar erfüllen soll, mit der dichterischen, bzw. künstlerischen³³⁹ Aufgabe, als deren Lösung er das Gedicht betrachtet. Das heißt, die künstlerische Aufgabe weist das Gedicht über sich selbst hinaus. Das Gedicht ist mit anderen Worten nie die Lösung im absoluten Sinn. Wäre es das, dann wäre es nicht mehr Gedicht, sondern Leben. Leben kann es aber so wenig sein wie das Abbild des Lebens. Mit Nachdruck besteht Benjamin bereits in seinem frühen Essay »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin« darauf, daß sich der Adel keineswegs, wie George meint, im Bild erfüllt, daß die Kunst mit anderen Worten nicht zur Vergöttlichung des Lebens taugt und auch dem Dichter nicht Unsterblichkeit verleiht. Das Gedicht – und dies zu erweisen ist

³³⁸ GS VI, S. 34. Vgl. Kap. I.6, S. 80 ff.

³³⁹ GS II.1, S. 105.

Aufgabe des Kommentars – versagt mit Notwendigkeit vor der Repräsentation des moralischen Lebens. Damit verweist das Gedicht über sich selbst hinaus – auf den Kommentar. Dem Kommentar aber gibt es die Aufgabe insofern vor, als es ihm vorschreibt, die Darstellung dorthin zu führen, wo das Kunstwerk in sich darauf verweist, nicht die absolute Lösung zu sein; – auf die Stelle hinzuführen, die die Nichtdarstellbarkeit des Moralischen zum Gehalt des Gedichtes erhebt. Es ist die Stelle, die Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz als das »Ausdruckslose« bezeichnet und dessen Bergung er dort als Aufgabe der Kritik bestimmt.

Mittels des Grenzbegriffs beschreibt Benjamin Funktion und Aufgabe des »Gedichteten«. Das Gedichtete bestimmt sowohl die Grenze zwischen Leben und Gedicht als auch zwischen Erfahrung und Erkenntnis. Es ist ein transzendentaler Begriff insofern, als er die Erkennbarkeit – Benjamin benutzt dafür den Begriff »Bestimmbarkeit«³⁴⁰ – und zugleich die Grenze der Erkenntnis des Gedichts begründet. Das Gedichtete ist die synthetische Einheit der unendlichen logischen Funktionen. Das Gesetz, das diese Funktionen miteinander verbindet, nennt er Identitätsgesetz: Es bezeichnet die »synthetische Einheit der Funktionen« und macht in seiner besonderen Gestalt das »Apriori«³⁴¹ des Gedichts aus. Dieses Apriori ist die oben als künstlerische Aufgabe beschriebene Voraussetzung. Sie war durch die Doppelstruktur gekennzeichnet, daß im Gedicht zugleich das Ideal – die Identität von Erfahrung und Erkenntnis – und die Erkenntnis der Erfahrung, das heißt die Erkennbarkeit und damit die Differenz von Erkenntnis und Erfahrung, zur Darstellung kommen soll. Ist das Gedicht als Lösung der künstlerischen Aufgabe Darstellung des Ideals, so leistet der Kommentar, dessen Aufgabe in der Ermittlung der Aufgabe liegt, den Nachweis der Erkennbarkeit bzw. Bestimmbarkeit des Gedichtes. Nun sind die Funktionen, die in ihrer Gesamtheit das Gedichtete ausmachen, in ihrer Anzahl unendlich. Dies erst macht das Gedichtete zum Grenzbegriff und seine Ermittlung zu einer *unendlichen* Aufgabe: »Die Ermittlung des reinen Gedichteten, der absoluten Aufgabe, muß nach allem Gesagten das rein methodische, ideelle Ziel bleiben.« Benjamin begründet dies mit dem Hinweis: »Das reine Gedichtete würde aufhören Grenzbegriff zu sein; es wäre Leben oder Gedicht.«³⁴²

340 GS II.1, S. 106.

341 GS II.1, S. 108.

342 GS II.1, S. 108.

Die Aufgabe des ästhetischen Kommentars kann nun in der Doppelstruktur beschrieben werden, in der sie der Doppelstruktur der künstlerischen Aufgabe entspricht. Als absolute ist diese Aufgabe unendlich. Das heißt, die Ermittlung des Gedichteten als Nachweis der Erkennbarkeit des Gedichts ist immer zugleich der Nachweis, daß ein unbestimmbarer Rest bleibt. Um dies zu leisten, muß die Bestimmbarkeit des Gedichts so weit geführt werden, bis die Grenze der Bestimmbarkeit offensichtlich wird. Damit aber dient die Aufgabe des Kommentars der Ermittlung der Grenze zwischen Gedicht und Leben.

Ich hatte die These aufgestellt, daß Benjamin Hölderlin als Zeugen gegen Georges Anspruch auf dessen Nachfolge anrufe. Was Hölderlins Spätwerk von Georges Gedichten im *Stern des Bundes* unterscheidet, sei die Gewaltlosigkeit der Sprache. Die Gewaltsamkeit der georgeschen Dichtung entsprang aus der Identifizierung von schönem Leib und Gott, wie sie in der Metapher des »plastischen Gottes« zum Ausdruck kommt.³⁴³ Diesem »plastischen Gott« Unsterblichkeit zu verleihen, definierte George als künstlerische Aufgabe des Dichters. Als »Einverleibung« beschrieb er selbst, worauf die Vergöttlichung Maximins beruht und hinausläuft.³⁴⁴ Er rekurrierte auf den jung gestorbenen Dichter, um seiner Schönheit im Gedicht Unsterblichkeit zu verleihen und damit das Gedicht selbst unsterblich zu machen. Als unsterbliche sind diese Gedichte auch unkritisch. Ihnen geht genau das ab, was Benjamin über die Einführung des cohenschen Grenzbegriffs als Wahrheitsgehalt eines Gedichts definiert: das Apriori der Beurteilbarkeit, in der das Gedicht die Aufgabe des Kommentars vorgibt und die in der Ermittlung jener Grenze besteht, die das Gedicht vom Leben unterscheidet.

Nun erbringt Benjamin den Nachweis für die Richtigkeit seiner methodischen Vorüberlegungen, indem er sie auf den Vergleich der beiden Gedichte »Dichtermut« und »Blödigkeit« anwendet. Dieser Vergleich ergibt, daß das höhere lyrische Können Hölderlins in der späteren Fassung »Blödigkeit« sich in der gegenüber »Dichtermut« veränderten Bedeutung des Todes niederschlägt. Im Unterschied zur ersten Fassung, in der die »Zweiheit von Tod und Dichtung« dominierte, stelle »Blödigkeit« die »Einheit einer toten dichterischen Welt«³⁴⁵ dar.

343 Vgl. *Stefan George und Friedrich Gundolf. Briefwechsel*. Hg. v. Böhringer, Rudolf. München u. Düsseldorf 1963, S. 202.

344 Vgl. Kap. II.5.a, S. 191 ff.

345 GS II.1, S. 124.

Da diese Einheit eine unendliche sei, erhebe sich »Blödigkeit« gegen die in der ersten Fassung in sich ruhende geformte, begrenzte Erscheinung von Dichter und Tod als *unbegrenzte*.³⁴⁶ Somit erweist das Gedicht selbst die Legitimität des Kommentars. Denn in der Grenzenlosigkeit besteht der Rest, der das Gedicht vom Leben trennt. Was aber als Ergebnis daraus resultiert, ist eine »neue ... Bedeutung des Todes«.³⁴⁷

»Dichter und Gesang« sind, so Benjamin, in der letzten Fassung »im Kosmos des Gedichts nicht unterschieden. Er ist nichts als Grenze gegen das Leben, die Indifferenz, umgeben von den ungeheuren sinnlichen Mächten und der Idee, die in sich sein Gesetz bewahren«³⁴⁸. Indem der Dichter in der letzten Fassung identisch ist mit dem Gesang, hat er sein Vorbild nicht mehr in einem leibhaftigen Dichter. Um die Unüberbrückbarkeit dieser letzten Grenze zwischen Gedicht und individuellem, leibhaftigem und moralischem Leben zum Ausdruck zu bringen, benutzt Benjamin einen Begriff, den er aus Hölderlins Dichtungstheorie übernimmt und an den anschließend er im Wahlverwandschaftenaufsatz den Begriff des »Ausdruckslosen« einführen wird – den der »Zäsur«: »So ist der Dichter nicht mehr als Gestalt gesehen, sondern allein noch als Prinzip der Gestalt, Begrenzendes, auch seinen eignen Körper noch Tragendes« heißt es, die letzten Zeilen des Gedichtes »Blödigkeit« kommentierend, in der Hölderlin-Arbeit. »Er bringt seine Hände – und die Himmlischen. Die eindringliche Zäsur dieser Stelle ergibt den Abstand, den der Dichter vor aller Gestalt und der Welt haben soll, als ihre Einheit.«³⁴⁹

Bezeichnet die Zäsur in der Hölderlin-Arbeit den Abstand, der Gedicht und Welt trennt, so steht sie im Wahlverwandschaftenaufsatz für die »Grenze dessen, ... was im Kunstwerk sich fassen läßt.«³⁵⁰ Sie bedeutet nichts, ist reine Leere, hervorgerufen durch eine gegenstrebige Fügung im Rhythmus der Sprache, eine Unterbrechung des Sinns, nur Abstand. Die Stelle in Hölderlins *Anmerkungen zum Oedipus*, auf die sich Benjamin bezieht, lautet:

Der tragische *Transport* ist nemlich eigentlich leer, und der ungebundenste. – Dadurch wird in der rhythmischen Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worin der Transport sich darstellt, das, was man im Sylbenmaasse Cäsur heißt, das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung notwendig, um nemlich dem reissenden Wech-

346 Vgl. GS II.1, S. 126.

347 GS II.1, S. 126.

348 GS II.1, S. 125.

349 GS II.1, S. 125.

350 GS I.1, S. 182.

sel der Vorstellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selbst erscheint.³⁵¹

Diese Leere wahrzunehmen, bedarf es äußerst feiner Sinne. Als Vernehmen einer Notwendigkeit hat es Benjamin Scholem gegenüber bezeichnet und das, was es zu vernehmen gilt, als Gegenstand der Anschauung beschrieben. Thema dieses Gesprächs, das Scholem und Benjamin am 31. Mai 1919 in einem Hotel in Biel führten, war »Anschauung«³⁵². Der Satz, den Scholem protokolliert hat, ist ein Selbstzitat Benjamins aus dem Nachwort der Dissertation.³⁵³ Dort präzisiert er die Notwendigkeit, die es wahrzunehmen gelte, als notwendige Wahrnehmbarkeit und setzt diese gleich mit dem Ideal: »Das Ideal der Kunst als Gegenstand der Anschauung ist also notwendige Wahrnehmbarkeit.«³⁵⁴ Es ist die unmittelbare, die erfahrene Erfahrung, die im Kunstwerk aufsteht, wenn dieses, wie es Benjamin im Hölderlin-Aufsatz als seine Aufgabe beschreibt, die Welt, die es darstellt, auch *bezeugt*. Wenn das Ideal der Kunst der Gegenstand der Anschauung ist, dieser Gegenstand aber nicht die Welt als Vorstellung, sondern die notwendige Wahrnehmbarkeit, das heißt die Welt in ihrem faktischen Dasein und damit in ihrem Unterschiedensein von der Kunst betrifft, dann ist das Ideal kein Bild, auch kein Vorbild mehr, sondern bringt, wie es Hölderlin formuliert, die Vorstellung als Vorstellung zur Erscheinung – und zwar als philosophisches Problem. Das philosophische Problem betrifft mithin die Frage der Unterscheidung von Realität und Fiktion.

Das Ideal der Kunst sei als Gegenstand der Anschauung notwendige Wahrnehmbarkeit, so behauptete Benjamin, um jedoch noch im

351 Zitiert von Benjamin in GS I.1, S. 181 f. Vgl. Hölderlin, Friedrich: *Anmerkungen zum Oedipus*. In: *Hölderlin Werke und Briefe*. Bd. II. Hg. v. Beissner, Friedrich u. Schmidt, Jochen. Frankfurt a.M. 1969, S. 730.

352 Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 108. Beiläufig erwähnt Scholem, er habe gegen diese »theologische Überführung der Anschauung in die akustische Sphäre« protestiert.

353 Der von Scholem überlieferte Satz lautet: »Gegenstand der Anschauung ist die Notwendigkeit eines sich im Gefühl als rein ankündigenden Inhalts, wahrnehmbar zu werden. Das Vernehmen dieser Notwendigkeit heißt Anschauen (Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 108) Im Nachwort zur Dissertation, das, so die Herausgeber, im Mai 1919 bereits abgeschlossen war (I.3, S. 802) heißt die Stelle: »Dabei ist Gegenstand der Anschauung die Notwendigkeit des im Gefühl sich als rein ankündigenden Inhalts, vollständig wahrnehmbar zu werden. Das Vernehmen dieser Notwendigkeit ist das Anschauen.« (GS I.1, S. 112)

354 GS I.1, S. 112.

gleichen Satz die Einschränkung anzufügen: » – welche niemals im Kunstwerk selbst, als welches Gegenstand der Wahrnehmung bleibt, rein erscheint.«³⁵⁵ Das Ideal, die notwendige Wahrnehmbarkeit, übersteigt das Vermögen der Erkenntnis. Was allein Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, ist »die Notwendigkeit des im Gefühl sich als rein ankündigenden Inhalts, vollständig wahrnehmbar zu werden.« Wahrnehmbar ist die Notwendigkeit. Sie wird vernommen. So wie eben Sprache vernommen werden muß, um verstanden werden zu können. So wie erst feines Hinhören³⁵⁶ die Zäsur, jene gegenrhythmische Unterbrechung des Sinns wahrnehmbar macht, die dem reißenden Wechsel der Vorstellungen begegnet.

Nun ist das, was die Zäsur zur Erscheinung bringt, wenn sie die Vorstellung als Vorstellung zur Erscheinung bringt, die reine Leere; – der Hiatus, der das Kunstwerk vom Leben »in seinem drastischen Sinn« trennt. Sie gibt, wie Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz schreibt, »einer innerhalb aller Kunstmittel ausdruckslosen Gewalt Raum«³⁵⁷. Gehen wir zurück zu Kant, um von da aus den Schritt zum benjaminschen Begriff der Kritik zu verfolgen. Für Kant ist das Gegebensein der Gegenstände in Raum und Zeit die Bedingung ihrer Erkennbarkeit. Was nicht in Raum und Zeit – den reinen Formen der Anschauung – gegeben ist, muß leere Vorstellung bleiben. Aussagen, die sich nicht auf in Raum und Zeit abbildbare Gegenstände beziehen, bewegen sich notwendig im Bereich der Spekulation. Ihre Wahrheit und damit ihre Notwendigkeit kann nicht erwiesen werden. Nun verlegt Benjamin die Grenze zwischen begründeten und nichtbegründeten Aussagen in die Sprache und nennt sie Zäsur. Analog zu Kant ist es auch bei Benjamin die Anschauung, die den Prüfstein bildet, an dem die Vernunft ihre Geltungsansprüche auszuweisen hat. So kann die Zäsur weder aus Prinzipien abgeleitet, noch begrifflich erzeugt werden, sie muß »vernommen« werden. Anders als bei Kant bezieht sich die Anschauung jedoch nicht auf eine »Außenwelt«, sondern auf das Gegebensein der Sprache. Nur in der Sprache läßt sich die Grenze der Erkenntnis bezeichnen. Die entsprechenden Begriffe, die das Jenseits und Diesseits der Grenze abstecken, sind: konkret und abstrakt. Leere Vorstellungen sind dementsprechend metaphysische Abstraktionen. Wieder ist das Fazit, daß Erkenntniskritik zur Sprachkritik wird.³⁵⁸

355 GS I,1, S. 112.

356 Vgl. Kap. I,8, S. 104 ff.

357 GS I,1, S. 182.

358 Vgl. Kap. I,7, S. 95.

Wenn die Zäsur die Grenze zwischen Erkenntnis und Erfahrung bezeichnet, so wird nachvollziehbar, daß die Gewalt des Ausdruckslosen als kritische Gewalt die Kritik der Gewalt begründet. Wie für Kant, so bezeichnet auch für Benjamin die Grenze der Erkenntnis die Grenze dessen, was über die Realität ausgesagt werden kann. Was über die Grenze, die für Benjamin durch das Ausdruckslose bezeichnet wird, hinausgeht, ist, wie es im Wahlverwandtschaftenaufsatz heißt, »Ausgeburt des Wahnsinns in der einen« und »beschworene Erscheinung in der andren Richtung«.³⁵⁹ Wahnsinn und Beschwörung sind beide Termini, die zum Vokabular gehören, das Benjamin zur Beschreibung des Mythos benutzt. Kritik der Gewalt bedeutet mithin, zu unterscheiden zwischen Realität und Wahn.

Daß die Kritik des Ästhetizismus die Kritik der Gewaltherrschaft des Wahns zu ihrem Grunde hat, geht aus Benjamins Rezension des von Ernst Jünger herausgegebenen Sammelbandes *Krieg und Krieger* aus dem Jahr 1930 hervor. Benjamin nimmt dort auf, was er schon in seiner Erinnerung an George aus dem Jahr 1928 andeutete: daß zwischen der deutschen Variante des *l'art pour l'art* von George und der Todes- und Opferbereitschaft, die der Kriegsbegeisterung 1914 zugrundelag, ein Zusammenhang bestehe. In der Rezension mit dem Titel »Theorien des deutschen Faschismus« zieht er die Verbindung von George zum deutschen Idealismus und von dort zur Ästhetisierung des Krieges in Jüngers Sammelband:

Diese neue Kriegstheorie, der ihre Herkunft aus der rabiatesten Dekadenz an der Stirne geschrieben steht, ist nichts anderes als eine hemmungslose Übertragung der Thesen des *L'Art pour l'Art* auf den Krieg.³⁶⁰

Die Engführung von Kunst und Krieg hat George nicht nur vorbereitet, sondern vorweggenommen, als er nach 1910 begann, die Heilsgeschichte Deutschlands mit einem heiligen Krieg gegen das Jahrhundert und gegen die Moderne zu verbinden. Erst die Konjunktion von *l'art pour l'art* und deutschem Nationalismus aber bringt, so Benjamin, die Apotheose des Krieges und mit ihr das Versprechen der Unsterblichkeit im Namen Deutschlands hervor. Vergöttlichung des Krieges und das Versprechen der Erlösung durch den Krieg sind jene Momente, die der Ästhetisierung des Krieges zugrundeliegen.

Die Linie von der Ästhetisierung des Krieges zum deutschen Idealismus zieht Benjamin mit einem längeren Zitat seines Freund Florens

359 GS I,1, S. 182.

360 GS III, S. 240.

Christian Rang. Er führt Rang, den überzeugten Protestanten und Deutschen, der mit dem Todestaumel des deutschen Nationalismus bestens vertraut war und diesen, eben weil er ihn kannte, um so mehr bekämpfte,³⁶¹ als Gewährsmann für das Wesen des Deutschtums heran. Da Rang in der von Benjamin zitierten Ausführung über Deutschtum und deutschen Idealismus auf den Punkt bringt, wogegen sich Benjamin schon im Hölderlin-Aufsatz richtet, wenn er die Ästhetisierung des Todes kritisiert, soll sie hier ganz wiedergegeben werden. In ihrem Zentrum steht die Verkehrung von Leben und Tod, die aus der trotzi- gen Verwerfung der Vergänglichkeit des Lebens entspringt. In ihrer Mitte liegt das Opfer. Was daraus resultiert und, so Rang, die deutsche Geisteshaltung bestimmt, ist eine Weltansicht des »Welt-Todes statt des Welt-Lebens«:

Die Dämonie des Schicksal-Glaubens, daß Menschen-Tugend umsonst ist, – die finstere Nacht eines Trotzes, der den Sieg der Lichtmächte im Götterweltbrand zerlodert, ... die scheinbare Willens-Herrlichkeit dieses Schlachtentod-Glaubens, der das Leben nicht achtend hinwirft für die Idee, – diese wolkenschwangere Nacht, die uns schon Jahrtausende überlagert und statt Sterne nur Blitze zu Wegkündern gibt, betäubende, verwirrende, nach denen Nacht nur um so dunkler uns sticht: diese grauenvolle Weltansicht des Welt-Tods statt Welt-Lebens, die sich in der deut- schen Idealismus-Philosophie das Grauen mit dem Gedanken erleichtert, daß hinter den Wolken ja Sternhimmel sei, – diese deutsche Geistes-Grundrichtung ist zu tiefst willenlos, meint nicht, was sie sagt, ist ein Verkriechen, eine Feigheit, ein Nicht- wissenwollen, ein Nichtleben – aber auch nicht Sterbenwollen ... Denn das ist die deutsche Halbstellung zum Leben: jawohl: es wegwerfen zu können, wenn es nichts kostet, in einem Augenblick des Rauschs, die Hinterbliebenen versorgt, und die kurz- lebige Opfer mit ewiger Gloriole umstrahlt.³⁶²

Was aus der Perspektive sprachkritischer Haltung den deutschen Idea- lismus mit der Ästhetisierung des Krieges verbindet, ist die Verken- nung der Realität in der »metaphysischen Abstraktion«³⁶³. Sie hat in Hegels »desto schlimmer für die Tatsachen« ihren philosophischen Höhepunkt

361 Zu Rang vgl. Steiner: Kap. II. Philologie und Messianische Kritik. Zur Konzeption des Dichterischen im Werk Florens Christian Rangs. In: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 168-192.

362 Rang, Florens Christian: *Deutsche Baubütte. Philosophische Politik Frankreichs gegen- über. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik. Mit Zuschriften von Alfons Paquet, Ernst Michel, Martin Buber, Kari Hildebrandt, Walter Benjamin, Theodor Spira, Otto Ermann, Sannerz u.* Leipzig 1924, S. 51 f. Zit. in: GS III, S. 243 f.

363 GS III, S. 247.

gefunden.³⁶⁴ In der »metaphysischen Abstraktion« bekenne sich, so Benjamin, der neue Nationalismus zum Krieg und in ihr zum deut- schen Idealismus.

Benjamin zitiert die Stelle, an der Rang die Weltansicht des Welt-Tods statt Welt-Lebens als Zentrum des Deutschtums heraus- stellt, noch einmal in der ebenfalls 1930 entstandenen Rezension von Max Kommerells Buch *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*. Kommerell, damals noch enger Vertrauter von George, entwirft in seinem Buch die Literaturgeschichte der deutschen Klassik als »Heilsgeschichte der Deutschen«³⁶⁵. Dabei rekurriert er auf die von George schon 1910 als »heilige Heirat«³⁶⁶ gepriesene Durchdringung deutscher und griechischer Kultur. In seiner Rezension »Wider ein Meisterwerk« stellt Benjamin diese von George zur Grundlegung einer neuen deutschen Dichtung angeführte Verwandtschaft des deutschen mit dem hellenischen Geist als eigentliche Voraussetzung der »Lehre vom wahren Deutschtum« heraus, das George das »heim- liche Deutschland«³⁶⁷ nannte. »Der Deutsche«, so Benjamin, »ist der Erbe der griechischen Sendung; die Sendung Griechenlands die Ge- burt des Heros. Es versteht sich, daß diese Griechheit aus allen Zusammenhängen gelöst als mythologisches Kraftfeld erscheint.«³⁶⁸ Was »mythologisches Kraftfeld« bedeutet und was es mit der Verken- nung der Realität und jene mit Wahn zu tun hat, geht aus den letzten Sätzen der Rezension hervor, die sich wieder gegen die Vereinnahmung Hölderlins durch die George-Schule richten:

Hölderlin war nicht vom Schlage derer, die auferstehen, und das Land, dessen Sehern ihre Visionen über Leichen erscheinen, ist nicht das seine. Nicht eher als gereinigt kann diese Erde wieder Deutschland werden, und nicht im Namen Deutschlands gereinigt werden geschweige denn des geheimen, das von dem offiziellen zuletzt nur das Arsenal ist, in welchem die Tarnkappe neben dem Stahlhelm hängt.³⁶⁹

364 In der »Erkenntniskritischen Vorrede« distanziert sich Benjamin von Hegels »Desto schlimmer für die Tatsachen« und der Haltung, die ihr zugrundeliegt: »Diese echt idealistische Haltung erkaufte ihre Sicherheit, indem sie das Kernstück der Ur- sprungsidee preisgibt. Denn jeder Ursprungsnachweis muß vorbereitet auf die Frage nach der Echtheit des Aufgewiesenen sein.« (GS I,1, S. 226)

365 GS III, S. 254.

366 *Blätter für die Kunst*, IX 1910, S. 2.

367 Zu Georges »heimlichem Deutschland« vgl. Schmitz, Walter u. Schneider, Uwe: *Völkische Semantik im George Kreis*, S. 738 ff.

368 GS III, S. 254.

369 GS III, S. 259.

Die Formulierung »im Namen Deutschlands gereinigt« erinnert ein weiteres Mal an Benjamins Kommentar zum Heros, dem Erlöser und den vielen, die im Namen des Vaterlandes sich geopfert haben: »Mythischer Natur ist alle Stellvertretung im moralischen Bereich vom vaterländischen ›Einer für alle‹ bis zu dem Opfertode des Erlösers.«³⁷⁰

Die Kritik an der »metaphysischen Abstraktion« korrespondiert mit Sarah Kofmans ethischer Forderung nach einer »anspruchsvollsten Schrift«³⁷¹, die die »Falle der Komplizenschaft mit dem spekulativen Wissen« vermeidet. Was diese Falle ist, spezifiziert sie in einer Klammer als Komplizenschaft »(mit dem, was in ihm an Macht und daher an Einverständnis mit den Folterknechten von Auschwitz ist)«³⁷².

Die Kritik einer Weltsicht des Welt-Tods steht bereits in der Hölderlin-Arbeit, in der Benjamin auf Cohens metaphysikkritische Methode rekurriert, im Zentrum und wird schon dort mit der Kritik am Gedanken des Opfertodes und der Distanzierung vom »Hellenischen Wunder« verbunden. Sie ist Benjamins kritische Entgegnung auf Georges Verbindung von griechischer Plastik, Vergöttlichung des Leibes und Opfertod zum »heimlichen Deutschland«.

Die neunte Folge der *Blätter für die Kunst*, die 1910 erschien, beginnt mit sechs aus Georges Feder stammenden, umfangreichen Merksprüchen. Der zweite trägt den Titel »Das Hellenische Wunder«. George rekurriert darin auf Goethes Begeisterung für die griechische Kultur und führt diese Begeisterung zurück auf die übergeschichtliche, das heißt zeitenthobene Gültigkeit des griechischen Wunders.³⁷³ Nun fordert er – immer noch unter Berufung auf die deutsche Klassik – eine »durchdringung, befruchtung, eine Heilige Heirat« des deutschen Volkes mit dem griechischen Volk. Aus dieser Vereinigung leitet er nicht nur die heilsgeschichtliche Mission des »geheimen Deutschlands« ab, sondern macht sie zugleich zur Grundlage und zum Inhalt der von ihm geschaffenen neuen Tradition der Dichtkunst.³⁷⁴ Zwischen 1909 und 1910 entstand ein Großteil der Gedichte des *Sterns des Bundes*. Einige davon, jenes, mit dem *Der Stern des Bundes* endet und die ersten drei des Eingangs, in denen Maximin als »Herr der Wende« eingeführt wird, sind ebenfalls in der neunten Folge der *Blätter für die Kunst* veröffentlicht.

370 GS I.1, S. 157.

371 Kofman, Sarah: *Erstickte Worte*, S. 49.

372 Kofman: *Erstickte Worte*, S. 25.

373 Zu Georges Verschmelzung von griechischer und deutscher Kultur vgl. auch Breuer: *Ästhetischer Fundamentalismus*, S. 204 ff.

374 Vgl. Für die Kunst. In: *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 1.

Fragen wir nun, worin denn das Wunder des Hellenismus besteht, so führt uns diese Frage zurück zu Georges Konzept der »Gestalt« und zum »Adel, der sich nur im Bild« erfüllt. »Hinter den erklärungen geschichtlicher, schönheitskundiger und persönlicher art liegt«, so führt George im »Hellenischen Wunder« aus, »der glaube, daß von allen äußerungen der uns bekannten jahrtausende der Griechische Gedanke ›der leib, dies sinnbild der vergänglichkeit. DER LEIB SEI DER GOTT‹ weitaus der schöpferischste und unausdenkbarste war. dem an erhabenheit jeder andre. sogar der christliche. nachstehn muß.«³⁷⁵

Die Vergöttlichung des Leibes ist der Schöpfungsakt, durch den der Dichter seine eigene Gottähnlichkeit erzeugt. »Die Schöpfer müssen das Göttliche immer wieder neu gebären. Sie geben es in der aufnehmbaren form den Hirten und diese geben es in der aufnehmbaren form der herde«³⁷⁶, heißt es dazu in dem Merkspruch »Das Göttliche«. Der Dichter gebiert das Göttliche, indem er dem vergänglichen Leib Gestalt verleiht und ihn in dieser Gestalt im Bild verewigt. Das hellenische Wunder ist demnach das »Wunder« der Bildwerdung des Leibes. Wenn George betont, daß die Verleiblichung Gottes, die »eine Verbildlichung ermöglicht, schöpferischer sei als der christliche Gedanke, so bedarf dies freilich der Ergänzung, daß die Erhabenheit des griechischen Gedankens erst vor dem Hintergrund des menschgewordenen Gottes hervortritt. Daß das Hellenentum allein in der Kombination mit dem Christentum die Moderne zu überwinden und die Kultur zu retten vermag, streicht George selbst heraus, indem er Goethe sagen läßt:

Ihr Modernen begeht den fehler Hellenentum wie Christentum als geschichtliche, ein für allemal dagewesene überwundene zustände aufzufassen und verkennt daß es sich dabei um urseinsformen handelt die nur von ihrer höchsten sinnbildlichen gestalt den namen bekommen haben. Griechheit. so hoffe ich. wird es immer geben wie es auch einen Katholizismus schon gab vor der Kirche.³⁷⁷

Georges Kunstreligion basiert auf der Dreieinigkeit von griechischer Gestalt, auserwähltem Deutschtum und der christlichen Vorstellung des erfüllten Opfers.³⁷⁸ Dieser Verbindung entspringt sowohl die Prophezeiung eines notwendigen Krieges im Namen des geheimen Deutschlands als auch die Bildung einer heiligen Schar um den gött-

375 *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 2.

376 *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 154.

377 Tote und lebendige Gegenwart. *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 3.

378 Vgl. Der Heiland. In: *Blätter für die Kunst IX/1910*, S. 155f.

lichen Maximin. Liegt der ersteren die Verwerfung der gesellschaftlichen Realität der Moderne zugrunde, so der letzteren die Verwerfung der, wie George sich ausdrückt, »Qual der Zweifelt«, der Endlichkeit des menschlichen Lebens. So gilt, was Cohen dem christlichen Erlösungsmodell vorhält, um so mehr für Georges Kunstreligion: »In dem Streben nach Vergottung, nach Erlösung von Schuld und Leiden ist es im Grunde nichts Anderes als die Erlösung vom Menschen selbst, welche das Ziel bildet.«³⁷⁹

George verleiht dem Traum Fleisch, indem er das Bild vergöttlicht. Der im Gedicht kreierte Maximin ist göttlich und damit »realer« als der früh verstorbene, mittelmäßige Dichter Max Kronberger; Maximin ist unsterblich. Das ist das Prinzip der Gestalt, und darin trifft sich diese mit jenem der »metaphysischen Abstraktion«. Die Differenz zwischen Kunst und Leben, Traum und Realität, zwischen Sehnsucht und Erfüllung wird aufgehoben, um die Kunst, den Traum, die Erfüllung zu verwirklichen.³⁸⁰ In dem Akt der *Realisierung* kommt die Gewalttätigkeit der Verkehrung von Sehnsucht und Erfüllung zum Ausdruck, gegen die sich Benjamin schon in seinem Brief an Carla Seligson wandte. Im Akt der Aufhebung der Sehnsucht und der Realisierung der Erfüllung verkehrt sich die Weltansicht, wie Florens Christian Rang es formulierte, vom Welt-Leben zum Welt-Tod. Denn erst die Realisierung der Erfüllung zieht die Reinigung der realen Verhältnisse im Namen der Erfüllung nach sich. Sie basiert auf einem Opfer und sie produziert Opfer. Das von ihr geforderte Opfer ist der sterbliche Leib, und die Opfer, die sie produziert, sind jene, die das sterbliche Leben zu verkörpern haben.

In seiner Hölderlin-Arbeit wendet sich Benjamin gegen die Vorstellung des Dichters als Schöpfer und gegen die erhabene Stellung des Griechentums. Die lyrische Überlegenheit des Gedichtes »Blödigkeit« erkennt er darin, daß der Dichter nicht mehr, wie noch in »Dichtermut«, »Gestalt«³⁸¹ sei, und die »neue Bedeutung des Todes« besteht

379 Cohen, Hermann: *Ethik des reinen Willens*, S. 397.

380 Zu Recht schreibt Norbert Bolz deshalb, Georges Lyrik zentriere sich um das Phantasma des lebendigen Gedichts. (Bolz, Norbert: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*. München 1989, S. 154)

381 Tiedemann hat darauf hingewiesen, daß die Verse »Die Stunden, welche die Gestalt enthalten, / Sind in dem Haus des Traumes abgelaufen«, die Benjamin als Motto einem Stück der *Einbahnstraße* vorangestellt hat, ein Selbstzitat aus einem Sonett sind, das Benjamin für Heinle geschrieben hat und bemerkt dazu: »Benjamins Abschied von George ist zugleich eins von dem ästhetischen Ideal der Gestalt«. Tiedemann: *Walter Benjamin, Sonette*, S. 89.

darin, daß dem Opfertod kein Sinn mehr abzugewinnen ist. Das Volk wird in »Blödigkeit« entsubstantialisiert und, so Benjamin, zu »Zeichen und Schrift der unendlichen Erstreckung seines Schicksals«³⁸². Als Zeichen und Schrift steht es nicht mehr für *ein* Volk, sondern wird zum Beweis dafür, daß »das Leben eines reinen Kunstwerkes« so wenig »das eines Volkes sein kann ... wie das eines Individuums.«³⁸³ In Zeichen und Schrift erscheint im Gedicht transformiert die reine Anschauungsform des Raums. Zeichen und Schrift weisen auf die Gegebenheit der Erkenntnis in der Sprache und werden dadurch zum Ausdruck für das, was alle Erkenntnis und alle Darstellung übersteigt und ihnen vorausgeht: zum Ausdruck für die Unbegrenztheit des Gegenstands, der »immer das Leben« ist.³⁸⁴ Auf die Zeit, jene zweite reine Anschauungsform, an der die kantische Vernunft ihre Grenze findet, rekurriert Benjamin in seinem Kommentar, um die Gestalt als »plastische Struktur des Gedankens«³⁸⁵ zu erkennen. Aus dem »denkenden Tag«, zu dem der »fröhliche Tag«³⁸⁶ in der letzten Gedichtfassung wurde, schließt Benjamin, daß die plastische Gestalt auf ihren Grund – das Denken – zurückgeführt wurde. Das Denken aber ist nicht mehr Gestalt, sondern Tätigkeit. Diese Tätigkeit faßt Benjamin in ihrer Zeitlichkeit als Bewegung. Er findet für das Denken ein Bild, das sowohl der Erfahrung der Begrenzung durch den Raum als auch der Begrenzung durch die Zeit Rechnung trägt. Es ist die Übersetzung des hölderlinschen »Geht auf Wahren dein Fuß nicht wie auf Teppichen?«³⁸⁷ und beschreibt das Denken als Gehen.

Das Gedichtete sei, so definierte es Benjamin in der methodischen Vorüberlegung in Anlehnung an Cohens Konzept des Grenzbegriffs, die synthetische Einheit prinzipiell unendlicher Funktionen. Der vergleichende Kommentar der beiden Gedichtfassungen zeigt nun, daß »Blödigkeit« immer da über »Dichtermut« hinausgeht, wo Hölderlin im späteren Gedicht Substantialisierungen wie das Volk, den Dichter, den Tod, das Schicksal, die Götter auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin befragt. Diese machen in ihrer Gesamtheit das Geflecht der prinzipiell unendlichen Funktionen aus. Diese Funktionen aber beschreiben nichts anderes als Denkverhältnisse. Wenn das spätere Gedicht

382 GS II.1, S. 116.

383 GS II.1, S. 126.

384 GS II.1, S. 107.

385 GS II.1, S. 120.

386 GS II.1, S. 119.

387 GS II.1, S. 114.

Substantialisierungen der früheren Fassung auflöst, so besteht sein Wahrheitsgehalt darin, daß es durchsichtig macht, was Kant als »Schein« definiert: »Man kann allen *Schein* darin setzen: daß die *subjektive* Bedingung des Denkens für die Erkenntnis des *Objekts* gehalten wird.«³⁸⁸ Nun führt die Verkennung dieser Verwechslung der Erkenntnisbedingungen mit dem Erkannten dazu, daß die Vernunft, ihrer eigenen Grenzen nicht eingedenk, den Schein für bare Münze nimmt. Benjamin legt in seinem Kommentar dar, daß die lyrische Verdichtung in der zweiten Fassung »das Volk« als »Zeichen und Schrift der unendlichen *Erstreckung* seines Schicksals«³⁸⁹ auslegt, und die »Plastik der Gestalt« in die *Zeitlichkeit* des Denkens auflöst. Lyrische Verdichtung heißt mithin, Substantialisierungen wie das »Volk« und die »Gestalt« als metaphysische Abstraktionen und deren Scheinhaftigkeit durchsichtig zu machen. Die Aufgabe des Kommentars kann mithin als Aufweis der im Gedicht selbst als Gehalt gegebenen »Notwendigkeit des Scheins«³⁹⁰ beschrieben werden. Es ist Metaphysikkritik.

Ist Gegenstand der früheren Fassung der »Tod des Dichters«³⁹¹, der sein Geschick durch Todesmutigkeit annimmt, so ist Gegenstand der späteren, vollendeten Fassung das »Leben« in einer »mit mächtiger Freiheit vollzogenen Bewegung«³⁹². Sie ist nicht mehr Schöpfung. »Blödigkeit« sei, so Benjamin, die »eigentliche Haltung des Dichters geworden«, und er übersetzt Blödigkeit in »völlige Passivität«:

In die Mitte des Lebens versetzt, bleibt ihm nichts, als das reglose Dasein die völlige Passivität, die das Wesen des Mutigen ist; als sich ganz hinzugeben der Beziehung.³⁹³

Diese Beziehung beschreibt Benjamin als Beziehung von »Mensch zu Welt« und von »Welt zu Mensch«. Sie ist in »Dichtermut« abgebrochen, was zur Folge hat, daß sich in diesem Gedicht Mensch und Tod noch starr gegenüberstanden. »Es war das Leben noch Vorbedingung des Todes, die Gestalt entsprang der Natur«³⁹⁴. So suchte Hölderlin in der früheren Fassung der Natur den Tod abzuringen, indem er ihr, in Form

³⁸⁸ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 397.

³⁸⁹ GS II.1, S. 116.

³⁹⁰ Genauso wie der Drang zur Metaphysik ist auch der Schein nach Kant nicht etwas, das überwunden oder ausgelöscht werden könnte. So bezeichnet er den dialektischen Schein als notwendigen. Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 422/ B 450.

³⁹¹ GS II.1, S. 109.

³⁹² GS II.1, S. 116.

³⁹³ GS II.1, S. 125.

³⁹⁴ GS II.1, S. 123.

des griechischen, plastischen Gottes unsterbliche Gestalt verlieh. Erinnerung diese Deutung an Georges Vergöttlichung des Leibes durch das Gedicht, so scheint Benjamins Kommentar zum Verhältnis von plastischem Gott zur Gestalt George zu gelten. Im griechischen Gott sei, so Benjamin, »das Verhängnis der toten Form über den Gott hineingebrochen«³⁹⁵. Die Aufhebung der Differenz von Gestalt und Gott habe dazu geführt, daß Gott nur noch Gestalt und damit eben tote Form sei. Als »versachlichtes Sein der Welt im Gedanken«³⁹⁶ bezeichnet Benjamin die griechischen Götter. Die göttliche Gestalt ist ein Fetisch des Denkens, das, sich seiner Endlichkeit nicht bewußt, über die Erkenntnisgrenzen hinauschießt. Es »hypostasiert«, wie Kant sich ausdrückt, Vorstellungen und setzt sie als »wahre Dinge«³⁹⁷ außer sich – und gebiert dabei tote Götter.

»Hybris« nennt Benjamin die Vergöttlichung des Leibes durch die Gestalt. Was er der Hybris – und mit ihr Georges Ästhetizismus – entgegenhält, ist das Bilderverbot. Wieder präsentiert er es als Ergebnis des vergleichenden Kommentars. So sei in »Blödigkeit« »der griechische Gott seinem eignen Prinzip, der Gestalt, ganz anheimgefallen. Der höchste Frevel ist gedeutet: Hybris, die ganz nur dem Gott erreichbar, bildet zur toten Gestalt ihn um. Sich selbst Gestalt geben, das heißt Hybris.«³⁹⁸

Während in »Dichtermut« die Gestalt der Natur entsprang, bewegt sich »Blödigkeit« allein im Bereich des Geistigen, auf der Ebene des Denkens. Die Grenze zwischen Leben und Kunst, die sich aus der Unendlichkeit der Funktionen ergibt, ist das Resultat des Versuchs, das Leben zu denken. In diesem Versuch erfährt das Denken seine Begrenztheit. Das Bilderverbot ist Anfang und Ende einer Kritik, die das Denken vor metaphysischen Abstraktionen zu bewahren sucht. Die Endlichkeit wird aber ebensowenig wie bei Cohen auf die Natur projiziert, sondern als Erfahrung gedeutet, die das Denken beim Versuch macht, das Absolute darzustellen.

Benjamin nennt das Element, das in »Blödigkeit« das griechische überwunden und ausgeglichen habe, »orientalisch«³⁹⁹. Dessen Kennzeichen sind: Unendlichkeit der Beziehungen statt plastische Gestalt, Bilderverbot statt Hybris, Passivität statt Schöpfung, Differenz zwischen

³⁹⁵ GS II.1, S. 121.

³⁹⁶ GS II.1, S. 121.

³⁹⁷ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 392.

³⁹⁸ GS II.1, S. 121.

³⁹⁹ GS II.1, S. 126.

Leben und Gedicht statt Ästhetisierung des Lebens. Daraus resultiert eine Beziehung zwischen Mensch und Welt, die anstelle des Muts zum Opfertod Mut als »geistiges Prinzip« faßt, »das von sich aus das Leben gestaltet(e)«. ⁴⁰⁰ Dieser Mut führt, als Haltung völliger Passivität, zur Erkenntnis der Endlichkeit des Denkens. Diese Haltung macht die Differenz zwischen Denken und Leben durchsichtig. Sie vereinigt nicht nur die Kennzeichen einer Weltsicht, die Cohen als jüdische definiert, denn diese Kennzeichen sind, um mit Florens Christian Rang zu reden, die Kennzeichen einer Weltsicht des Welt-Lebens statt Welt-Tods. Daß Benjamin darum wußte und diese Weltsicht des Welt-Lebens jener des Welt-Tods entgegengesetzte, wird aus dem Satz offensichtlich, mit dem der Aufsatz endet und der ihn als Kommentar zur historischen Lage – Berlin im Herbst 1914 – kennzeichnet.

Aber gäbe es ein Wort, das Verhältnis jenes innern Lebens, aus dem das letzte Gedicht entsprang, zum Mythos zu erfassen, so wäre es jenes Hölderlinsche – einer noch spätern Zeit als dies Gedicht angehörig – »Die Sagen, die der Erde sich entfernen, /.../ Sie kehren zu der Menschheit sich.« ⁴⁰¹

d. Das dunkle Ende der Liebe und die Hoffnung – die Idee des Ideals in den »Wahlverwandtschaften«

Zwischen dem Abschluß der Hölderlinarbeit und dem Beginn der Arbeit an »Goethes Wahlverwandtschaften« liegen fünf Jahre. »In den ersten Jahren nach dem Friedensschluß«, heißt es in einem zwischen Ende 1939 und Anfang 1940 geschriebenen Lebenslauf Benjamins, »war meine Beschäftigung mit der deutschen Literatur noch vorwaltend. Als erste der einschlägigen Arbeiten erschien mein Essay »Goethes Wahlverwandtschaften«.« ⁴⁰² Der Versailler Friedensvertrag wurde am 28.6. 1919 geschlossen. Benjamin war noch immer im Berner Exil und hatte eben seine Dissertation beendet. Abgeschlossen war der Aufsatz im Herbst 1922, veröffentlicht wurde er 1924/25. ⁴⁰³ In den drei Jahren, in denen Benjamin sich intensiv mit Goethes spätem Roman über den Zerfall der Ehe von Charlotte und Eduard beschäftigte, brach seine eigene Ehe mit Dora Benjamin-Kellner. Seine Frau verliebte sich in den gemeinsamen Jugendfreund Ernst Schoen, Benjamin seinerseits in Julia Cohn, die er seit 1912 kannte und mit deren Bruder er eng befreundet war.

⁴⁰⁰ GS II.1, S. 123.

⁴⁰¹ GS II.1, S. 126.

⁴⁰² GS VI, S. 226.

⁴⁰³ Vgl. Anm.: GS I.3, S. 81 ff.

»Goethes Wahlverwandtschaften« ist Julia Cohn gewidmet. Anders als bei der Hölderlinarbeit, die zwar im Andenken an Fritz Heinle entstand, aber keine Widmung trägt, ist hier der Name Julia Cohns vorangestellt. Diese Namensnennung ist mehr als eine Widmung. War schon die Hölderlinarbeit selbst in dem Sinne Erinnerung an den Freund, als sie dem Tod des Dichters eine »neue Bedeutung« und der Hoffnung Raum gab, daß seine Seele aufbewahrt werde im Gebinde des Lebens, ⁴⁰⁴ so ist die Wahlverwandtschaftenarbeit tief verbunden mit der Liebe zu Julia Cohn. »Aber ich hätte«, so erinnert Benjamin die anfängliche Liebe in seinem George-Artikel aus dem Jahr 1927, »auch hier nur wieder das Gleiche zu sagen: wie ein Gedicht Georges die Gestalt einer Liebe annahm. Es war der fünfte Gesang der »Hölle«, in dem die Stimme, die ihn eines hellen Vormittags in einem Münchner Atelier mir las, durch Jahre in mir fortwirkte.« ⁴⁰⁵ Die Stimme war jene von Julia Cohn, die von 1915 bis 1916 in München lebte und Anfang der zwanziger Jahre nach Heidelberg in die unmittelbare Nähe Georges zog. Die junge Bildhauerin gehörte zum weiteren Kreis und stand mit dessen engsten Angehörigen, ihrem ehemaligen Lehrer Robert Boehringer und Friedrich Gundolf, in Kontakt. ⁴⁰⁶

Anlässlich der geplanten Publikation des Aufsatzes in Hoffmannsthal's *Neuen Deutschen Beiträgen* schrieb Benjamin im März 1924 an Scholem: »Was aber die publizistische Wirkung betrifft, so ist dieser Ort für meinen Angriff auf die Ideologie der Schule von George geradezu der gegebene.« ⁴⁰⁷ Das unmittelbare Ziel seines Angriffs war das 1916 erschienene Goethe-Buch von Friedrich Gundolf. Ihm gilt die erste Hälfte des zweiten Teiles der Arbeit. Die Wahlverwandtschaftenarbeit folgt einer strengen dreiteiligen Gliederung. In der Disposition, an die sich Benjamin bei der Abfassung genauestens gehalten hat, trägt der erste Teil den Titel »Das Mythische als Thesis«, der zweite »Die Erlösung als Antithesis«, der dritte »Die Hoffnung als Synthesis.« ⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Die jüdische Form, der Toten zu gedenken. So hat Hermann Cohen die *Religion der Vernunft* dem Andenken seines Vaters mit dem Zusatz gewidmet: »Seine Seele werde aufbewahrt im Gebinde des Lebens«.

⁴⁰⁵ GS II.2, S. 623 f. In dem handschriftlichen Manuskript heißt die Stelle: »Es war der fünfte Gesang der »Hölle«, den mir J(ula) C(ohn) in ihrem Münchner Atelier las und der durch Jahre in mir fortwirkte« (GS II.3, S.1432).

⁴⁰⁶ Von letzterem hat sie zum Leidwesen Benjamins 1926 ein Portrait gemacht, und dies gleichzeitig mit jenem von Benjamin selbst. Die Büste von Benjamin ist verloren (vgl. *Gesammelte Briefe* III, S. 151).

⁴⁰⁷ *Gesammelte Briefe* II, S. 435.

⁴⁰⁸ Vgl. GS I.3, S. 835 f.

Der Angriff auf die George-Schule und die Lehre vom Dichter als Heros bildet den zweiten Abschnitt des zweiten Teils und fungiert unter der Überschrift: »Erlösung als Antithesis«. Nach der Darstellung der Kritik, die Benjamin bereits in der Hölderlinarbeit an Georges Verbindung von christlicher Opfersymbolik und hellenistischer Bilderverehrung übte, gibt sich die der Disposition zur Wahlverwandtschaftenarbeit zugrunde liegende »Dialektik« nun als Vertiefung und Ausarbeitung der in jener Arbeit geübten Kritik zu erkennen. Benjamins Dialektik knüpft an Kants transzendente Dialektik an, um der vermeintlichen Erlösung durch die Erfüllung die jüdische *Erwartung* der Erfüllung entgegenzuhalten. Sie verhält sich zur hegelschen Logik der Versöhnung als Antidialektik. Erlösung ist in Benjamins Dialektik Antithesis und damit Negation, nicht aber Überwindung des Mythos. Benjamin geht es um den Nachweis, daß die *Erwartung* der Erfüllung – die Hoffnung – den einzig gangbaren Weg aus der mythischen Gewaltherrschaft weist. Der dritte Teil gipfelt in der Kritik der Verbindung von Liebe und Tod, von Schuld und Sühne und Opfer. Die in ihnen erwirkte Versöhnung ist, so Benjamin, notwendig »Schein der Versöhnung«. Er muß vergehen, um der Hoffnung den ihr gebührenden Raum zu eröffnen. Nicht die Erlösung und nicht die Versöhnung, sondern die Hoffnung bildet in der benjaminschen Dialektik der Aufklärung die Synthesis.

Die Kritik des Opfertodes, die Widmung an einen geliebten, George tief verbundenen Menschen, der Angriff gegen die Vereinnahmung eines deutschen Dichters – im Fall der *Wahlverwandtschaften* Goethes – durch einen George-Schüler und die Distanzierung von der Erlösung bzw. der Erfüllung im Namen der Hoffnung erinnern unmittelbar an die Hölderlinarbeit. Doch gibt es zwischen den beiden Arbeiten einen entscheidenden Unterschied, der mit dem Thema der späteren, der Liebe, zusammenhängt. Zu den bereits im früheren Text bearbeiteten Fragen kommt hier die neue hinzu, wie die Erfahrung der Liebe als Erfahrung der Erkenntnis zu deuten sei und wie sie als solche in die Erkenntniskritik Eingang finden könne. Denn zu der Erfahrung der Liebe, wie sie der Wahlverwandtschaftenarbeit zugrunde liegt, gehört die Erfahrung, daß die der Liebe innewohnenden Erlösungs- und Versöhnungswünsche an der menschlichen Unvollkommenheit scheitern – sie enden, wie Benjamin in seinem Aufsatz zeigt, am menschlichen Unvermögen einer vollkommenen, einer erlösenden Liebe.⁴⁰⁹

409 GS I,1, S. 187. Daß der Roman die »schockartige Erkenntnis« beinhalte, daß »der Liebe keine Dauer beschieden ist ... und daß alle Beziehungen, die auf der Dauer-

Ausgehend von dieser Ambivalenz der Liebeserfahrung unterscheidet er die wahre von der vermeintlich vollkommenen Liebe. Kennzeichen der wahren Liebe ist, daß sie nicht die Vollkommenheit sucht, sondern dem geliebten Menschen in seiner Unvollkommenheit gilt. Er hat diese Liebe viele Male geschildert, etwa in der *Einbahnstraße*:

Wer liebt, der hängt nicht nur an »Fehlern« der Geliebten, nicht nur an Ticks und Schwächen einer Frau, ihn binden Runzeln im Gesicht und Leberflecken, vernutzte Kleider und ein schiefer Gang viel dauernder und unerbittlicher als alle Schönheit. Man hat das längst erfahren.⁴¹⁰

Im ersten Stück von »Kurze Schatten« beschreibt er sie als platonische Liebe, der das Dasein der Geliebten und noch das Werk des Liebenden aus dem Vornamen der Geliebten hervorgehe:

Daß sie den Namen, den Vornamen der Geliebten unangetastet wahr und behütet, das allein ist der wahre Ausdruck der Spannung, der Fernneigung, die Platonische Liebe heißt. Dieser Liebe geht wie Strahlen aus einem Glutkern das Dasein der Geliebten aus ihrem Namen, ja noch das Werk des Liebenden aus ihm hervor.⁴¹¹

Sie liegt als »schöpferische Liebe«⁴¹² der Methodik der philosophischen Kritik zugrunde, die Benjamin an und aus der Kritik des goetheschen Romans und der Kritik der darin geschilderten Liebe zwischen Eduard und Ottilie entwickelt.

Die Einbeziehung der Liebe als Erfahrung in die Erfahrung der Erkenntnis bildet den entscheidenden Unterschied zwischen dem Konzept der philosophischen Kritik im Wahlverwandtschaftenaufsatz und dem ästhetischen Kommentar in der Hölderlinarbeit. Dies zeigt sich zunächst im Methodischen. Entsprang der ästhetische Kommentar in der Hölderlinarbeit dem cohenschen Grenzbegriff, so gründet das Konzept der philosophischen Kritik in der kritischen Distanzierung von jenem unendlichen Erkenntniszusammenhang, in dem das Ideal als unendliche Aufgabe ausgelegt wird. Bestand die Aufgabe des ästhetischen Kommentars andererseits in der Ermittlung des Gedichteten, so gebietet sowohl die »Ehrfurcht vor dem Werk« als auch die »Ach-

haftigkeit vergänglicher Gefühle aufbauen, zum Scheitern verurteilt sind«, hat jüngst auch Inge Stephan in ihrer Lektüre der *Wahlverwandtschaften* herausgestellt. (Stephan, Inge: »Schatten, die einander gegenüberstehen«. Das Scheitern familiärer Genealogien in Goethes *Wahlverwandtschaften*. In: *Goethe. Die Wahlverwandtschaften*. Hg. v. Greve, Gisela. Tübingen 1999, S. 48)

410 GS IV,1, S. 92.

411 GS IV,1, S. 368 f.

412 GS VI, S. 73.

tung vor der Wahrheit»⁴¹³ der philosophischen Kritik im Wahlverwandtschaftenaufsatz, auf die Formulierung des Ideals als des höchsten philosophischen Problems zu verzichten. Beide Momente weisen auf jene Differenz hin, die die Wahlverwandtschaftenarbeit von der Hölderlinarbeit unterscheidet: die Verbindung von philosophischer Kritik und platonischer Liebe. Daß sie den Vornamen der Geliebten unangetastet wahre und behüte, sei, so Benjamin, der wahre Ausdruck der platonischen Liebe. Damit gebietet sie den Verzicht des Sprechens im Namen der Geliebten. Denn nicht um den Vornamen, sondern um die nichtrepräsentierbare Einzigkeit der Geliebten zu wahren, soll der Vorname unangetastet bleiben. Als Eigenname steht der Vorname für das Anderssein der Geliebten ein. Nun ist es die gleiche Liebe, die dem Liebenden den Verzicht auf das Sprechen im Namen der Geliebten und dem Kritiker das Innehalten vor der Formulierung des Ideals gebietet. Denn bezogen auf die Liebe, die den Philosophen – den Wahrheitsliebenden – mit der Wahrheit verbindet, bedeutet die Platonische Liebe die Einhaltung des Verbots, im Namen der Wahrheit und den Namen Gottes (aus) zu sprechen.⁴¹⁴

Wie der Verzicht auf ein Sprechen im Namen Gottes mit dem Verzicht auf die Formulierung des Ideals als höchsten philosophischen Problems zusammenhängt, läßt sich an Kants Definition des Ideals illustrieren. Kant definiert das Ideal als Urbild und kommentiert seine Definition mit einem philosophiegeschichtlichen Verweis auf Plato:

Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Ugrund aller Nachbilder in der Erscheinung.⁴¹⁵

Kants Definition des Ideals referiert auf die Idee eines göttlichen Verstandes, der das, was er denkt, zugleich schafft. Wenn aber die Formulierung des Ideals als höchsten philosophischen Problems sich auf den göttlichen Verstand als »Vorbild« des Ideals bezieht, so impliziert die Formulierung des Ideals das repräsentative Sprechen im Namen bzw. die Verbildlichung Gottes.

In einer Aufzeichnung aus dem Umfeld der Arbeit an den *Wahlverwandtschaften* hat Benjamin den Zusammenhang von Schöpfung

413 GS I,1, S. 173.

414 Wie die Fähigkeit, die / den Andere(n) in ihrer / seiner Andersheit wahrzunehmen, mit Benjamins Theorie des Namens einerseits und Lacans Konzept des »Namens des Vaters« andererseits korrespondiert, hat Schwering ausgeführt. Vgl. *Benjamin – Lacan*, S. 70 ff.

415 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 569/ B 597.

und Kunstwerk behandelt.⁴¹⁶ Hintergrund ist, wie bereits in der Hölderlinarbeit, die Ablehnung des Geniekultes, in dem das Genie analog zum Schöpfer und das Werk als Geschaffenes imaginiert wird. Das Werk sei nicht Geschaffenes, sondern »Gebild«, seine Entstehung »somit nicht mit der Schöpfung vergleichbar und die Schöpfung nicht Ursache des Kunstwerks. Wenn dennoch die Schöpfung in einem Zusammenhang mit dem Kunstwerk stehe, dann nicht als Ursache sondern als *Inbalt*«. ⁴¹⁷ Erinnern wir uns nun an die Definition, die Benjamin im Nachwort der Dissertation dem Ideal als Urbild und Inhalt der Kunst gab: »Das Ideal der Kunst als Gegenstand der Anschauung ist also notwendige Wahrnehmbarkeit – welche niemals im Kunstwerk selbst, als welches Gegenstand der Wahrnehmung bleibt, rein erscheint.«⁴¹⁸ und beziehen diese Definition auf Kants Formulierung des philosophischen Ideals als einer Idee des göttlichen Verstandes, so erweist sich die »Schöpfung« als Synonym des philosophischen Problems, als jenes der Frage nach dem Ideal. »Ideal des Problems«⁴¹⁹ nennt Benjamin das philosophische Ideal und problematisiert damit die Formulierbarkeit des Ideals. Denn dessen Formulierung impliziert, wie in Kants Referenz auf den göttlichen Verstand deutlich wird, ein Sprechen im Namen Gottes. Das Innehalten vor der Formulierung setzt den Verzicht auf die immer weiter, ins Unendliche führende Form des Fragens voraus. In diesem Sinne nennt Benjamin das Ideal des Problems eine »nichtexistente Frage«⁴²⁰. Sie motiviert das Begehren der Erkenntnis und findet im Gebot des Verzichtes auf ein weiteres Fragen in der Platonischen Liebe ihre Antwort. Die »nichtexistente Frage« betrifft die Fragen, die die menschliche Vernunft belästigen, die sie, so Kant, weder abweisen noch beantworten kann, da sie ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben seien: Es sind jene nach dem Anfang der Welt, der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes. Sie gründen, so wäre mit Benjamin zu ergänzen, in der »Sehnsucht der Sehnsuchten«, der Sehnsucht der Erwachsenen nach dem Paradies. Diese ist, wie er weiter ausführt, nicht die Sehnsucht nach Erfüllung, sondern die Sehnsucht, »ohne Sehnsucht zu sein.«⁴²¹ Verweist Kant die endlosen Streitigkeiten über die nichtbeantwortbaren Fragen der Vernunft auf den

416 Kategorien der Ästhetik, GS I,3, S. 828.

417 GS I,3, S. 829.

418 GS I,1, S. 112.

419 GS I,1, S. 172.

420 GS I,1, S. 172.

421 GS VI, S. 124.

»Kampfplatz der Metaphysik«, so versetzt Benjamin die Sehnsucht, ohne Sehnsucht zu sein, – die Sehnsucht nach dem Paradies – in das Reich der Phantasie.

Benjamin hat sich, wie vor allem aus den Fragmenten hervorgeht, von 1914 an bis 1931 mit dem Entwurf einer Theorie der Phantasie beschäftigt.⁴²² Eine Gruppe von Aufzeichnungen über das Verhältnis von Farbe und Phantasie entstand zwischen 1918 und 1921, als er am Wahlverwandtschaftenessay arbeitete. Zwar ist ein über mehrere Jahre gehegter Plan, eine größere Arbeit über die Phantasie zu schreiben, nie realisiert worden, doch sind Aspekte seiner Theorie der Phantasie in verschiedene Arbeiten, darunter auch die Wahlverwandtschaftenarbeit, eingeflossen. Benjamin übersetzt Phantasie mit »Erscheinung«. Dabei klingt in dem Begriff »Erscheinung« – worin sich Schein verbirgt – bereits an, worum es Benjamin hauptsächlich geht: daß die Phantasie nicht als schöpferisches bzw. gestaltendes, sondern als Vermögen der »Entstaltung«⁴²³ verstanden sein will. In der Dialektik des Scheins, in der Benjamin den Wahlverwandtschaftenaufsatz enden läßt, erweist sich die Wahrheit des Scheins in seinem Vergehen. Diesem dem Schein als Wahrheit zukommenden Moment des Vergehens korrespondieren die als »Entstaltung des Gestalteten«⁴²⁴ definierten Erscheinungen der Phantasie. Die Phantasie ist für Benjamin nicht produktives Vermögen, sondern das Vermögen der Hingabe. Sie liegt jener »völligen Passivität« zugrunde, die er in der Hölderlinarbeit als das »Wesen des Mutigen« bezeichnete: »sich ganz hinzugeben der Beziehung«.⁴²⁵ Die Phantasie ist medial. Sie ist – wie das Denken, das er in einem Fragment aus dem Jahr 1918 als »transzendentes Intransitivum« beschrieb – keine Tätigkeit auf etwas hin, sondern die Mitte und zugleich die Vermittlung zwischen Objekt und Subjekt.⁴²⁶ Dem Gleichgewicht von Aktivität und Passivität, das im Bild des Denkens als Gehens zum Ausdruck kommt, entspricht im Bereich der Phantasie das Farbensehen.⁴²⁷ Im

422 Vgl. GS VI, S. 693.

423 GS VI, S. 114f.

424 GS VI, S. 114.

425 GS II.1, S. 125.

426 GS VI, S. 43.

427 Benjamins Deutung der Phantasieanschauung als Farbensehen ist offensichtlich von Salomo Friedlaenders Interpretation von Goethes Farbenlehre in *Schöpferische Indifferenz* (München 1918) inspiriert. Benjamin kannte die Texte von Friedlaender seit der Zeit der Jugendbewegung. Friedlaender publizierte in der *Aktion* unter seinem Pseudonym Mynona expressionistische Gedichte, Prosatexte und Kommentare und

1926 veröffentlichten Essay *Aussicht ins Kinderbuch*, der einzigen Arbeit, die Benjamin seiner Kinderbuchsammlung gewidmet hat, bezieht er das Farbensehen auf das gleiche grammatikalische Phänomen wie das als Gehens beschriebene Denken:

Im Farbensehen läßt die Phantasieanschauung im Gegensatz zur schöpferischen Einbildung sich als Urphänomen gewahren ...; der Menschenkörper kann die Farbe nicht erzeugen. Er entspricht ihr nicht schöpferisch, sondern empfangend: im farbig schimmernden Auge. (Auch ist ja, anthropologisch gesprochen, das Sehen die Wasserscheide der Sinne, weil es Form und Farbe zugleich auffaßt [...]) Farbsehen gehört zu den Sinnesbereichen von Riechen und Schmecken. Die Sprache selber faßt in »[aus]sehen«, »riechen«, »schmecken«, die vom Objekt [intransitiv] wie [transitiv] vom menschlichen Subjekte gelten, diese Gruppe zur Einheit zusammen.) Kurz: reine Farbe ist das Medium der Phantasie, die Wolkenheimat des verspielten Kindes, nicht der strenge Kanon des bauenden Künstlers.⁴²⁸

Die Phantasie ist, wie aus anderen Stellen in Benjamins Schriften hervorgeht, nicht nur die Wolkenheimat des verspielten Kindes, sie ist als

verfaßte diverse Bücher u.a. über Nietzsche und Kant. Der Bedeutung der *Schöpferischen Indifferenz* für Benjamins Konzept der Phantasie kann an dieser Stelle leider nicht nachgegangen werden. Ich möchte diese jedoch zumindest mit einem Hinweis auf die Rezension Benjamins von Hans Wohlbods Neuherausgabe der Farbenlehre Goethes (Jena 1928) unterstreichen, in der er Friedlaender als einen der »glänzendsten Interpreten der Farbenlehre« anführt und eine längere Passage aus dessen »viel zu wenig bekannten« Buch *Schöpferische Indifferenz* zitiert. (GS III, S. 150) Dies ist freilich nur eine der vielen Stellen, an denen sich Benjamin auf Friedlaender und sein Buch bezieht (Vgl. u.a. GS III, S. 52; GS III, S. 136). Dabei möchte ich auch nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß Friedlaender den Begriff der schöpferischen Indifferenz mit einem Bekenntnis zu Kant einleitet. So heißt es in seinem Buch: »Aber wir bekennen uns zur kantischen Hygiene, die unsere Freiheit, unsere Aktivität wachruft, ohne den Widerstand der Natur wegzuschwindeln oder uns zu indischen Narkotiken zu bereden. Bis zu Kant hin ist die Debetseite auf dem Konto des Lebens dermaßen überbetont, der Aktivposten so sehr vernachlässigt worden, daß die Bilanz nie stimmen konnte. Im Interesse der großen Konfessionen lag es, die Schuldnerschaft des Menschen zu übertreiben, so daß die Ketzer, Skeptiker, die absurd freien Geister alle menschlichen Irrtümer, Häßlichkeiten, Versündigungen mit dem berüchtigten Jenseits von Gut und Böse, Wahr und Falsch, Häßlich und Schön, ohne das Zeug zur echten Kritik hinwegdialektisierten. Wir weisen darauf hin, daß unsere Aktiva, unsere Freiheit, unser Vernunftwille ein der Natur und unserem Leidwesen mindestens ebenbürtiges, moralisch-religiös überlegenes Prinzip bedeutet, dessen Nennwort in diesem Buche »Schöpferische Indifferenz« ist.« (*Schöpferische Indifferenz*. München 1926, S. XI.) Friedlaenders Bekenntnis zu Kant verband sich mit einer leidenschaftlichen Kritik der gnostischen Weltflucht-tendenzen seiner Zeit. (Vgl. Deuber-Mankowsky: *Hoffnung contra Erlösung*)

428 GS IV.2, S. 613 f.

Vermögen der Hingabe auch enthalten in die Fähigkeit zu jener Liebe, die Benjamin platonische Liebe nennt. Das Vermögen der Phantasie, heißt es in der *Einbahnstraße*, »ist die Gabe, im unendlich Kleinen zu interpolieren, jeder Intensität als Extensivem ihre neue gedrängte Fülle zu erfinden, kurz, jedes Bild zu nehmen, als sei es das des zusammengelegten Fächers, das erst in der Entfaltung Atem holt und mit der neuen Breite die Züge des geliebten Menschen in seinem Innern auf-führt.«⁴²⁹ Das Vermögen der Phantasie befähigt den Liebenden, das Bild des geliebten Menschen in einem Prozeß der unendlichen Entfaltung zu »entstalten«. Nicht dem Bild gilt es Leben einzuhauchen, sondern über die »Entstaltung« des Bildes den geliebten Menschen aus der Bannung in ein Bild zu befreien. Damit erweist sich die phantasievolle Liebe als der Gegenpol zur verbildlichenden Liebe. Der geliebte Mensch wird hier weder einverleibt noch in ein Gebilde verwandelt. Benjamins platonische Liebe verbindet Kritik, Liebe und Phantasie. Sie ist der »rettende« Gegenpol zu Georges Verwandlung von Max Kronbergers Leib in die göttliche Gestalt Maximins. Und sie ist zugleich die Quelle jener »schöpferischen Liebe des Mannes«, die, wie Benjamin in dem etwa 1920 entstandenen Fragment »Über Liebe und Verwandtes. (Ein *europäisches* Problem)« schreibt, einen Gegenpol zur »seltsamen Zer-setzung« bildet, »die heute von den Urtrieben des Mannes her das Weibliche nur unter den simultanen Bildern der Dirne und der un-berührbaren Geliebten zu erfassen vermag.«⁴³⁰

Den zwei Formen der Liebe, der entstaltenden und der verbildlichen-den, korrespondieren zwei unterschiedliche Haltungen zu Erkenntnis und zu Erfahrung.⁴³¹ Ist die eine schöpferisch und empfangend, so die andere bezwingend. Mit dem Verhältnis von Erkenntnis und Liebe be-schäftigte sich Benjamin bereits in der Zeit der Jugendbewegung. Doch stellt er die Frage erst im Wahlverwandtschaftenaufsatz, wie die Erfah-rung der Liebe als jene Erfahrung, in der die Sehnsucht nach Erlösung sich mit der Erfahrung der eigenen Kontingenz konfrontiert sieht, sich zur Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung verhält und wie diese Erfahrung in das Konzept der philosophischen Kritik ein-zubinden sei. Damit konfrontiert er die Philosophie mit der kontin-gentesten aller Erfahrungen – jener, ein Geschlechtswesen⁴³² zu sein.

429 GS IV.1, S. 117.

430 GS VI, S. 73.

431 Vgl. Kap. I.6, S. 84 f.

432 Vgl. GS VI, S. 93.

In »Sokrates«, einem 1916 entstandenen Text, hat er die zwei unter-schiedlichen Haltungen zu Erkenntnis mit der Differenz von sokra-tischer und platonischer Liebe zu fassen versucht. Der Text ist offen-sichtlich von Kierkegaards Figur des Sokrates und seiner Unterscheidung von sokratischer bzw. platonischer Liebe und der sokratischen Theorie der Ironie beeinflusst.⁴³³ Gesteht Kierkegaard der sokratischen Ironie jedoch ihre Berechtigung zu, wird die sokratische Frage Benjamin zum Gegenstand schärfster Kritik. Ausgangspunkt dieser Kritik ist, daß der Methode von Sokrates, alles vermeintlich Gewußte mittels Ironisierung in nichts aufzulösen, das empfangende Moment fehle:

Die sokratische ist nicht die heilige Frage, die auf Antwort wartet und deren Reso-nanz erneut in der Antwort wieder auflebt, sie hat nicht wie die reine erotische oder wissenschaftliche Frage den Methodos der Antwort inne, sondern gewaltsam, ja frech, ein bloßes Mittel zur Erzwingung der Rede verstellt sie sich, ironisiert sie – denn allzugenuß weiß sie schon die Antwort. Die sokratische Frage bedrängt die Antwort von außen, sie stellt sie wie die Hunde einen edlen Hirsch. Die sokratische Frage ist nicht zart und so sehr schöpferisch als empfangend, nicht geniushaft. Sie ist gleich der sokratischen Ironie, die in ihr steckt – man gestatte ein furchtbares Bild für eine furchtbare Sache – eine Erektion des Wissens.⁴³⁴

431 Die erste Auflage der Gesammelten Werke Kierkegaards erschien von 1901-1906 in Kopenhagen. (Samlede Vaerke. Hg. v. Drachmann, A. B.; Heiberg, J. L.; Lange H. O.) 1910 begann der Verlag Eugen Diederichs mit der Veröffentlichung der ersten Bände der deutschen Ausgabe, mit der die Rezeption Kierkegaards einen großen Aufschwung erlebte. Die Dissertation, in der Kierkegaard seine Theorie der Ironie entwickelte und in deren Rahmen er die Unterscheidung von sokratischer und platonischer Liebe einführte, wurde allerdings erst 1929 von Hans Heinrich Schaefer ins Deutsche übersetzt (*Über den Begriff der Ironie. Dissertation*. München u. Berlin 1929). Benjamin kann sie bei der Abfassung seines *Sokrates* nicht gekannt haben. Möglich ist jedoch, daß er über Sekundärliteratur oder andere Quellen mit Kierkegaards Theorie der Ironie bekannt wurde. Die auffälligen Parallelen und sein Interesse an Kierkegaard lassen es als wahrscheinlich erscheinen. So verweist nicht nur die Zusammenführung der sokratischen Frage mit der Ironie und die Behauptung, Sokrates sei die Gestalt, in der Platon den Mythos annihiliert und rezipiert habe, auf Kierkegaard (GS II.1, S. 39). Kierkegaardscher Herkunft ist auch der Begriff des Paradoxes, den er in der 1914 verfaßten *Metaphysik der Jugend* verwendet. Möglich ist auch der Einfluß von Nietzsche, der in der *Geburt der Tragödie* Sokrates als Typus des »theoretischen Menschen« definiert und den Begriff des »sokratischen Menschen« prägt. Daß Benjamin den Begriff, wie Scholem berichtet, 1917 in Bern selbst ver-wandte, um Fichte, Freud und Kierkegaard als »sokratische Menschen« zu bezeich-nen, deutet auf seine kritische Haltung zu den kierkegaardschen Theoremen hin (vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 83).

434 GS II.1, S. 131.

»Vergeschlechtlichung des Geistigen« wirft Benjamin der sokratischen Ironie vor. Sie reduziere, dies bildet den Hintergrund seiner Kritik, das Wissen auf den Trieb und setze dem triebhaften Wissenwollen keine Grenze. Dies drückt sich darin aus, daß der sokratischen Methode das empfangende Moment fehle. Bewußt benutzt er mit dem Wort »empfangend« eine weiblich konnotierte Metapher. Denn geschlechtslos – und das meint »nicht triebhaft« – ist das Geistige seiner Überzeugung nach nur dort, wo das Wissen um das Dasein des Weiblichen präsent ist: »Es ist wahr: das Dasein des Weiblichen verbürgt die Geschlechtslosigkeit des Geistigen in der Welt. Wo ein Werk, eine Tat, ein Gedanke ohne das Wissen um dieses Dasein entsteht, da entsteht etwas Böses, Totes.«⁴³⁵ Mit dem Ausschluß des Weiblichen spielt Benjamin auf die im *Symposion* dargestellte Stufenfolge der Liebe an, die auf der Entwertung der Liebe von und zu Frauen basiert, um die Liebe zur Wahrheit als eine sublimierte Form der Homoerotik vorzustellen.⁴³⁶ Diese aus der Idealisierung der Männerliebe hervorgegangene Form der Wahrheitsliebe nennt Benjamin sokratische Liebe. Sie ist durch den Ausschluß des Weiblichen definiert, der sich in der Folge als »furchtbare Herrschaft sexueller Anschauungen im Geistigen«⁴³⁷ auswirke. Deutlicher noch als in »Sokrates« bezieht Benjamin seine Kritik an der Vergeschlechtlichung des Geistigen in dem zur »Metaphysik der Jugend« gehörenden, 1914 geschriebenen Text »Das Gespräch« auf den faktischen Ausschluß der Frauen. Dort heißt es:

Zwei Männer sind bei einander immer Aufrührer, am Ende greifen sie zu Feuer und Beil. Sie vernichten die Frau durch die Zote, das Paradoxon notzüchtigt die Große. Die Worte gleicher Geschlechter vereinigen sich und peitschen sich auf durch ihre heimliche Zuneigung, ein seelenloser Doppelsinn steht auf, schlecht verhüllt durch die grausame Dialektik. Lachend steht die Offenbarung vor ihnen und zwingt sie zum Schweigen. Die Zote siegt, die Welt war aus Worten gezimmert. Nun müssen sie aufstehen und ihre Bücher erschlagen und sich ein Weib rauben, sonst werden sie heimlich ihre Seelen erwürgen.⁴³⁸

Die ungestüme Kritik an Sokrates' Ausschluß des Weiblichen muß im historischen Kontext gesehen werden. Dann wird deutlich, daß

435 GS II.1, S. 130.

436 Vgl. Weisshaupt, Brigitte: Zur ungedachten Dialektik von Eros und Logos. Die Ausschließung des Weiblichen durch Logifizierung der Liebe. In: *Die Philosophin* 6/92, S. 47.

437 GS II.1, S. 131.

438 GS II.1, S. 94 f.

Benjamins Empörung über die sokratische Liebe weniger dem historischen Sokrates als dem zeitgenössischen männerbündischen und homosozialen Denken galt, wie es bereits Otto Weininger in seinem Buch *Geschlecht und Charakter*⁴³⁹ ankündigte und Hans Blüher in seinem 1912/13 erschienen Buch *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen* ausformulierte und der Jugendbewegung unterlegte. Blüher leitet sein Buch mit dem von Benjamin kritisierten Ausschluß des Weibes ein:

Es haben einmal einige Väter dieser Jugend mit ahndendem Blicke die Meinung ausgesprochen: *Der Wandervogel entfremde ihre Kinder dem Weibe*. Hinter dieser Väterweisheit steckt, wie so oft zwar nicht die ganze, aber doch fast die halbe Wahrheit; sie trifft nur die negative Seite des Liebesproblems Wandervogel ... Es war, als ob für diese Jugend das weibliche Geschlecht nicht existierte; man sprach nicht einmal davon ...

Daraus schließt Blüher: »Es ist kein Zweifel: die Wandervogeljugend konnte das Mädchen entbehren.«⁴⁴⁰ Die »Mädchen«, die sich der Bewegung dennoch anschlossen, trugen nach Blüher nicht nur nichts zu Konstituierung und Kultur des Wandervogels bei, sondern stellten vielmehr die größte Gefahr für die Gemeinschaft dar. Sie verführten die jungen Männer zu einer in Konkurrenz zur Gemeinschaft stehenden privaten und exklusiven Beziehung – im schlimmsten Fall zur Gründung einer Familie. Um sich gegen den allfälligen Verdacht einer Feminisierung zu verwehren, zitiert er die griechische Antike. Wie in Griechenland, verfolge auch im Wandervogel der homoerotische Männerbund Vaterlandsliebe, Völkisches und Heldenmänner als Ideale:

Die hier auftretenden Erastenverhältnisse mit ihrer heroischen Note widersprechen allen voreiligen Ansichten von Feminität und Weichlichkeit, sie widersprechen auch der gelegentlich auftauchenden Meinung, daß die »Homosexualität« mit einem Niedergange und der schlechten Rassemischung eines Volkes parallel laufe. Ich konstatiere, daß unter den ausgeprägtesten Erastennaturen des Wandervogels die Mehrzahl einen stark betonten germanischen Rassetyp vertrat, der hier und da geradezu bewundert wurde.⁴⁴¹

439 Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. 1903. München 1980.

440 Blüher, Hans: *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion*. Mit einem Vorwort von Magnus Hirschfeld. Berlin 1912, S. 28.

441 Blüher: *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen*, S. 115.

Das homosoziale Denken von Hans Blüher hatte einen bestimmenden Einfluß auf die intellektuelle Umgebung Benjamins. Ihm stand nicht nur George,⁴⁴² sondern auch Benjamins Lehrer Gustav Wyneken nahe. Seit der Veröffentlichung seiner dreibändigen Geschichte des Wandervogels galt Blüher als eindeutiger, wenn auch umstrittener Führer der Jugendbewegung. Ähnlich wie die ›Freundschaft der fremden Freunde‹ möchte ich deshalb die Differenzierung zwischen platonischer und sokratischer Liebe und das Konzept der platonischen Liebe selbst als eine Gegenposition zum männerbündischen Denken und zu Georges Praxis des Bundes deuten.

Die benjaminsche Zusammenführung von Philosophie und Geschlecht erfolgt, ebenso wie die Entwicklung seines Kritikbegriffs, in engster Tuchfühlung mit dem Denken und den in dieses Denken eingeflossenen historischen Fragen seiner Zeit. Die Frage nach dem Verhältnis von Eros und Geist, von Genie und Dirne, von Sexualität und Erkenntnis zieht sich wie ein roter Faden von den ersten Texten bis zum *Passagenwerk* durch das gesamte Werk.⁴⁴³ Benjamin reagiert damit auf eine der weitreichendsten Veränderungen seiner Zeit: die Revolution im Verhältnis der Geschlechter.⁴⁴⁴ Die Frage der Prostitution und die Trennung von Erotik und Sexualität durch die neu entstandenen Sexualwissenschaften⁴⁴⁵ beschäftigten nicht nur die Jugend, sie betrafen die Gesellschaft insgesamt und gehörten seit der Jahrhundertwende zu den wichtigsten Themen der Öffentlichkeit.⁴⁴⁶ Im Kreis der Jugend-

442 Vgl. Widdig, Bernd: *Männerbünde und Massen in der Literatur der Weimarer Republik* Opladen 1992, S. 31.

443 Vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 147.

444 Vgl. GS VI, S. 72.

445 Der Begriff der Sexualwissenschaft wurde 1906 von Iwan Bloch eingeführt. Zur Verwissenschaftlichung der Sexualität und deren Bedeutung für die Konstituierung eines neuen Dispositivs der Macht vgl. Dornhof, Dorothea: Herrschaftsbereiche des Dämonischen: Geschlecht – Sünde – Perversion. In: *Faszination des Bösen*. Philosophicum Lech Bd. 1. Hg. v. Ließmann, Konrad Paul. Wien 1997, S. 76–111; desw. Bergmann, Anna: *Die verhütete Sexualität. Die medizinische Bemächtigung des Lebens* Berlin, 1992, 21998.

446 Um 1900 verstärkte sich die Ausdifferenzierung der Geschlechter in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen. Die Arbeit und die soziale Position der Frauen veränderte sich entscheidend. Dazu trug zum einen die Entstehung des modernen Dienstleistungsstaates bei, was sowohl die Infrastruktur (Verkehr, Transport, Kommunikation) betraf als auch soziale Dienstleistungen und mit der Schaffung neuer Arbeitsplätze und eines Heers von Angestellten einherging, von dem ein großer Teil weiblich war. Diese ökonomische Veränderung wirkte sich nicht nur auf die Berufsstruktur, sondern auch auf die Verteilung der weiblichen und männlichen Arbeitswelt und damit unmittelbar auf das Geschlechterverhältnis aus. (Vgl. Appelt, Emma

kulturbewegung wurde die Geschlechterfrage insbesondere unter den Stichwörtern »Prostitution« und »Koedukation« verhandelt. Die Freie Schule in Wickersdorf war eine der ersten Schulen Deutschlands, in denen Koedukation, mindestens dem Anspruch nach, praktiziert wurde. Die Realität sah freilich so aus, daß die Mädchen den auf die Jungen ausgerichteten Erziehungsmaßstäben untergeordnet wurden. Wyneken selbst stand der Koedukation höchst ambivalent gegenüber.⁴⁴⁷ Er war alles andere als ein Befürworter der Frauenbewegung, fühlte sich vielmehr dem homoerotischen Männerbündnis Hans Blüher's engstens verbunden. Mädchen waren in seinem Sinne nur insofern erziehungsfähig, als sie nicht Mädchen waren, das heißt Teil hatten am »objektiven Geist« und sich von Jungen nicht unterschieden. Dementsprechend war die von ihm propagierte Beziehung der jungen Männer und Frauen eine entsexualisierte Kameradschaft. Mädchen waren geduldet, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie die homoerotische Gemeinschaft der jungen Männer nicht störten. Seine Lösung der Geschlechterfrage um 1913 lautete »heroische Askese«.

»Denn das Gesetz unserer Zeit heißt Ökonomie«. Weibliche Angestellte im Prozeß sozioökonomischer Modernisierung. In: Frauen – Arbeitswelten. Hg. v. Bolognese-Leuchtenmüsser, Birgit u. Mitterauer, Michael. *Beiträge zur Historischen Sozialkunde* 1/93, S. 133–149) Zum anderen führte die Vormacht der Naturwissenschaften und der Statistik zu einer Verwissenschaftlichung des Wissens über das weibliche Geschlecht. So schreibt Theresa Wobbe: »Sozialpolitische Reformkonzepte im Erwerbs-, Wohnungs- und Gesundheitsbereich stützten sich auf ein modernes Wissen über Frauen, ihre Arbeit und die Körperlichkeit ihrer Arbeit. Der Aufstieg der Naturwissenschaften, die Relevanz wissenschaftlicher Experten für sozialpolitische Konzepte und die naturwissenschaftlich-hygienische Definition von Frauenkörper und Gesellschaftskörper bilden einen Bezugsrahmen, in dem die Rede über das Geschlechterverhältnis sich neu formiert. Während sich um 1800 die Redeweisen über die ›Natur‹ des weiblichen Geschlechts auf philosophische und pädagogische Wissenssysteme stützten, rekurriert die Rede über ›Natur‹ um 1900 auf ein naturwissenschaftlich-medizinisches Wissen.« (Wobbe, Theresa: *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende*. Frankfurt, New York 1989, S. 10 f.) In ihrem Buch rekonstruiert sie die politischen Konzepte, die von den Frauenrechtlerinnen in dieser Umbruchsituation entworfen wurden. Im Zentrum steht dabei die Kontroverse um eine Sexualethik in der Frauenbewegung, die sich insbesondere als Antwort auf die Hygienisierung der Sexualität angesichts der Probleme verstand, die durch die Prostitution in den Großstädten entstanden waren. Wobbes Untersuchung zeigt sehr klar die politische und sozioökonomische Situation, in der sich das Geschlechterverhältnis um die Jahrhundertwende neu formiert.

447 Vgl. Dougherty, Richard: *Eros, Youth Culture and Geist: The Ideology of Gustav Wyneken and its Influence upon German Youth Culture*. Diss./ Wisconsin-Madison 1978, S. 94–154.

Daß sich Benjamin selbst mehr als nur oberflächlich mit der Koedukation beschäftigt hat, geht aus einem Brief vom 19.6.1913 an Wyneken hervor, in dem er ihm seine Recherchen über aktuelle Veröffentlichungen zum Thema vorstellt. Sie werden allesamt als zu flach verworfen. Nun äußert Benjamin im gleichen Brief zwar nicht direkt an Wynekens Haltung zur Koedukation, aber doch an der zur Geschlechterfrage deutliche Zweifel. Anlaß ist die in seinen Augen unhaltbare These von Heinrich Rickert, die Frau sei der sittlichen Vollendung nicht fähig:

Für mich ist unannehmbar was er sagt, weil er die Frau für prinzipiell der höchsten sittlichen Vollendung unfähig erklärt – sie bekommt ihr Asyl im »vollendeten Leben«.

Wie steht Wyneken dazu? Benjamin scheint sich, wie in der folgenden Feststellung spürbar wird, nicht sicher zu sein: »Aber natürlich können Sie auch nicht seine Ansicht teilen.« Vollends in eine andere Richtung geht die Erklärung, die ihrerseits wieder an die Frage der Koedukation anknüpft:

Oder jedenfalls: es handelt sich hier eben um keine Erkenntnisfrage (was »Weib« ist? – zum mindesten kann man das erst sagen, wenn man eine weibliche Kultur kennt – genau so ist übrigens doch mit der Jugend) sondern es handelt sich um das »Als-Ob« nach dem gehandelt wird.⁴⁴⁸

Daß Benjamin auch die wynekensche Haltung bezüglich der heroischen sexuellen Askese nicht nur nicht teilte, sondern einen offenen Umgang mit Fragen der Erotik forderte, hat er einem Artikel mit dem Titel »Romantik« formuliert, der im Juni 1913 im *Anfang* erschien. Er verlangt darin von der Jugend eine Offenheit, »die wir am schwersten im Erotischen uns gewinnen werden und die doch von da aus unser tägliches Sein und Gehaben durchdringen sollte,« und Nachmittage, »an denen junge Menschen zusammenkommen und in ihrer erotischen Atmosphäre leben dürften.«⁴⁴⁹ Was er damit konkret meinte, dürfte ihm selbst nicht ganz klar gewesen sein. Dafür war die Situation, in der sich die Studierenden befanden, selbst zu verwirrend. Man muß sich vor Augen halten, daß Frauen in Preußen erst seit 1908 zum Universitätsstudium zugelassen waren und daß der Anspruch auf Gleichberechtigung und Ehrlichkeit im Umgang der Geschlechter – wie Ehrlichkeit überhaupt – zu den obersten Idealen der Jugendkulturbewegung gehörte. Um so mehr mußte diesen Jugendlichen die Verlogenheit aufstoßen, mit der die bürgerliche Gesellschaft den Studenten einerseits

448 *Gesammelte Briefe I*, S. 117.

449 *GS II.1*, S. 46.

den Gang zu den Prostituierten empfahl, um die Erotik andererseits mit allen Mitteln von der Universität fernzuhalten.⁴⁵⁰ Ihre Empörung hinsichtlich Fragen der Erotik galt deshalb in erster Linie der Unehrlichkeit im Umgang mit ihnen. So stand Benjamin mit seiner Kritik an Wynekens Ideal der sexuellen Askese auch nicht allein. Sie wurde von der Mehrheit der Jugendlichen um den *Anfang* geteilt. Zum offenen Bruch führte ein Artikel, der im November 1913 im *Anfang* erschien und in dem der Autor Friedrich Mono die Forderung nach einer heroischen Lebensführung angesichts der Realität der Prostitution für absurd erklärte.⁴⁵¹

Thema war die Prostitution im Kreis der Jugendlichen freilich schon länger. Schon im Juni 1913 wechselten Walter Benjamin und Herbert Blumenthal Briefe, in denen die Freunde über den sittlichen Wert der Prostitution stritten und Benjamin der Vergeistigung des Geschlechtlichen – »diesem köstlichen Männerinventar« – die »Vergeschlechtlichung des Geistigen«⁴⁵² gegenüberstellt. Seinem Freund wirft er schalen Ästhetizismus vor und »Tausende von Frauen zu entseelen und sie in die Galerie der Kunstwerke hinüber zu schieben«⁴⁵³, wenn er die Dirnen zu Priesterinnen, Königinnen und Symbolen erkläre. Und wie schon in seinem Brief an Wyneken, stellt er die Frage nach einer weiblichen Kultur in Zusammenhang mit jener nach einer Jugendkultur: »Wie weit die Geistigkeit des Weibes geht, wer weiß es? Was wissen wir vom Weibe? So wenig wie von der Jugend. Wir erlebten noch keine Kultur der Frau, so wenig wir eine Jugendkultur kennen.«⁴⁵⁴

Wie sind nun Benjamins Aussagen zur Geschlechterfrage zu deuten? Als erstes fällt auf, wie zurückhaltend sie bezüglich der Definition einer weiblichen Kultur sind. Der Vergleich zwischen der Jugendkultur und der Kultur der Frau setzt sie nicht gleich, beansprucht vielmehr für beide die gleiche Offenheit. Das heißt für die Frage der Koedukation, daß Benjamin mit Wynekens Gleichsetzung von Jugendkultur und »objektivem Geist«, der seine Realisierung im »homosozialen Denken« eines Hans Blüher findet, nicht einverstanden gewesen sein konnte. Unterstützt wird diese Vermutung durch das zweite Moment, das

450 Vgl. Kittler, A. Friedrich: *Aufschreibesysteme 1800–1900*. München 1987, S. 358: »Die Universitätsreform ist die radikale Zäsur im Verhältnis von Sexualität und Wahrheit ... Was neu entsteht, sind Frauen, die von Sexualität reden und damit »das Ideal, welches der Deutsche glücklicherweise noch vom Weibe verlangt«, »abstreifen.«

451 Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 102.

452 *Gesammelte Briefe I*, S. 128.

453 *Gesammelte Briefe I*, S. 127.

454 *Gesammelte Briefe I*, S. 126.

Benjamins Haltung zur Frage der Geschlechter auszeichnet: die Entschlossenheit, mit der er sich gegen den Ausschluß der Frauen aus der Sphäre der Sittlichkeit wendet. Ist es im Falle Rickerts das »vollendete Leben«, so bei Blumenthal das Symbol der Priesterin, um deren Repräsentation willen die Frauen nach Benjamin versachlicht und damit entseelt werden. »Irgend ein schönes Ding ist Dir die Dirne«, so schreibt er Blumenthal, »Du achtest sie wie die Mona Lisa, vor der man auch keine gemeine Gebärde macht.«⁴⁵⁵

Die Kritik am »schalen Ästhetizismus«, an der »Entseelung« der Dirnen durch Verbildlichung und an der Erklärung, die Frauen seien der sittlichen Vollendung nicht fähig, entspricht genau der Kritik, die Benjamin an der georgeschen Verbildlichung des Leibes und der Ästhetisierung des Lebens übt. Die Koinzidenz ist kein Zufall. Denn mit George verband Blüher und über Blüher Wyneken nicht nur die Idealisierung der griechischen Kultur, sondern auch die Vorliebe für den homoerotischen Männerbund und die damit verbundene Misogynie.⁴⁵⁶ Dies führt nun direkt zum dritten Punkt: zum Verhältnis von Geist und Prostitution. »Köstliches Männerinventar« nannte Benjamin die Vergeistigung des Geschlechtlichen, um ihr die Vergeschlechtlichung des Geistigen beizugesellen. Seine Ironie richtet sich gegen die Erotisierung des Geistigen im Sinne der blüherischen und georgeschen Männerbünde. Nun ist zu beachten, daß Benjamin die Gegenüberstellung von Geist und Prostitution nicht als Analogie der Geschlechterbeziehung begreift. Der Gang zur Prostituierten wird vielmehr auf den Mann und dessen Verhältnis zu sich selbst bezogen. Benjamin deutet den Gang zur Prostituierten als Effekt einer Abspaltung des männlichen Trieblebens. Diese Abspaltung hat ihrerseits die offensiv betriebene Vergeistigung des Geschlechtlichen zum Resultat. Wenn Benjamin der homoerotischen Geistigkeit die Prostitution als ihr alter Ego gegenüberstellt, so dient dies der Reflexion einer Erkenntnis, die sich ihrer Bedingtheit enthoben, in der Vergeistigung des Geschlechtlichen der Gefährdung durch das Fleisch entledigt glaubt.⁴⁵⁷ Indem sie den Prozeß seitenverkehrt, nämlich als Vergeschlechtlichung des Geistigen spiegelt, gesellt sie sich der homoerotisierten Geistigkeit als deren Kehrseite bei. In diesem Sinn ist die Notiz im *Passagenwerk* kein Bonmot, sondern Konsequenz

455 *Gesammelte Briefe* I, S. 127.

456 Zur Verbindung von Blüher und George vgl. Dougherty: *Eros, Youth Culture and Geist*, S. 105 ff.

457 Vgl. Deuber-Mankowsky: Die Frau: Das kostbarste Beutestück im »Triumph der Allegorie«. In: *Concordia*. 21/92, S. 9ff.

aus der Erkenntnis in die unauflösbare Verstrickung von Geist und Geschlecht: »Baudelaires Leser sind Männer. Sie sind es, die seinen Ruhm gemacht haben. Sie hat er losgekauft.«⁴⁵⁸ Dieser Notiz korrespondiert die Aufzeichnung im »Zentralpark«, aus der deutlich wird, daß Benjamin über männliche Erfahrungen und nicht für die Frauen sprach: »Weitere Bemerkung von Adrienne Monnier: Baudelaires Leser sind die Männer. Die Frauen lieben ihn nicht. Für die Männer bedeutet er die Darstellung und die Transzendierung des côté ordurier in ihrem Triebleben. Wenn man weiter geht, so ist in diesem Lichte die Passion Baudelaires für viele seiner Leser ein rachat gewisser Seiten ihres Trieblebens.«⁴⁵⁹

Mehrere in der Zeit von 1918 bis 1920 entstandene Fragmente belegen, daß Benjamin seine Überlegungen zum Verhältnis von philosophischer Kritik, Erkenntnis, Liebe und Erotik im Zusammenhang seiner Arbeit an den *Wahlverwandtschaften* wieder aufgenommen hat.

Der Verzicht auf die Formulierung des Ideals impliziert eine Neuformulierung des Verhältnisses von Philosophie und Ideal und des Verhältnisses von Philosophie und Kunst. Das Ideal ist nach Benjamin

458 GS V.1, S. 418.

459 GS I.2, S. 673. In ihrem kurzen Portrait über Benjamin schrieb Adrienne Monnier: »Wir unterhielten uns endlos über Baudelaire, denn er arbeitete gerade an einem Aufsatz, der unter dem Titel »Über einige Motive Baudelaires« im Januar 1940 in der von Max Horkheimer herausgegebenen Zeitschrift für Sozialforschung erschien.« (Ein Portrait Walter Benjamins. In: *Zur Aktualität von Walter Benjamin*, S. 72 f.) Monnier führte im Paris der dreißiger Jahre eine exquisite Buchhandlung, die zum Treffpunkt der intellektuellen und literarischen Avant-Garde wurde. Für Benjamin war ihr Kreis einer der wenigen halböffentlichen Orte. Zu diesem gehörte Adrienne Monniers Freundin Sylvia Beach, die in der gleichen Straße einen englischsprachigen Buchladen eröffnet und sich als Herausgeberin von James Joyces *Ulysses* einen Namen gemacht hatte, die Fotografin Gisèle Freund, und die Modejournalistin Hélène Grund-Hessel, aus deren 1935 in einem Privatdruck veröffentlichter Vortrag *Vom Wesen der Mode* Benjamin drei längere Stellen im *Passagenwerk* zitiert. (GS V.1, S. 121/122/123) Insbesondere Monnier hat sich für Benjamins Freilassung intensiv eingesetzt, als er 1939 interniert wurde. Monnier war Schriftstellerin und eine hervorragende Kennerin der französischen Literatur. Im *Mercure de France* ist 1952 ihr Portrait über Walter Benjamin *Note sur Walter Benjamin*, erschienen, in dem sie ihn als einen »wahren, großen Juden, einen Weisen Israels« charakterisiert: »Seine Haltung gegenüber dem Marxismus erinnert in gewissem Sinn an die des Rabbi Menachem, der am Tag, an dem ein Irrer in das Horn auf dem Ölberg stieß – und das erschreckte Volk aufschrie, heraussah, und beim Wiederschließen erklärte: »Wie ich sehe, hat sich nichts verändert.« (Mercure de France. 315/1952, S. 454. Zit. in: *Benjaminiana*, S. 211)

als Ideal des philosophischen Problems zu verstehen. Es betrifft die Ganzheit bzw. Einheit des philosophischen Systems, die Totalität des Welt- oder Erfahrungsbegriffs.⁴⁶⁰ Die Einheit des Systems ist weder formuliert noch erfragbar und liegt damit, so Benjamin, außerhalb des Darstellungsbereiches der Philosophie. Nun gibt es jedoch »Gebilde, die ... zum Ideal des Problems die tiefste Affinität haben. Es sind die Kunstwerke.«⁴⁶¹ Sie stehen, so Benjamin, zum Ideal des Problems in einem Verhältnis der »Verwandtschaft«.⁴⁶² Das Ideal des philosophischen Problems ist also, wenn auch nicht erfragbar, so dennoch in einer bestimmten Weise gegeben, – es liegt im Kunstwerk verborgen. Benjamin knüpft damit an die theoretischen Überlegungen zum ästhetischen Kommentar in seiner Arbeit über die zwei Gedichte Hölderlins an.⁴⁶³ Nun geht er hier jedoch einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die Philosophie als Kunstkritik definiert und – indem er den Gehalt des Kunstwerkes in ein Verwandtschaftsverhältnis zum Ideal des philosophischen Problems stellt – die Philosophie zur Formulierung ihres eigensten Problems, jenes der Einheit von Erkenntnis und Erfahrung, an die Kunst verweist. Damit bestimmt er auch das Verhältnis von Kunst und Philosophie: Das Kunstwerk konkurriert, wie Benjamin festhält, nicht mit der Philosophie, sondern es »tritt lediglich zu ihr ins genaueste Verhältnis durch seine Verwandtschaft mit dem Ideal des Problems«⁴⁶⁴.

Diese Verwandtschaft läßt das Ideal des Problems in einem »wahren« Kunstwerk »in eine seiner Erscheinungen treten«, dessen »Förderung« Benjamin als »das Geschäft der Kritik« bezeichnet.⁴⁶⁵ Die philosophische Kritik soll die »virtuelle Formulierbarkeit seines Wahrheitsgehaltes als höchsten philosophischen Problem« aufweisen. Daraus ergibt sich als Aufgabe der Kritik, die Nichtenthüllbarkeit der Wahrheit darzustellen und sich darin der Wahrheit anzuverwandeln. Diese geforderte Anverwandlung erhebt die Frage der Darstellung zur genuinen Frage der philosophischen Methodik, meint jedoch nicht die Anverwandlung der Philosophie in Kunst. Nicht der Kunst, sondern der im Kunstwerk virtuell gegebenen Wahrheit gilt die geforderte Anverwandlung. Denn die Aufgabe der philosophischen Kritik besteht

460 Vgl. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, S. 275 ff.

461 GS I,1, S. 172.

462 GS I,1, S. 172.

463 Vgl. Kap. II,5,c, S. 214 ff..

464 GS I,1, S. 172.

465 GS I,1, S. 173.

gerade in der Wahrung der Differenz zwischen Philosophie und Kunst, um als Wahrheitsgehalt des Kunstwerkes die in diesem selbst verborgene Differenz zwischen Kunst und Ideal und zwischen Kunst und (moralischem) Leben nachzuzeichnen. Diese Differenz führt zurück zum Problem der Einheit und damit zum Ideal des Problems und zur Frage nach dessen Darstellbarkeit. Denn *darstellen* läßt sich diese Einheit nur in der Vielheit der Kunstwerke – und bleibt doch immer das eine, gleiche Problem. In jedem Kunstwerk ist, wie Benjamin betont, das Ideal nur in einer seiner *Erscheinungen* gegeben und läßt sich – dies zu zeigen ist die Aufgabe der Kritik – nicht »in den gegebenen Bestand des Ideals selbst verwandeln.« Aufgabe der Kritik wäre dementsprechend, die Vielheit der Kunstwerke als viele Erscheinungen des Ideals auf den nicht darstellbaren Wahrheitsgehalt als höchsten philosophischen Problems selbst zu beziehen. Die geforderte Anverwandlung der philosophischen Kritik unterscheidet sich im Wahren und im Wahrnehmbar-Machen der Differenzen sowohl von der georgeschen Einverleibung als auch von der lebensphilosophischen Ästhetisierung des Lebens. Sie meint weder »Einfühlung« noch Gleichmachen, sondern ähnelt wenn, dann dem Ähnlichwerden, in dem Erfahrung »gelebte Ähnlichkeiten« sind⁴⁶⁶ und in dem eine »wirkliche Liebe« den Liebenden – die Liebende – der geliebten Person ähnlich werden läßt.⁴⁶⁷

Die Verbindung von platonischer Liebe und philosophischer Kritik steht in engem Zusammenhang mit Benjamins Position zur Geschlechterfrage. Beide entspringen der Zusammenführung von Liebe, Ähnlichkeit und Erfahrung. Als Versuch einer »Rettung der Geschlechterdifferenz im historischen Moment ihres Verschwindens«⁴⁶⁸ hat Sigrid Weigel Benjamins Position bezeichnet. Dieser Versuch gilt zugleich der Rettung der Erfahrung von Ähnlichkeit. »Erfahrung (sic!) sind«, so notierte Benjamin um 1930, als er sich mit einer *Lehre der Ähnlichkeit* beschäftigte, »gelebte Ähnlichkeiten«⁴⁶⁹. Die Ähnlichkeitsbeziehung – die zu unterscheiden ist von der Analogie – ist aber just jene und vielleicht die einzige Relation, die sich der Abstraktion und Subsumtion unter die Erkenntniskategorien entzieht.⁴⁷⁰ Ähnlichkeit

466 GS VI, S. 88.

467 GS VI, S. 427.

468 Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 139.

469 GS VI, S. 88.

470 Vgl. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Von der Einbildungskraft*. C. Das Sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft. AA 15, S. 121–145. (B 84–BA 92)

kann erfahren, aber nicht erkannt werden. In diesem Sinn schrieb Benjamin am 23.2.1939 an Adorno:

Die Gleichheit ist eine Kategorie des Erkennens; sie kommt in der nüchternen Wahrnehmung streng genommen nicht vor. Die im strengsten Sinne nüchterne, von jedem Vor-Urteile freie Wahrnehmung stieße im äußersten Falle immer nur auf Ähnliches. Solch Vorurteil, das der Wahrnehmung im Regelfall ohne Schaden bewohnt, kann im Ausnahmefall Anstoß bieten. Es kann den Wahrnehmenden als einen, der *nicht* nüchtern ist, kenntlich machen. Das ist zum Beispiel der Fall des Don Quijote, dem die Ritterromane zu Köpfen gestiegen sind. Dem kann das Verschiedenste begegnen: er nimmt darinnen immer das Gleiche wahr.⁴⁷¹

In einer Notiz mit dem Titel »Über Liebe und Verwandtes (Ein *europäisches* Problem)« hat Benjamin die Fähigkeit der Wahrnehmung von Ähnlichkeit mit der Fähigkeit der Wahrnehmung der Differenz der Geschlechter verbunden. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß seine Zeit am »Vollzuge einer der gewaltigsten Revolutionen, welche es im Verhältnis der Geschlechter gegeben hat«⁴⁷² teilnehme. Sie betrifft nicht nur die gesellschaftlichen Bedingungen, sondern die Verfassung der Geschlechterbeziehung selbst und mit ihr deren Erkenntnis. So sei mit dieser Revolution nicht nur die Natur der Geschlechterbeziehung, sondern auch die »alte Erkenntnis der Beziehung der Geschlechter« ungültig geworden.

Fragen wir zuerst, wie diese Erkenntnis der Geschlechter beschaffen ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie die »im Weib gegebene Einheit von Erotik und von Sexualität«⁴⁷³ auf die Natur zurückführe. Auf die Natur führte freilich nicht nur Rousseau das Weib zurück;⁴⁷⁴ zur Natur wurde die Weiblichkeit auch von jenen Physiologen erklärt,

471 Adorno/Benjamin: *Briefwechsel*, S. 403. Auf die Ähnlichkeitstheorie Benjamins kann an dieser Stelle leider nicht weiter eingegangen werden. Hinweisen möchte ich jedoch auf die Parallele zu Foucault, der in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* den Beginn des klassischen Zeitalters mit dem Bedeutungsverlust der Ähnlichkeitswahrnehmung für die Erkenntnis der Welt und ihrer Theorie markiert. Dabei wird ihm Don Quijote zur paradigmatischen Figur eines Zeitalters, dem nur noch Gleiches widerfährt: »Don Quichotte ist nicht der Mann der Ungereimtheiten, sondern eher der ängstliche Pilger, der vor allen Marksteinen der Ähnlichkeit anhält. Er ist der Heros des Gleichen.« (Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 1980, S. 78. Vgl. auch Weigel: VIII. Kommunizierende Röhren: Michel Foucault und Walter Benjamin. In: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 189–212)

472 GS VI, S. 72.

473 GS VI, S. 73.

474 Vgl. etwa Kittler: *Aufschreibesysteme*, S. 45: »Im Aufschreibesystem von 1800 aber tritt an die Stelle der vielen Tiere – Die Frau...«

die, wie Claudia Honegger gezeigt hat, aus der weiblichen Anatomie unter Aufgebot der modernsten wissenschaftlichen Methoden ihrer Zeit die weibliche Moral ableiteten.⁴⁷⁵ Als Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis fällt das Weibliche unter die Kategorie der Gleichheit. Sie macht den Frauen nicht nur die Individualität streitig, sondern auch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft moralisch autonomer Wesen. Indem sie die Differenz der Geschlechter auf die Natur zurückführt, um das Weibliche zur Natur des Menschen zu erklären, wird in der Erkenntnis der weiblichen Natur die Erfahrung der Differenz nivelliert. Benjamin deutet die Rückführung der sexuellen Differenz auf die Natur in der Folge als Nivellierung der Geschlechterdifferenz.⁴⁷⁶

Nun führt die Erkenntniskritik erst unter der Voraussetzung zur Frage der Geschlechterdifferenz, daß die Beziehung der Geschlechter nicht als natürlich und damit überhistorisch erscheint, sondern, wie er eingangs erklärt, als historisch bedingt und verbunden mit den historischen Formen der Erkenntnis. Daraus ergibt sich als nächste Frage, wie sich mit der Erkenntnis die Beziehung der Geschlechter verändert hat. Benjamin stellt sie, indem er die erotische Erfahrung des Mannes

475 Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter: Die Wissenschaften vom Menschen und vom Weib 1750–1850*. Frankfurt a.M., New York 1991. Zu erinnern ist auch an dieser Stelle an die Bedeutung der Sexualwissenschaften im Prozeß der Verwissenschaftlichung der Geschlechterdifferenz. (Dornhof: Herrschaftsbereiche des Dämonischen)

476 Ich verstehe den Begriff der Geschlechterdifferenz weder als Gegebenheit noch als Fundament noch als Grund, sondern in dem Sinne, wie ihn Judith Butler in einem Vortrag mit dem Titel »Das Ende der Geschlechterdifferenz« in Anknüpfung an Luce Irigaray beschrieben hat: »Luce Irigaray macht klar, daß die Geschlechterdifferenz keine Tatsache ist: kein Fundament welcher Art auch immer, auch nicht das widerspenstige ›Reale‹ des lacanschen Jargons. Im Gegenteil: Sie ist eine Frage, eine Frage an und für unsere Zeit. Als Frage bleibt sie ungelöst und nicht beantwortet, das, was noch nicht und niemals als Aussage formuliert werden kann. Ihre Anwesenheit ist nicht die von Tatsachen und Strukturen, sondern sie ist da als etwas, das uns erstauen und Fragen stellen läßt und nicht zur Gänze erklärt werden kann. Und wenn sie denn die Frage an und für unsere Zeit ist, wie Luce Irigaray in *Die Ethik der sexuellen Differenz* betont, dann ist sie nicht eine Frage unter anderen, sondern ein besonders dichter Moment in der Unlösbarkeit der Sprache.« Die sich damit ergebende Frage der Ethik stellt sich, wie Butler zu Recht betont, nicht im Anschluß, sondern genau in den Begriffen der Geschlechterdifferenz selbst. Sie lautet: »Wie kann man diese Andersheit durchqueren. Wie kann man sie durchqueren, ohne sie durchzustreichen, ohne ihre Begriffe zu zählen? Wie kann man dem auf der Spur bleiben, was an dieser Frage ständig ungelöst bleibt?« (Butler, Judith: *Das Ende der Geschlechterdifferenz*. In: *Konturen des Unentschiedenen*. Interventionen 6. Hg. v. Huber, Jörg u. Heller, Martin. Basel, Frankfurt a.M. 1997, S. 26)

thematisiert, die mit der Identifizierung von Weiblichkeit und Natur verbunden ist. In der Beziehung der Geschlechter kommt für ihn zum Ausdruck, welchen Status die Erfahrung der Vergänglichkeit im Denken einer Epoche einnimmt. Die Frage, die Benjamin im Zusammenhang der Geschlechterdifferenz interessiert, betrifft die Erfahrung, ein Geschlechtswesen zu sein. Wie verfährt die Erkenntnis der Geschlechterdifferenz mit dieser Erfahrung? Sie nivelliert in der Naturalisierung und Verwissenschaftlichung des Weiblichen die Erfahrung der Differenz ebenso wie die Geschlechterdifferenz selbst. Hinter der Rückführung des Weiblichen auf die Natur verbirgt sich das Unvermögen des »europäischen Mannes«⁴⁷⁷, der Einheit von Erotik und Sexualität⁴⁷⁸ gegenüber zu bestehen. Die Einheit des weiblichen Wesens zwingt ihm »fast ein Grauen« ab, daß ihn die Einheit von Sexualität und Erotik nur noch »blindlings fühlen und fliehen«⁴⁷⁹ lasse. Die Nivellierung der Differenz der Geschlechter kommt somit einer Bannung der »im Weib gegebene(n) Einheit von Erotik und von Sexualität« gleich. Sie läßt den Mann erblinden. »Und eben unter dieser Blindheit des Mannes verkümmert das übernatürliche Leben des Weibes zum natürlichen und als solches zugleich unnatürlichen.«⁴⁸⁰

Den Erfahrungshintergrund von Benjamins Analyse der männlichen Sexualität bilden sowohl der männliche Identitätsverlust durch die traumatische Erfahrung des Ersten Weltkrieges⁴⁸¹ als auch die literarischen Strömungen der Moderne, insbesondere der *Décadence* und des Expressionismus. Das Leiden an der Sinnlichkeit und die Verkehrung der Geschlechtlichkeit in die Form der Sünde und des Bösen zeichnen Werk und Leben der wichtigsten Vertreter nicht nur der Literatur, sondern auch der Philosophie der Moderne aus. Dabei ist an

477 Der Begriff des »europäischen« Mannes impliziert eine historische Positionierung des männlichen Geschlechtslebens auf das Europa der ausgehenden Neuzeit und eine Verallgemeinerung dieser »privatesten« Erfahrung. Als methodisches Verfahren entspricht es jenem der Existenzphilosophie, das Kierkegaard eingeführt hat (vgl. Theunissen, Michael: *Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt a.M. 1993, S. 42ff.).

478 Auch hier ist wieder an die historische Bedeutung der Sexualwissenschaften zu erinnern, die die Trennung von Sexualität und Erotik unter dem Zeichen der Wissenschaft erst hervorbrachten.

479 GS VI, S. 73.

480 GS VI, S. 73.

481 Vgl. Baureithel, Ulrike: Kollektivneurosen moderner Männer. Die Neue Sachlichkeit als Symptom des männlichen Identitätsverlustes – sozialpsychologische Analyse einer literarischen Strömung. In: *Germanica* 9/91, S.123-143.

erster Stelle Baudelaire zu nennen, des weiteren dessen geistiger Erbe Huysmans, dann George, die expressionistischen Dichter und Kierkegaard. Sie thematisieren die Verzweigung an der Vergänglichkeit und die ihr korrespondierende perverse Lust über eine Medialisierung des Weiblichen. Das Weibliche erscheint als Verkörperung des Dämonischen oder dessen Gegenbildes, der unberührbaren Reinheit. Beides sind Projektionen, die Benjamin auf die zitierte Zersetzung des übernatürlichen in ein natürliches und ein unnatürliches Leben der Frau zurückführt. Sowohl die Dirne als auch die unberührbare Geliebte sind, so Benjamin, künstliche Bilder, in denen das mit dem Grauen assoziierte Weibliche gebannt wird.⁴⁸² Dabei betont er, daß die unberührbare Geliebte sich ihrer Herkunft nach nicht von jener der Dirne unterscheide. Die Unberührbarkeit sei, womit er seine Kritik der Gestalt Ottilies vorwegnimmt, ebenso »triebhaft und genötigt« wie das niedrige Begehren, das sich im Bild der Dirne zeigt. Nicht schöpferische Liebe, sondern Ohnmacht, erotisches Versagen, Impotenz, Grauen ist ihr Ursprung.

Die Rückführung des Weiblichen auf die Natur gründet demnach in der Bannung des Grauens, die die Einheit von Sexualität und Erotik dem »europäischen Mann« aufzwingt. Sie führt zur Inbesitznahme des Weiblichen durch Erkenntnis: »Beides aber, Ohnmacht wie Begier, ein neuer, unerhörter Weg des Mannes, dem der alte Weg, durch den Besitz des Weibes zur Erkenntnis führend verstellt ist und der den neuen sucht, durch dessen Erkenntnis zu seinem Besitze zu kommen.«⁴⁸³ Infolge dieser Besitznahme durch Erkenntnis verschwindet, gemäß jenem Gesetz, nach dem nur Gleiches erkannt werden kann, die Differenz, an dem die Erkenntnis in der Liebeserfahrung ihre Grenze fände: Die Differenz der Geschlechter.⁴⁸⁴

Benjamin bezieht die Fragen von Erotik und Sexualität in die philosophische Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung mit ein. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen der Sexualität war durch die Sexualwissenschaften schon um die Jahr-

482 GS VI, S. 73.

483 GS VI, S. 73.

484 Vgl. Braun, Christina von: Männliche Hysterie – Weibliche Askese. Zum Paradigmenwechsel der Geschlechterrollen. In: *Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Geschlecht und Geschichte*. Frankfurt a.M. 1989, S. 51-89. Christina von Brauns Überlegungen zum Pradigmenwechsel der Geschlechter um 1900 führen ebenfalls zu der These, daß die Revolution im Geschlechterverhältnis auf der Verweiblichung des Mannes durch das Geistige und auf der Vergeistigung des Sinnlichen beruht.

hundertwende eingeführt; Sexualität und Erotik gehörten seit Mitte des 19. Jahrhunderts zu den wichtigsten Themen der Literatur. Unterstützt wurde das zeitgenössische Interesse für die Bedeutung der Sexualität durch die Psychoanalyse. Insofern ist Benjamins Beschäftigung mit erotischen Fragen weder außergewöhnlich noch besonders überraschend. Ungewöhnlich ist höchstens die Konfrontation der erotischen Erfahrung mit der systematisch-philosophischen Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung. Doch auch in diesem Punkt konnte Benjamin an Vorläufer wie Nietzsche und vor allem Kierkegaard anknüpfen. Beide beriefen sich auf die Erfahrung der Geschlechtlichkeit als Chiffre für die Erfahrung der Kontingenz und als lauteste Zeugin gegen den absoluten Geist des deutschen Idealismus.⁴⁸⁵

Wie Benjamin Kierkegaards Existentialismus einerseits verbunden ist, um sich andererseits strikt gegen dessen paulinische Auffassung der Schuld zu wenden, geht aus einem zeitgleich mit »Über Liebe und Verwandtes« entstandenen Fragment hervor.⁴⁸⁶ Es behandelt die Frage des sexuellen Schuldgefühls. Dieses sei, wie Benjamin in Einklang mit Kierkegaard vermutet, »wenigstens bei Männern im Umgang mit Frauen wohl die Regel«⁴⁸⁷. Nun ist für Kierkegaard, wie er in *Der Begriff Angst* ausführlich darstellt, die Herausbildung des sexuellen Schuldgefühls der dialektische Schritt, der den Menschen – das heißt den Mann – aus der Angst vor der Sünde mit historischer Notwendigkeit zum Christentum führt. Kierkegaard deutet das sexuelle Schuldgefühl als Ausdruck für die Anerkennung der Schuld- und Sündhaftigkeit des Menschen. Die Sinnlichkeit ist in Kierkegaards Dialektik nicht an sich sündhaft, sondern erst in dem Moment, in dem sie – mit dem Christentum – als Erbsünde gesetzt ist. Die christliche Versündigung

485 Sowohl für Nietzsche als auch für Kierkegaard stellt die Erfahrung der Geschlechtlichkeit die Grenze der Erkenntnis dar. Vgl. etwa Nietzsches berühmte These aus *Jenseits von Gut und Böse*. 4. Hauptstück. Sprüche und Zwischenspiele, 75. 1883–1886. In: *Kritische Gesamtausgabe*. 6. Abt. Bd. 2, S. 87: »Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf«, und Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, S. 69: »Das Geschlechtliche ist der Ausdruck für jenen ungeheuren ›Widerspruch‹, daß der unsterbliche Geist als Mann oder Frau (genus) bestimmt ist.«

486 Daß es Benjamin – ähnlich wie gegenüber dem barocken Allegoriker – um eine ›Rettung‹ Kierkegaards ging, geht noch aus der 1933 verfaßten Rezension von Adornos Dissertation über Kierkegaard hervor, in dem sich dieser in den wichtigsten Teilen seiner Kritik auf Benjamins Trauerspielbuch stützte (vgl. GS III, S. 380 ff.). Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen 1933. Frankfurt a.M. 31966.

487 GS VI, S. 74.

der Sinnlichkeit kommt nach Kierkegaard der Anerkennung der Schuld gleich, die ihrerseits den einzigen Ausweg aus der Angst – den Sprung in den Glauben weist. Besteht für Kierkegaard der historische und moralisch-notwendige Fortschritt des Christentums in der Universalisierung der Schuld durch die Setzung der Sünde und in deren Konkretisierung durch die Setzung der Sinnlichkeit als Sünde, so kommt für Benjamin dagegen in der Universalisierung der Schuld das Mythische des Christentums zum Ausdruck. In seiner Notiz weist er Kierkegaards These, daß das Schuldgefühl durch Angst entstehe, kurzerhand als Irrtum ab. Das sexuelle Schuldgefühl ist für Benjamin weder Ausdruck der Erbsünde noch Ausdruck für deren Anerkennung. Es zeigt weder einen Fortschritt zur Ethik an, noch steht es überhaupt in einer Verbindung zu moralischen Kategorien. Das sexuelle Schuldgefühl steht für Benjamin vielmehr analog zur Verschuldung des Lebens unter dem Gesetz des Mythos:⁴⁸⁸ »Das sexuelle Schuldgefühl ist ähnlich dem bei einer Beschwörung: das Gefühl der Schuld beim Eintritt in einen Bezirk, der eine überwältigende, böse Macht auf den Eintretenden ausübt.«⁴⁸⁹ Dem elementaren Gefühl der Schuld gesellt Benjamin das bereits bekannte Gefühl des Grauens bei. Dieses mythische Grauen – und nicht wie Kierkegaard meint, ein moralisches Gefühl – sei als Komponente im sexuellen Schuldgefühl bewahrt geblieben. Die allesbeherrschende Angst aber ist für ihn nicht Ursache, sondern Effekt des Grauens. Diese Angst, die Kierkegaard in seiner Verzweiflungstheorie so eindrücklich schildert, nimmt Benjamin – und das macht seine Nähe zu Kierkegaards Existentialismus aus – als Erfahrungsgehalt auf. Sie ist allerdings nicht wie bei Kierkegaard elementares Gefühl und anthropologische Grundkonstante, sondern als Erfahrungsgehalt der Moderne Reaktion auf die Gleichgültigkeit, mit der die Moderne die Menschen ihrer Unvollkommenheit und Schwäche – der Erfahrung der Vergänglichkeit – überläßt. Die aus dem Grauen hervorgehende Angst spielt in seiner Kritik von Goethes *Wahlverwandtschaften*, die in gewisser Weise eine Vorwegnahme der *Dialektik der Aufklärung* darstellt, eine grundlegende Rolle.

488 Vgl. GS VI, S. 56: »Soviel heidnische Religionen, soviel natürliche Schuldbegriffe. Schuldig ist stets irgendwie das Leben, die Strafe an ihm der Tod. / Eine Form der natürlichen Schuld die der Sexualität, an Genuß und an der Erzeugung des Lebens ... Jüdisch [!] nicht das Leben, sondern allein der handelnde Mensch kann schuldig werden.«

489 GS VI, S. 74.

Dem Grauen ist Benjamin in zwei Aufzeichnungen nachgegangen, die ebenfalls um 1920 entstanden sind. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß sich Grauen am leichtesten beim Erwachen aus einem Zustand tiefer Versunkenheit einstelle. Es kann Schlaf sein oder Konzentration, ausschlaggebend ist, daß es ein Zustand von *Geistesabwesenheit* ist. Die zweite Beobachtung besteht darin, daß sich Grauen am stärksten durch die Gesichtswahrnehmung einstellt, und die dritte, daß es beim Sehen sehr nahe stehender weiblicher Personen eintritt, was, wie Benjamin in einer Klammer vermutet, sowohl für Männer als auch für Frauen gelte. Aus diesen drei Beobachtungen schließt er: »So daß sich als eidetischer Idealfall des Grauens die Erscheinung der Mutter für den in tiefem Sinnen abwesenden und durch sie erweckten Menschen ergeben würde.«⁴⁹⁰ Nun geht, was Benjamins Phänomenologie des Grauens von einer psychoanalytischen Deutung unterscheidet, das Grauen weder primär vom Anblick der Mutter aus, noch stellt es ein notwendiges Moment in der Entwicklung der Psyche dar. Grauen ergreift beim Anblick der Mutter vielmehr nur jenen, der »in tiefem Sinnen abwesend« ist. Ihn hat das Gefühl für Zeit und Ort verlassen, er hat seinen Körper verlassen. Das Grauen, das ihn beim Anblick der Mutter erfaßt, ist das Grauen, das Benjamin »als Depotenzierung des Leibs«⁴⁹¹ beschreibt, es ist das Grauen vor der *eigenen* Körperlichkeit. In ihm erscheint dem Geistesabwesenden sein Körper entblößt und isoliert, ohne Seele, als Chiffre der Vergänglichkeit, gleichgültig wie die Natur selbst:

Mit dieser Abwesenheit des Geistes verflüchtigt sich aber (was nur ein anderes Wort für dieses ist) der Leib, und der Körper bleibt ohne die scheidende, unterscheidende Distanz des leiblichen [und] des geistigen zurück, was sich darin ausspricht daß der menschliche Körper im Zustande der Geistesabwesenheit keine bestimmte Grenze hat. Das Wahrgenommene, vor allem das im Gesicht Wahrgenommene bricht nun in ihn hinein ... und es bleibt in der Gesichtswahrnehmung des Grauens neben dem Gefühl: das bist du beim Anblick des andren (»du« weil keine Grenze da ist) andererseits das Gefühl: das ist dein Doppel [,] auf den »andern« nun aber entgrenzten und entleiblichten Körper bezogen.⁴⁹²

Der vom Grauen erfaßte ist ohne Körper- und ohne Ichgrenzen, er ist im buchstäblichen Sinn aus seiner Haut gefahren. Er ist ohne Seele.

490 GS VI, S. 75.

491 Vgl. Weigel, Sigrid: Passagen und Spuren des »Leib- und Bildraums« in Benjamin Schriften. In: *Leib- und Bildraum. Lektüren nach Walter Benjamin*. Hg. v. ders. Köln und Weimar 1992, S. 49-65.

492 GS VI, S.76.

Nur diesem aber kann der andere – die Mutter – als sein Doppel und ihm selbst gleich erscheinen. »Dabei«, so fährt Benjamin fort, »zeigt sich deutlich, daß das Urphänomen des Doppels, um dazusein nicht einer Gleichheit oder Ähnlichkeit der doppelten Gegenstände bedarf, sondern daß vielmehr umgekehrt, Gleichheit etwas ist, was eben unter der Herrschaft des doppelt sich leicht einstellt.«⁴⁹³

Gleichheit, so schrieb Benjamin an Adorno, sei eine Kategorie des Erkennens. Gleichheit komme in der »nüchternen Wahrnehmung« strenggenommen nicht vor. »Vor-Urteilsfreie Wahrnehmung« – wenn es sie denn gäbe – stieße immer nur auf Ähnliches. Während im Regelfall das »Vor-Urteil« der Gleichheit der Erkenntnis ohne Schaden beiwohne, könne es im Ausnahmefall den Wahrnehmenden als einen auszeichnen, der nicht nüchtern sei, der überall nur noch Gleiches wahrnehme. Wie ist das zu verbinden mit der Aussage, Gleichheit sei etwas, was sich unter der »Herrschaft des doppelt« herstelle? Wäre jener, Don Quijote z.B., der überall nur Gleiches wahrnimmt, ein vom Grauen erfaßter? Benjamin beschrieb als eidetischen Idealfall das Grauen, das einen Menschen erfasse, der beim Erwachen aus einem Zustand der Geistesabwesenheit mit dem Anblick seiner Mutter konfrontiert wurde. Was löst dieses Grauen aus? Was sieht dieser Mensch? Was sieht, um auf die Notiz »Über Liebe und Verwandtes« zurückzukommen, der »europäische Mann« beim Anblick der »Einheit des weiblichen Wesens«? Er erblindet, er kann nichts sehen. Und es ist just dieses Nichts, wovor ihm graut.

Und eben unter dieser Blindheit verkümmert das übernatürliche Leben des Weibes zum natürlichen und als solches zugleich unnatürlichen. Denn dieses allein entspricht der seltsamen Zersetzung, die heute von den Urtrieben des Mannes her das Weibliche nur unter den simultanen Bildern der Dirne und der unberührbaren Geliebten zu erfassen vermag.⁴⁹⁴

Was aber die Dirne und die unberührbare Geliebte vereint: sie sind keine Mütter und sollen keine werden. Der »europäische Mann«, dem die Einheit von Erotik und Sexualität ein Grauen abzwängt, sucht sich der Frau durch Erkenntnis gleich zu machen. Die Folge ist nicht nur die Nivellierung der Geschlechterdifferenz, sondern eine Metamorphose des Männlichen, die Benjamin als die eigentliche Revolution des Geschlechterverhältnisses benennt:

493 GS VI, S. 76.

494 GS VI, S. 73.

Und hier setzt die ungeheure und im tieferen Sinne fast planmäßige Metamorphose des Männlichen ein, als eine der größten, welche je gewesen sein mögen: die Verwandlung der männlichen Sexualität in die weibliche durch den Durchgang durch das Medium des Geistes.⁴⁹⁵

So wäre der mit seinem Spiegelbild fechtende Baudelaire, der die Schwangerschaft der Frau als »unlautere Konkurrenz«⁴⁹⁶ wahrnimmt, der Don Quijote der Moderne. Der Geist freilich, der ihn umfängt, ist, wie Benjamin in einem wunderlichen Bild beschreibt, philosophischen Ursprungs: »Es ist die gleiche geschichtliche Nacht, bei deren Einbruch die Eule der Minerva (mit Hegel) ihren Flug beginnt und der Eros (mit Baudelaire) bei gelöschtter Fackel vor leerem Lager den gewesenen Umarmungen nachsinnt.«⁴⁹⁷

Benjamin verbindet in seiner Analyse der Revolution des Geschlechterverhältnisses die Kritik der Moderne mit der Kritik des deutschen Idealismus. Die »Verweiblichung der männlichen Sexualität durch das Medium des Geistes« ist die Chiffre für den sich aus sich selbst und mit ihm selbst zugleich das Leben und die Wahrheit hervorbringenden Geist. Dieser Geist hat die Welt nicht mehr nötig. Er hat sie verlassen, um im Reich der ewigen Wahrheit eine neue, schönere und vor allem eine Welt zu erschaffen, die vom Verfall nicht mehr bedroht ist. Er pflanzt sich fort bis zum absoluten Wissen, in dem Raum und Zeit überwunden sind. Hegel beschließt die *Phänomenologie des Geistes* mit den Sätzen:

Das Geisterreich das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den anderen ablöse und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist der absolute Begriff; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine Zeit, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist.⁴⁹⁸

In diesem Reich ist alles Begriff. In ihm gibt es keinen Abgrund mehr, aber auch keine Erfahrung und keine Differenz. Alles ist aufgehoben.

495 GS VI, S. 73.

496 GS V.1, S. 417.

497 GS V.1, S. 439.

498 Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert v. Moldenhauer, Eva u. Michel, Karl Markus*. Bd. 3. Frankfurt a.M. 1979, S. 591.

Zurückgeblieben sind nur die entblößten Körper und ihre nicht zu stillende Sehnsucht und Bedürftigkeit.⁴⁹⁹ Dieser Geist ist im buchstäblichen Sinne absolut, losgelöst, doch nicht geschlechtsneutral.

Nun hat das benjaminsche Grauen keinen monokausalen Ursprung. Es erfaßt nur den, dessen Geist bereits abwesend ist, und erfaßt ihn erst beim Anblick einer weiblichen Gestalt, im eidetischen Idealfall der Mutter. Das Grauen beruht auf dieser Gleich-Ursprünglichkeit von Geistesabwesenheit und Anblick der Mutter. Das heißt: Es ist nicht die Mutter und keine wie immer gegebene Natürlichkeit, die das Grauen hervorruft. Vielmehr ist die Wahrnehmung der Mutter als »natürlich« der Effekt jenes »Geister-Blickes«. Das Grauen entzündet sich an der Differenz der Geschlechter, – um diese freilich sogleich wieder zu nivellieren. Es erfaßt Männer und, wie Benjamin vermutet, auch Frauen, geht aber nur vom Anblick weiblicher Personen, insbesondere der Mutter aus. Warum der Mutter? Weil die Mutter für den aus dem Zustand der Geistesabwesenheit Erwachenden repräsentiert, wovon er in seiner Geistesabwesenheit abstrahiert, seinem *eigenen* Körper. Nur aufgrund der »traurigsten Verschleierung« schein die »im Weib gegebene Einheit von Sexualität und Erotik« natürlich. Die »traurigste Verschleierung« ist der Effekt des Grauens, dieses selbst aber entspringt der ihm vorausgehenden Spaltung von Körper und Geist. In der Gleichsetzung von Frau und Natur findet diese Spaltung nachträglich ihre Verwirklichung. Die Nähe der Frau zur Natur ist in Benjamins Genealogie der Geschlechterdifferenz nicht in der weiblichen Gebärfähigkeit begründet, sondern entspringt vielmehr umgekehrt der aller Erkenntnis der Natur vorausgehenden, erkenntnisbedingten Spaltung einer geistigen und einer natürlichen Sphäre. Die angebliche Nähe der Frau zur Natur ist selbst geistiger Natur, – Effekt und Produkt der metaphysischen Abstraktion.

Benjamins Ausführungen über das Grauen und die Geistesabwesenheit sind getragen von dem Wissen, daß dieses Grauen ebenso wenig wie der Zustand der Geistesabwesenheit selbst naturgegeben ist.

499 In eine ähnliche Richtung geht Helmut Holzheys Beobachtung, wenn er Hegel anführt, um zu illustrieren, was Cohens Aussage, der Begriff habe alles Seelische eingebüßt, bedeutet: »Man muß nur an Hegels anthropologische Seelenlehre in seiner Philosophie des Geistes erinnern, um den Verlust spürbar zu machen. »Seele« bezeichnet hier »die dunkle Region«, »worin der Geist ... als ein Naturgeist in der Sympathie mit der Natur lebt und ihrer Veränderungen in Träumen und Ahnungen gewahr wird«, auch diejenige Seite unseres geistigen Lebens, auf der es »dem Spiele ganz zufälliger körperlicher Beschaffenheit, äußerlicher Einflüsse und einzelner Umstände unterworfen ist.« (Holzhey: Gott und Seele, S. 93 f.)

Allmächtig werden sie erst dann, wenn der ›Natur‹ Allmacht sowohl über das Schicksal der Menschen wie auch über die Geschichte zugesprochen wird. Wenn mit anderen Worten die Moral auf die Natur zurückgeführt und deren Autorität mit der Erkenntnis der Natur auf die Wissenschaften übergeht. Dem vom Grauen ob der Gleichgültigkeit der Natur erfaßten Geistesabwesenden stellt Benjamin einen Zustand der Versunkenheit gegenüber, den er Geistesgegenwart nennt und der gegen das Grauen immunisiert: »Der Mensch in der Gegenwart des Geistes aber ist dem Grauen nicht unterworfen.«⁵⁰⁰ Der geistesgegenwärtigen Versunkenheit entspringt jene »schöpferische Liebe«, die den Mann dazu befähigt, die »im Weib gegebene Einheit von Erotik und von Sexualität«, wie Benjamin schreibt, als »übernatürlich«⁵⁰¹ zu erkennen. Was meint »übernatürlich« und was »schöpferische Liebe«? Beide Begriffe sind mißverständlich. So meint schöpferische Liebe nicht eine schöpfende Liebe, sondern eine Liebe, die die Geliebte als ›Geschöpf‹ liebt und sie nicht in ein ›Gebilde‹, in ein Kunstwerk verwandelt. Als ›Geschöpf‹ hat sie gemäß der Differenz, die Benjamin im Wahlverwandtschaftenaufsatz zwischen Gebilde und Geschöpf formuliert, »Anteil an der Intention der Erlösung«.⁵⁰² Als ›Geschöpf‹ ist die Frau dem Mann gleichgestellt. Als »Geschöpf« hat sie genauso Anteil an der Geschichte wie ein eigenes moralisches Leben. »Übernatürlich« meint dementsprechend im Unterschied zu »natürlich« bzw. »unnatürlich« nicht mehr, als daß die Frau statt in ihrer geschichtlichen und moralischen Individualität erkannt – anerkannt wird. Sie ist dem Mann gleichgestellt, doch nicht gleich. Denn die »schöpferische« Liebe befähigt den Mann nicht nur, die Frau als Geschöpf zu lieben, sondern auch sich selbst als Geschlechtswesen und damit die Differenz der Geschlechter als ›Ähnlichkeit‹ zu erfahren.

Dies führt nun zurück zur Wahlverwandtschaftenarbeit und zu Benjamins Interpretation der Gestalt der Ottilie. Sie stellt, wie er gegen Gundolf bemerkt, das Zentrum des ganzen Romans dar.⁵⁰³ Er deutet die Figur der Ottilie als Bild, in das sich Sehnsüchte und Ängste eingeschrieben haben, die sich an der sexuellen Differenz entzünden. Als künstliches Gebilde stellt sie zum einen die Projektion der Ängste und Sehnsüchte dar, die sie als ideales männliches Liebesobjekt erscheinen

500 GS VI, S. 75.

501 GS VI, S. 73.

502 GS I.1, S. 159.

503 GS I.1, S. 199.

lassen. Dieses weibliche »Ideal« wird von Benjamin auf seine historische, kulturelle und sexuelle Bedingtheit zurückgeführt. Zugleich reflektiert die Gestalt Ottilies das scheinhafte Wesen des Kunstwerks selbst. Sie wird unter Benjamins kritischem Blick zum Bild des Kunstwerks, zur Allegorie der Allegorie. Ausgehend von der Entzifferung der scheinhaften Figürlichkeit Ottilies gipfelt der Aufsatz in der Explikation des Verhältnisses von Kunstwerk und philosophischer Kritik, von Schönheit und Wahrheit. Er endet in einer Analyse des Verhältnisses von Schönheit, Schein, Wahrheit und Kritik, in der sich Benjamin an zentraler Stelle mit Cohens *Ästhetik des reinen Gefühls* und dessen Deutung des Romans auseinandersetzt.

Die Spaltung des ewig Weiblichen in die Bilder der unberührbaren Geliebten und der Hure sei, wie Benjamin in der Notiz über »Liebe und Verwandtes« ausführte, kein naturgegebenes Phänomen, sondern der Effekt jenes Grauens, dem der »europäische Mann« verhaftet sei. Diese These wird in der Interpretation der *Wahlverwandtschaften* umgesetzt und ausgeführt. So kommt in der Figur Eduards, wie Benjamin in Anschluß an Cohens *Ästhetik des reinen Gefühls* ausführt, das Versagen des »europäischen Mannes« zum Ausdruck:

Aber wieviel tiefer als jene (Solger u. Bielschowsky, d.V.) sieht Cohen, dem es – nach den Darlegungen seiner ›Ästhetik‹ – sinnlos gilt, Eduards Erscheinung in dem Ganzen des Romans zu isolieren. Dessen Unzuverlässigkeit, ja Roheit ist der Ausdruck flüchtiger Verzweiflung in einem verlorenen Leben.⁵⁰⁴

Demgegenüber repräsentiert Ottilie das Bild der unberührbaren Geliebten. Auf diesen Bildcharakter anspielend, spricht Benjamin ihm die vermeintliche Unschuld ab. Statt Ottilies freiwilligen Entsagungstod als sühnendes Opfer und ihre Keuschheit als Reinheit zu verstehen, stellt er die Figur Ottilies in den Kontext des christlichen Ideals der Jungfräulichkeit. Dieses Ideal dechiffriert er als Kehrseite der christlichen Verschuldung der Sexualität:

Die heidnische wenn auch nicht mythische Idee dieser Unschuld verdankt zu mindest ihre äußerste und folgenreichste Formulierung im Ideal der Jungfräulichkeit dem Christentum. Wenn die Gründe einer mythischen Urschuld im bloßen Lebenstrieb

504 GS I.1, S. 134. Mit der Figur Eduards haben sich jüngst Hermann Beland und Hartmut Böhme beschäftigt. Vgl. Beland, Hermann: »Und doch läßt sich die Gegenwart ihr ungeheures Recht nicht rauben« Zur Problematik eines zentralen Symbols in Goethes *Wahlverwandtschaften*, S. 71–96. In: Böhme, Hartmut: »Kein wahrer Prophet« Die Zeichen und das Nicht-Menschliche in Goethes Roman *Die Wahlverwandtschaften*. In: *Goethe. Die Wahlverwandtschaften*, S. 97–124.

der Sexualität zu suchen sind, so sieht der christliche Gedanke ihren Widerpart, was jener am meisten vom drastischen Ausdruck entfernt ist: im Leben der Jungfrau.⁵⁰⁵

Für Benjamin ist ebenso wie für Hermann Cohen, auf den er sich in seinem Aufsatz verschiedentlich⁵⁰⁶ und an zentralen Stellen bezieht – so als ob die Philosophie Cohens den verborgenen Gegenpol zur Ideologie Georges und zu Kierkegaards Universalisierung der Schuld darstellte –, das Dogma der Erbsünde unannehmbar.

Mythos, unter den die Erbsünde für Benjamin fällt, steht in einem unversöhnlichem Gegensatz zur Wahrheit: »Es erweist sich«, so schreibt er gegen die »undurchdringliche Terminologie« des gundolfschen Goethe-Buches, »an ihr die für alle Erkenntnis fundamentale Bedeutung im Verhältnis von Mythos und Wahrheit. Dieses Verhältnis ist das der gegenseitigen Ausschließung. Es gibt keine Wahrheit, denn es gibt keine Eindeutigkeit und also nicht einmal Irrtum im Mythos.«⁵⁰⁷ Kriterium des Mythos ist – auch hier folgt Benjamin Cohen – »Zweideutigkeit«. Anders als jener deutet Benjamin die mythische Zweideutigkeit jedoch im Zusammenhang mit der Aufspaltung von Körper und Geist,⁵⁰⁸ die dem Grauen vor der bloßgelegten Natürlichkeit des Körpers entspringt und die sich als »Vergeistigung des Geschlechtlichen« in das homosoziale Denken einschreibt. In der mythischen Zweideutigkeit schwingt der Ton des Zotenhaften mit. So gipfelt Benjamins Dekonstruktion des Ideales der Jungfräulichkeit in der Bloßlegung der Zweideutigkeit, die dem christlichen Symbol der Keuschheit und der Reinheit, der Lilie, anhaftet:

Denn eben das, was als das Zeichen innerer Reinheit gedacht wird, ist der Begierde das Willkommenste. Aber auch die Unschuld der Unwissenheit ist zweideutig. Denn

505 GS I,1, S. 174.

506 GS I,1, S.129/134/191.

507 GS I,1, S. 162.

508 Die Spaltung von Körper und Geist wird von Kierkegaard – analog zur Erbsünde – als eine Errungenschaft des Christentums gedeutet. So leitet er seine Interpretation des Don Juan in *Entweder/Oder* mit der Feststellung ein: »Den Zwiespalt von Fleisch und Geist, den das Christentum in die Welt gebracht hat, mußte das Mittelalter zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, und zu diesem Behuf die streitenden Kräfte jede für sich zu einem Gegenstande der Anschauung erheben. *Don Juan* ist nun, wenn ich so sagen darf, die Inkarnation (Einfleischung) des Fleisches oder die Begeisterung des Fleisches aus des Fleisches eigenem Geist« (*Entweder/Oder*. Dän 1843. Dt. erstv. Leipzig 1884. In: *Gesammelte Werke* Bd.1/1, S. 94). Dieses Buch, das Benjamin ebenso wie *Der Begriff Angst* bekannt war, dürfte nicht nur seine Auffassung vom Christentum, sondern vor allem die Auffassung der christlichen Verschuldung der Sexualität mit all ihren Folgen geprägt haben.

auf ihrem Grunde geht die Neigung unversehens in die als sündhaft gedachte Begierde über. Und eben diese Zweideutigkeit kehrt höchst bezeichnender Weise in dem christlichen Symbol der Unschuld, in der Lilie, wieder. Die strengen Linien des Gewächses, das Weiß des Blütenkelches verbinden sich mit den betäubend süßen, kaum mehr vegetabilen Düften. Diese gefährliche Magie der Unschuld hat der Dichter der Ottilie mitgegeben und sie ist aufs engste dem Opfer verwandt, das ihr Tod zelebriert.⁵⁰⁹

Wenn die Gestalt Ottilies das Bild der unberührbaren Geliebten repräsentiert, stellt sich die Frage, an welcher Stelle das Grauen im Wahlverwandschaftenaufsatz erscheint. Grauen ist im Spiel, wo Benjamin die Angst vor dem Tod als Zentrum des Mythos ausmacht. Angst sei, so heißt es im Wahlverwandschaftenessay, die Grundbefindlichkeit der mythischen Menschheit und dabei die »Angst vorm Tod, die jede andere einschließt, ... die lauteste.«⁵¹⁰ In bedrängender Zuspitzung läßt Benjamin seine Kritik an Goethes »Idololatrie der Natur«⁵¹¹ in der Rückführung des Bilderglaubens auf Goethes hoffnungslose Todesangst gipfeln. Die Angst vor dem Tod habe den Dichter dem Aberglauben in die Arme geführt:

Die Abneigung des Dichters gegen den Tod und gegen alles, was ihn bezeichnet, trägt ganz die Züge äußerster Superstition. Es ist bekannt, daß bei ihm niemand je von Todesfällen reden durfte, weniger bekannt, daß er niemals ans Sterbebette seiner Frau getreten ist. Seine Briefe bekunden dem Tode des eigenen Sohnes gegenüber dieselbe Gesinnung. Nichts bezeichnender als jenes Schreiben, in dem er Zelttern den Verlust vermeldet und seine wahrhaft dämonische Schlußformel: »Und so, über Gräber vorwärts!«⁵¹²

Der Fortgang des Textes erinnert stark an jene Passage, die Benjamin in seinen Rezensionen über Ernst Jüngers Sammelband *Krieg und Krieger* und Max Kommerells *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* aus Florens Christian Rang's *Baubütte* zitiert.⁵¹³ Die Abneigung gegen den Tod habe Goethe in den letzten Lebensjahren in einen »beispiellose(n) Selbstkultus« geführt, den Benjamin als Ausdruck der »heidnische(n) Besorgnis« deutet, »welche statt als Hoffnung die Unsterblichkeit zu hüten als ein Pfand sie fordert.«⁵¹⁴ Die Unsterblichkeitsidee

509 GS I,1, S. 175.

510 GS I,1, S. 151.

511 GS I,1, S. 149.

512 GS I,1, S. 151.

513 Vgl. Kap. II,5,c, S. 226.

514 GS I,1, S. 151.

des Mythos wird in der Folge als ein »Nicht-Sterben-Können«⁵¹⁵ interpretiert, dessen Korrelat, wie es auch bei Rang heißt und worin seine Kritik der »deutschen Geistes-Grundrichtung«⁵¹⁶ gipfelt, das »Nicht-lebenwollen« sei. Dahinter verbirgt sich, so Benjamin, die Angst vor dem Leben: »Kein Gefühl ist reicher an Varianten als die Angst. Zu Todesangst gesellt sich die vorm Leben, wie zum Grundton seine zahllosen Obertöne.«⁵¹⁷ Die Lebensangst aber führt, so wie die Todesangst zur Abneigung gegen den Tod, zur Abwendung vom Leben.⁵¹⁸

Konnte Benjamin im Nachwort zur Dissertation Goethes Auffassung von den Kunstwerken als Urbildern gegenüber zwar sein Unbehagen zum Ausdruck bringen, aber noch kein zufriedenstellendes Konzept philosophischer Kritik entgegensetzen, so erscheint der goethesche Versuch, »die Idee der Natur zu erfassen und sie damit tauglich zum Urbild der Kunst (zum reinen Inhalt) zu machen«⁵¹⁹, jetzt als »Idolatrie« und sein Beharren auf der Unkritisierbarkeit der Kunstwerke als »mythische Lebensformen im Dasein des Künstlers.«⁵²⁰ Dabei sei es, so konstatiert Benjamin in der Wahlverwandtschaftenarbeit, wiederum die Angst vor dem Tod, die den Dichter in der Natur habe Zuflucht suchen lassen. Im »Urphänomen« sei die Natur zum Vorbild geworden,⁵²¹ was zu der von Benjamin monierten »Idolatrie der Natur« führte. Wie im Fall des Grauens muß auch hier von einer Gleichursprünglichkeit paralysierender Todesangst und der Flucht in die Natur ausgegangen werden. Die Todesangst, die zuletzt dem Grauen vor dem Tod entspringt, ist zugleich Ursache und Effekt der Suche nach Trost in der Natur. Was der Aberglauben von der Natur fordert, ist Unsterblichkeit. Er will, so Benjamin, »die Unsterblichkeit naturgemäß«⁵²².

Die allesbeherrschende Angst führt in jenen Zustand des Außer-sichseins, den Benjamin in der Notiz über das Grauen in Abhebung von der Geistes*gegenwart* als Geistes*abwesenheit* kennzeichnete. Nicht zufällig zitiert er Gervinus, der vom späten Goethe sagt, er würde sich »oft ins Bodenlose« verlieren. Wer in der Natur Unsterblichkeit sucht, ist, wie Benjamin im Trauerspielbuch am barocken Allegoriker vorführt,

515 GS I,1, S. 151.

516 GS III, S. 244.

517 GS I,1, S. 151 f.

518 GS I,1, S. 152.

519 GS I,1, S. 112.

520 GS I,1, S. 149.

521 GS I,1, S. 148.

522 GS I,1, S. 151.

dem endlosen Grübeln anheimgegeben. Dabei komme er immer wieder dort an, wovor er geflohen sei: Beim Grauen vor einer Natur, auf deren Antlitz »Geschichte« nur als »Zeichenschrift der Vergängnis«⁵²³ steht. »Der Mensch erstarrt«, wie er im Wahlverwandtschaftenaufsatz, die spätere Analyse des barocken Allegorikers vorwegnehmend, schreibt, »im Chaos der Symbole und verliert die Freiheit, die den Alten nicht bekannt war.«⁵²⁴

Wenn mythisch für Benjamin wie für Cohen Naturverfallenheit bedeutet, so gibt es doch entscheidende Differenzen. Die wichtigste besteht darin, daß Benjamin die »gestaltlose Panarchie des natürlichen Lebens«⁵²⁵ als Ursache und zugleich als Effekt mit jener lautesten aller Ängste, der Todesangst verbindet. Vor dieser Angst bietet die Vernunft in seinen Augen – und darin unterscheidet er sich von Cohen – keinen Schutz.

Nun trennten Benjamin von Cohen fast zwei Generationen, in denen sich ein gewaltiger Traditionsbruch vollzogen hat. Während Cohen schon als Kind von seinem Vater in die religiöse Lebensgestaltung eingeführt wurde, ist Benjamin von dieser Tradition ganz entfremdet aufgewachsen. Cohen, der mit seiner Religion engstens vertraut war, konnte – nach einer Phase der Befreiung aus ihr – auf die Quellen der Tradition zurückgreifen, um sie mit der Philosophie zu verbinden. Dagegen fühlte sich Benjamin, wie er von seiner Generation schreibt und was meines Erachtens ernst zu nehmen ist, »einem zum Tode vorbestimmten Geschlecht«⁵²⁶ angehörig. Ihm fehlten der vertraute Umgang mit der Tradition und das Vertrauen, das Cohen in die Korrelation von Vernunft und Religion und in die Korrelation von Mensch zu Gott hatte. Ihm war statt dessen die allesbeherrschende Angst eng vertraut, die er so eindringlich beschreibt.

Die Todesangst gewinnt für Benjamin um so mehr Raum, als Tradition und Religion ihre Bedeutung für die Lebensgestaltung verloren hatten. Allesbeherrschende Angst ist für ihn die Kehrseite der Autonomie. Man könnte sie auch als Reaktion auf den Verlust der Seele verstehen, den Helmut Holzhey in dem Satz zum Ausdruck bringt: »Die geistige Aufklärungsarbeit bringt nicht nur Teufel und Engel, Geister und Dämonen zum Verschwinden, sie nimmt uns auch die Seele.«⁵²⁷

523 GS I,1, S. 353.

524 GS I,1, S. 154.

525 GS I,1, S. 151.

526 Vgl. Kap. II,5,a, S. 171 ff. u. S. 188 f.

527 Holzhey: Gott und Seele, S. 95.

Dieser Angst sind die der Tradition entfremdeten Menschen der Moderne ausgesetzt, worauf Benjamin insbesondere im *Passagenwerk* wiederholt hinweist. Nun fehlt Benjamin zwar der vertraute Umgang mit der Tradition, doch das heißt nicht, daß er nicht um die Bedeutung ihres Verlustes wußte. Dieser Verlust betrifft das Wissen um die Gestaltung des Lebens in einem *Rhythmus*, der Körper und Geist vereint. So liegt der Sinn der mosaïschen Gesetze für Benjamin, wie es in einem Fragment über Welt und Zeit heißt, darin, daß sie die »Gesetzgebung über das Gebiet der Leiblichkeit im weitesten Sinne« seien. Die mosaïschen Gesetze bestimmen, wie Benjamin vorsichtig vermutet, »Art und Zone unmittelbarer göttlicher Einwirkung«⁵²⁸. Explizit begrenzt er den Geltungsbereich der Mitzvot, der Ritualgesetze, auf das Gebiet der Leiblichkeit und unterscheidet diese von der Gesetzgebung im Politischen.

Ähnlich referiert er in dem 1933 in einer Lebenskrise entstandenen Text »Angesilau Santander« auf das Leben des Frommen, dem, wie er einschleibt, – vielleicht –, allein der geheime Name gleich und unverwandelt bleibe, während dem säkularisierten Juden, wie ihm, der geheime Name, den jüdische Eltern ihren Kindern gäben, sich verwandele. Nun verbindet Benjamin das Bekanntgeben des Namens mit der Mannbarwerdung. Während der Fromme (vielleicht) nur einmal Mann werde und es bleibe, geschieht dies Mannbarwerden dem Nicht-Frommen öfter, und zwar mit jeder neuen Liebe neu. Ihm will eine lebenslange Liebe nicht gelingen.⁵²⁹

Am Scheitern der Liebe, die in der bürgerlichen Institution Ehe den nötigen Halt nicht findet, zeigen sich für Benjamin die Grenzen der Aufklärung. In diesem Zusammenhang sind die folgenden Sätze zu deuten:

Und so muß es denn ausgesprochen werden, daß nicht die wahre Liebe es ist, die in Otilie und Eduard herrscht. Die Liebe wird vollkommen nur wo sie über ihre Natur erhoben durch Gottes Walten gerettet wird. So ist das dunkle Ende der Liebe, deren Dämon Eros ist, nicht ein nacktes Scheitern, sondern die wahrhafte Einlösung der tiefsten Unvollkommenheit, welche der Natur des Menschen selber eignet.⁵³⁰

Vollkommene Liebe ist, wie Benjamin in seiner Deutung der im Roman erzählten Novelle der »Wunderlichen Nachbarskinder« hervorhebt, nur

528 GS VI, S. 99.

529 Angesilau Santander (zweite endgültige Fassung). In: Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*, S. 42. Vgl. Scholems Interpretation, S. 51 ff. Vgl. auch GS VI, S. 521–523.

530 GS I,1, S. 187.

den »Frommen« vergönnt. In der Novelle zeige Goethe das Leben der beiden Liebenden »gerettet in eben dem Sinne, in dem es den Frommen die Ehe bewahrt; in diesem Paare hat er die Macht wahrer Liebe dargestellt, die in religiöser Form auszusprechen er sich verwehrt. Demgegenüber steht im Roman in diesem Lebensbereich das zwiefache Scheitern. Während die einen, vereinsamt, dahinsterven, bleibt den Überlebenden die Ehe versagt.«⁵³¹

Das dunkle Ende der Liebe weist für Benjamin auf den »Sinngehalt des ganzen Werks«.⁵³² Er deutet es als das *notwendige* Scheitern einer Liebe, die sich, statt am Namen der Geliebten, am Bild des schönen Leibs entzündet. Am dunklen Ende dieser Liebe wird nicht nur der mythische Ursprung des Bildes vom schönen Leib offenbar, sondern auch das Scheinhafte einer Liebe, die das Weibliche in den Bildern der Prostituierten bzw. der unberührbaren Geliebten bannt. In der Notiz »Über Liebe und Verwandtes. (Ein europäisches Problem)« hat Benjamin diese »seltsame Zersetzung« des Weiblichen auf die »Urtriebe des Mannes« zurückgeführt.⁵³³ Im Wahlverwandschaftenaufsatz rekurriert er auf den *Eros Thanatos*.⁵³⁴ Die Lust am Tod korrespondiert der Angst vor dem Leben. Sie bestimmte das Lebensgefühl der Jugend am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Nicht zuletzt war es die Todessehnsucht, die diese Jugend an George band. So war ihm George, wie Benjamin in seinem »Rückblick auf George« betont, »keineswegs der »Künder von »Weisungen«, sondern ein Spielmann, der es bewegte wie der Wind die »blumen der frühen heimat«, welche draußen lächelnd zum langen Schlummer luden«⁵³⁵.

Das »dunkle Ende der Liebe« wird sekundiert vom *Eros Thanatos*. Nun führt diese Feststellung Benjamin weder zu einer – deplazierten – moralischen Verwerfung des Todestriebes noch zu einer Ontologisierung des Todes.⁵³⁶ Er deutet die Macht des *Eros Thanatos* vielmehr als

531 GS I,1, S. 188.

532 GS I,1, S. 183.

533 GS VI,1, S. 73.

534 GS I,1, S. 187. Daß Benjamin Freuds *Jenseits des Lustprinzips* bei der Abfassung seines Aufsatzes bekannt war, ist nicht unwahrscheinlich. Die Abhandlung erschien 1921 und erregte einiges Aufsehen. Sicher ist, daß Benjamin diese Schrift sehr und am meisten von allen Texten Freuds schätzte. Er zitiert sie nicht erst ausgiebig in »Einige Motive über Baudelaire« (GS I,2, S. 612 ff.), sondern bereits 1928 in der Rezension »Spielzeug und Spielen«, in der er die Umriss einer Theorie des Spiels entwirft (GS III, S. 127–132).

535 GS III, S. 399.

536 Daß Benjamin Vergänglichkeit zu denken suchte, ohne den Tod zu ontologisieren, ja sich dem Tode bewußt verweigerte, unterschied ihn nicht nur von Denkern

Ausdruck der »tiefsten Unvollkommenheit, welche der Natur des Menschen selber eignet.«⁵³⁷ Diese Unvollkommenheit allein ist es, »welche die Vollendung der Liebe ihm wehrt«. Sie ist nicht Ausdruck von Schuld noch Strafe für ein Vergehen, sie kann weder aufgehoben noch abgetragen werden. Sie kann nur anerkannt werden. Dann freilich stellt das »dunkle Ende der Liebe« nicht mehr ein »nacktes Scheitern« dar, sondern die »Einlösung« der menschlichen Unvollkommenheit.

Das dunkle Ende der Liebe ist Teil jener vergänglichen Erfahrung, die Kant, wie Benjamin im »Programm der kommenden Philosophie« monierte, bloß als Gegenstand, nicht aber als »systematische Spezifikation der Erkenntnis«⁵³⁸ selbst gefaßt habe. Der Ausschluß der vergänglichen Erfahrung aus der Erfahrung der Erkenntnis hat, wie sich nun zeigt, zur Folge, daß der Mensch verkannt wird, der zum Gegenstand dieser Erkenntnis erhoben wurde. Gegenstand ist der Mensch nicht nur in der *Anthropologie*, sondern auch in der *Metaphysik der Sitten*. In beiden wird Kant weder der Unvollkommenheit seines Gegenstandes »Mensch noch den mit ihr verbundenen Bedürfnissen und Sehnsüchten gerecht. An der vergänglichen Erfahrung findet, wie Benjamin am »dunklen Ende der Liebe« deutlich werden läßt, die Idee der Selbstgesetzgebung ihre Grenze. Denn statt als »Einlösung der tiefsten Unvollkommenheit, welche der Natur des Menschen selber eignet« muß es als »nacktes Scheitern« erscheinen, wenn die Liebe gemessen wird an der Definition, die Kant von der Ehe gibt, wonach diese »eine Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften« sei.⁵³⁹ Damit habe Kant, so räumt Benjamin ein, den Sachgehalt der Ehe aufs Genaueste erfaßt. Nur lasse sich daraus nicht, wie der Philosoph der Aufklärung meinte, die sittliche Möglichkeit oder gar Notwendigkeit der Ehe darlegen. »Ableitbar« sei, so hält er ihm entgegen, »aus der sachlichen Natur der Ehe ... ersichtlich nur ihre Verworfenheit«⁵⁴⁰.

Wie aber will Benjamin der Unvollkommenheit des Menschen gerecht werden, ohne vor der Macht des *Eros Thanatos* zu kapitulieren? – Er

wie Bataille, sondern auch von Heidegger. (Zu Heideggers Todesanalytik vgl. *Martha Ein Sein zum Tode?* In: *Todesmetaphern*, S. 98–115)

537 GS I.1, S. 187.

538 GS II.1, S. 162.

539 GS I.1, S. 127.

540 GS I.1, S. 127 f.

verbindet die philosophische Kritik mit jener schöpferischen Liebe, die er in den »Kurzen Schatten« als platonische Liebe beschreibt. Sie befähigt zur Wahrnehmung der »Unvollkommenheit des Menschen«, zur Anerkennung der menschlichen Bedürftigkeit auf der einen und zur Anerkennung der Sehnsucht nach Vollkommenheit auf der anderen Seite. Diese kritische Haltung, die zum Leben und zum Lebendigen hin anstatt weg davon führt, ermöglicht Benjamin, in der Gestalt Otilies mehr zu sehen als einen »Augentrost« für Männer⁵⁴¹.

Der Schlußteil des Aufsatzes leitet in die philosophische Kritik des Romans über. Hier findet die »Mortifikation« des Werkes statt, die zugleich dessen »Rettung« sein soll. Vorgeführt wird sie an der Figur Otilies, die nun nicht mehr nur das Bild der unberührbaren Geliebten repräsentiert, sondern als wesentlich schöne Gestalt von Benjamin zur Exemplifizierung des Verhältnisses von Schein, Schönheit und Wahrheit bzw. von Kunstwerk und Kritik herangezogen wird. Benjamin geht aus von der Beobachtung, daß Otilies Schönheit nicht, wie jene »sonnenhafte Schönheit Lucianes schmerzhaft blende, sondern ein mildes Licht ausstrahle und somit eine Wohltat für kranke Augen sei. Das eben mache sie zu einem »Augentrost« für Männer. Otilies Schönheit ist von einem milden Schein umgeben, weil es ein untergehender, ein vergehender Schein sei.⁵⁴²

Nun fordert Benjamin selbst, daß der Friede nicht durch ein Opfer erkaufte werden dürfe.⁵⁴³ Steht dazu nicht im Widerspruch, daß Otilie die Augen der Männer heilt, indem sie vergeht?

Die für Benjamins Kritik entscheidende Wende geht aus vom Bildcharakter der Gestalt Otilies, den Benjamin im Vorhergehenden dechiffriert hatte.⁵⁴⁴ Otilie ist eine künstliche Figur, ein Gebilde, das nur scheinhaft lebt. Sie entspringt den gleichen kranken Augen, die sie heilt. Dies eben, daß ihr Schein vergeht, macht sie zu einem wesentlich Schönen, denn der Schein vergeht nur, weil, so Benjamin – und dies ist entscheidend – der Schein »in dieser Dichtung nicht sowohl dargestellt, als in ihrer Darstellung selber« ist. Darum allein kann er so viel bedeuten, darum allein bedeutet sie soviel.⁵⁴⁵ Wenn der Schein in der Dar-

541 GS I.1, S. 186.

542 GS I.1, S. 186.

543 GS I.1, S. 170.

544 Wie weit er dabei geht, zeigt sein Kommentar zu einer Bemerkung von Julian Schmidt, nach der Otilie »in doppelter Erinnerung an Mignon und an ein altes Bild von Masaccio oder Giotto« entstanden sei: »In der Tat sind in Otilies Gestalt die Grenzen der Epik gegen die Malerei überschritten.« (GS I.1, S. 178)

545 GS I.1, S. 187.

stellung selbst ist, vergeht mit dem Schein freilich auch die Dichtung. Das Kunstwerk selbst erweist sich damit als wesentlich Schönes – als schöner Schein. Damit sind auch der Friede und die Versöhnung mit dem Schicksal, die sich über das freiwillige Vergehen Otilies einstellen, nur scheinhaft. Das Kunstwerk weist, indem es sich selbst als scheinhaft zur Darstellung bringt, über sich selbst hinaus.

Bevor Benjamin zum Schluß kommt, zitiert er noch einmal Hermann Cohens *Ästhetik* und dessen Deutung der *Wahlverwandtschaften*. Konnte bisher nur vermutet werden, daß Cohens *Ästhetik* den Gegenpol darstellt, auf den sich Benjamin in seiner Kritik Georges und in seiner kritischen Distanzierung von Kierkegaards Ontologisierung der Angst bezieht, so läßt sich diese Vermutung nun bestätigen. Ich möchte, bevor ich auf die Differenzen eingehe, jene Punkte nennen, an die Benjamin anschließt.

Für Cohen stellt der Roman im Reigen der literarischen Gattungen eine neue und eigenständige Form dar. Der Roman ist eine neue Form, das urtümliche Thema der Kunst – das für Cohen in der Liebe zur Natur im Menschen gegeben ist – zum Ausdruck zu bringen. Ist die Epik die Chronik der Liebe und die Lyrik deren Bekenntnis, so kommt im Roman die Geschichte der Liebe selbst zur Darstellung. Die Liebe erfordert, wie er schön formuliert, »ihre eigene Geschichte«. Und »Bekenntnis ist nicht Historie, sowenig Chronik Historie ist.«⁵⁴⁶ Erst der Roman ist Liebesgeschichte in dem Sinn, daß er die Geschichte der Liebe erzählt:

Diese neue Form ist die Liebesgeschichte, die mehr und anderes ist als Liebesbekenntnis: die auch mehr ist, als das bloße Liebeserlebnis; die den *Zusammenhang* jenes zentralen *Erlebnisses des Menschenherzen mit den sittlichen Kulturaufgaben* des Menschen; die daher auch die Kollisionen und *Konflikte* der Liebe mit den *Einrichtungen* der sittlichen Kultur sich zum Vorwurf macht.⁵⁴⁷

Von dieser Definition der Form des Romans ausgehend bestimmt Cohen Goethes *Wahlverwandtschaften* als die Idealform des Romans. Denn die Liebe ist hier »nicht nur Erlebnis, sondern *die ganze Summe des Lebens*.«⁵⁴⁸ In diesem Roman ist die Liebesgeschichte allein das konstruktive Bauwerk.

546 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, S. 122.

547 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, S. 122.

548 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, S. 123.

Als Teil des philosophischen Systems leistet die Ästhetik die Grundlegung der Kunst. Dabei ist ihr Gegenstand nicht allein das Kunstwerk, sondern zugleich das, was in seiner Wahrnehmung erzeugt wird. Cohen definiert dies in Abgrenzung zur reinen Erkenntnis und zum reinen Willen als reines Gefühl. Der Gegenstand der Ästhetik ist das reine Gefühl. In dieses gehen die Erkenntnis der Natur und die Sittlichkeit als Vorbedingungen ein – ohne freilich darin aufzugehen. War der Gegenstand des ersten Teils des Systems die Erkenntnis der Natur, jenes der Ethik das Recht und mit ihm die Frage nach der Freiheit, so ist der ästhetische Bereich der Ort, an dem für Cohen Naturerkenntnis und Sittlichkeit in einem schwebenden Verhältnis zum Einklang finden. Das reine Gefühl vollzieht sich als reine Liebe zur Natur im Menschen, das heißt auch zu seiner Unvollkommenheit. Diese Liebe gibt sich, wie Cohen im ersten Band seiner *Ästhetik* ausführt, als psychologisches Symptom im Gefühl der Rührung zu erkennen. Die Rührung ist, wie er betont, ästhetisch und nicht sittlich, erstreckt sich jedoch auch auf die sittliche Rührung, insofern in ihr ein Mitleid nicht mit einem einzelnen Menschen, sondern als Liebe zur Natur im Menschen – zur Menschheit selbst – zum Ausdruck kommt. Die Rührung bringt uns zum Weinen. Und so ist es für Cohen »nicht grundlos, daß das *Liebeslied* sich in Tränen bezeugt; daß kein Dichter sein Lied so häufig und so markig in Tränen objektiviert, wie der naive Dichter, der objektive, wie *Goethe*.«⁵⁴⁹ Diese Liebesfähigkeit ermöglicht Goethe in Cohens Augen, den *Wahlverwandtschaften* trotz des unlösbaren Konflikts zwischen unendlicher Liebe und der endlichen, sittlichen Institution der Ehe Einheitlichkeit zu vermitteln: »Nur die Klarheit dieses Menschenherzens, welche vor dem Liebeselend in das Bekenntnis ausbricht: der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an;« konnte »dieses zentralste Problem der menschlichen Kultur zu einer solchen reinen Ausführung bringen.«⁵⁵⁰

Beim Gefühl der Rührung knüpft Benjamin an Cohen an. Rührung wird, wie Cohen bereits bei der Einführung des Begriffs hervorhebt, durch die Musik am deutlichsten erwirkt. Von der Rührung, den Tränen, die beim Hören der Musik die Augen füllen, geht auch Benjamin aus. Stehen für Cohen jedoch Einheitlichkeit und Harmonie im Zentrum, so führt Benjamin die Aufmerksamkeit durch die Beobachtung, daß die Tränen, die die Augen füllen, ihnen zugleich die sichtbare Welt

549 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 1, S. 205.

550 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 2, S. 125.

entziehen, in eine andere Richtung. Dennoch konstatiert er, Cohen habe besser als »nur einer all der Interpreten« den »tiefen Zusammenhang« gefühlt, der zwischen der Rührung und dem Verschwimmen der sichtbaren Welt bestehe.⁵⁵¹

Benjamin geht von Cohen aus, und er geht mit ihm mit. Wie Cohen hält er an der Differenz der Glieder des Systems der Philosophie fest. Während Cohen jedoch das Verhältnis der einzelnen Glieder des Systems zur Einheitlichkeit des Systems selbst als schwebendes Verhältnis beschreibt, versucht Benjamin, aus diesem schwebenden Verhältnis, in dem die Differenz aufrechterhalten und zugleich die Einheitlichkeit erzeugt wird, die Notwendigkeit der Kunstkritik als philosophischer Kritik zu begründen. Kunstkritik wird für ihn zur primären Aufgabe der Philosophie. Kunstkritik wird zur philosophischen Kritik. Ihre Aufgabe ist die Kritik der lebensphilosophischen Ästhetisierung des Lebens. Aus dieser Aufgabenstellung ergibt sich die Notwendigkeit, das Verhältnis von Erkenntnis und Ästhetik neu zu bestimmen. Diese Neubestimmung unternimmt Benjamin in seinem Versuch, Kunstkritik als philosophische Kritik zu fassen. Und er entwickelt sie, indem er den für Cohens Ästhetik zentralen Begriff der Rührung in eine Dialektik des Scheins einbindet.

Wie für Cohen stellt auch für Benjamin der Roman als Liebesgeschichte zugleich die Geschichte der Liebe der modernen Menschen⁵⁵² dar. Und auch für Benjamin liegt im Gefühl der Rührung, das sich für Cohen als unendliche Liebe zur Natur des Menschen vollzieht, Wahrheit. Es ist – wie sich bereits in der Beobachtung andeutet, daß dieselben Tränen der Rührung, die die Augen füllen, ihnen auch die sichtbare Welt entziehen – eine Wahrheit im Bereich des Ästhetischen. Es ist die Wahrheit der Schönheit, und diese Wahrheit ist für Benjamin die Wahrheit des Scheins. Die Wahrheit des Scheins erweist sich – im Unterschied zur scheinhaften Wahrheit – darin, daß der Schein, ebenso wie die scheinhafte Schönheit Ottilies und der Roman selbst, in dessen Darstellung, wie Benjamin es formuliert, der Schein selbst sei, vergehen. Die Rührung stellt für Benjamin dementsprechend allein den *Schein* der Versöhnung dar. Damit spricht er ihm – was zu beachten ist – nicht die Daseinsberechtigung ab.⁵⁵³ Der Schein ist vielmehr,

⁵⁵¹ GS I,1, S. 191.

⁵⁵² Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2, S.124.

⁵⁵³ Die Kritik des Scheins ist keine Bilderstürmerei. Zu Recht weist Sigrid Weigel darauf hin, daß sie nicht verwechselt werden darf mit Ideologiekritik: »Benjamins Bilddenken ist insofern auch in einem Bildbegehren fundiert, und durch diese Anerken-

und darin folgt Benjamin Kants Dialektik des Scheins, notwendig.⁵⁵⁴ Der Schein der Versöhnung darf, ja soll, wie er ausdrücklich betont, gewollt werden.⁵⁵⁵ Die Rührung ist, wie Benjamin in seiner Kritik des Scheins festhält, jedoch nur ein Übergang. In ihr dämmert die »Schönheit als der Schein der Versöhnung – noch einmal am süßesten ... vor dem Vergehen.«⁵⁵⁶

Kommen wir noch einmal auf Cohen zurück, um von seinem Begriff der Rührung her Benjamins Kritik und seine Formulierung des Ideals als »nichtexistente Frage« zu bedenken. Während für Benjamin die Schönheit wesentlich Schein ist, stellt für Cohen die Ästhetik jenen Bereich dar, in dem das Ideal zur Wirklichkeit findet. In der Erzeugung der Rührung zeige sich, so formuliert Cohen vorsichtig, das Kunstwerk als Ereignis, das die Vollendung in sich trägt. Als Objekt jedoch kann es als vollendetes, das heißt als Ideal gelten. Hier bleibe, im Unterschied zur Ethik, die Vollendung nicht Aufgabe:

*Das ist der Unterschied zwischen Kunst und Sittlichkeit. Die Vollendung ist als Lösung der Aufgabe zu schaffen und zu fühlen. Hier gibt es keine Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit. Das Kunstwerk ist Ideal, und es macht das Ideal zur Wirklichkeit.*⁵⁵⁷

Die Kunst trägt für Cohen zur sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts bei, indem sie es fühlen läßt, daß dem Ideal und damit der Sittlichkeit Wirklichkeit zukomme. Diese Wirklichkeit des Ideals fällt nicht mit der sittlichen Vervollkommnung zusammen, sie darf nicht verwechselt werden mit der Verwirklichung des sittlichen Ideals. Dennoch bleibt bestehen, daß das Kunstwerk das Ideal zur Wirklichkeit macht.

nung des Begehrens ist es geeignet, einen Ausweg aus den Aporien ideologiekritischer Diskurse zu weisen.« Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 17.

⁵⁵⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 422 / B 450: »Ein dialektischer Lehrsatz der einen Vernunft muß demnach dieses, ihn von allen sophistischen Sätzen Unterscheidendes, an sich haben, daß er nicht eine willkürliche Frage betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern eine solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange notwendig stoßen muß, und zweitens: daß er, mit seinem Gegensatze, nicht bloß einen gekünstelten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führe, der selbst, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer noch, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.«

⁵⁵⁵ GS I,1, S. 200.

⁵⁵⁶ GS I,1, S. 192.

⁵⁵⁷ Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 1, S. 212.

Indem Benjamin als Aufgabe der philosophischen Kritik paradox genug definiert, die Nichtformulierbarkeit des Ideals zu erweisen, wendet er sich gegen diese vom Begründer der Erkenntniskritik vertretene Auffassung, das Kunstwerk sei die Wirklichkeit des Ideals. Er bindet Cohens Konzeption der Rührung in seine Dialektik des Scheins ein. Die Identifizierung von Wirklichkeit und Ideal im Kunstwerk sei notwendig und zulässig, aber diese Einheit sei Schein.

Doch wohin führt Benjamins Kritik? Wie weit trägt sie und was bleibt, wenn der Schein vergangen ist? Diese Fragen führen uns zurück zu Otilie und zum Denken der Geschlechterdifferenz. Ihr Tod ist, wie Cohen schreibt, »nicht nur Menschenlos, und auch nicht das natürliche Ende einer Heiligen, sondern die *Katharsis des Romans*.«⁵⁵⁸ Ihr Tod erzeugt die Tränen der Rührung, das ist seine kathartische Wirkung. Doch ist ihr Tod das Los des Menschen? Cohens Deutung des Romans als ästhetische Verwirklichung der unendlichen Liebe verschleierte die Asymmetrie, die sich hinter der kathartischen Wirkung von Otilies Tod verbirgt. Es ist die Asymmetrie im Verhältnis der Geschlechter, die auch schon die Liebe zwischen Eduard und Otilie kennzeichnet.⁵⁵⁹ Sie ist der Grund, weshalb diese Liebe keine wahre Liebe ist. Die *Wahlverwandtschaften* offenbaren, wie Christina von Braun bemerkt, »daß sich hinter dem Harmonie-Ideal, hinter der Symbiose und der Angleichung der Liebenden ein Vorgang von großer Gewalttätigkeit verbirgt.«⁵⁶⁰ Diese Gewalttätigkeit wird von Cohen nicht wahrgenommen. Für ihn ist Otilie eine Heilige.⁵⁶¹

Im Gegensatz dazu ist die Figur Otilies in Benjamins Deutung wesentlich schöner Schein, der sich bei seinem Vergehen als Bild eines Wunsches zu erkennen gibt. Vollzieht sich die Katharsis für Cohen im Gefühl der Rührung, so bei Benjamin in der Erschütterung, die sich beim Vergehen des Scheins, beim »Übergang« der Rührung einstellt. Benjamin folgt dem aristotelischen Konzept der Katharsis, verbindet aber die Erschütterung, im Rückgang auf Kant, mit dem Erhabenen. Goethes Deutung der Katharsis zitierend, wendet er gegen Cohen ein:

Übergang aber wird die Rührung aus der verworrenen Ahnung »auf dem Wege einer wahrhaft sittlichen ... Ausbildung« nur zu dem einzig objektiven Gegenstande der Erschütterung sein, zum Erhabenen.⁵⁶²

558 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2, S. 133.

559 Braun, Christina von: Die »Blutschande«. Wandlungen eines Begriffs: Vom Inzest-tabu zu den Rassengesetzen. In: *Schamlose Schönheit des Vergangenen*, S. 90.

560 Braun: Die »Blutschande«, S. 90.

561 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2, S. 132.

562 GS I.1, S. 193.

Nun hat Cohen sehr bewußt gerade die Rührung und nicht das Erhabene als Katharsis gedeutet. Die Verbindung von Ästhetik und Sittlichkeit über den Begriff des Erhabenen hat er dagegen einer dezidierten Kritik unterworfen. Sein hauptsächlichster Einwand ist, daß durch die ethische Deutung des Erhabenen sowohl die Eigenständigkeit der Kunst als auch die Eigenart des Sittlichen nivelliert werde. Anstatt in ein »schwebendes« Verhältnis würden durch die Überbetonung des ethischen Charakters des Erhabenen das Ästhetische und das Ethische in ein Ableitungsverhältnis zueinander gesetzt. Es findet mit anderen Worten eine Grenzverletzung statt, die dazu führt, daß das kritische Unternehmen in Mystik bzw. Dogmatik umzukippen droht.⁵⁶³

War Benjamin diese Kritik bekannt? Davon ist auszugehen. Doch wie begegnete er ihr? Trifft ihn, wenn er auf Kant zurückgeht, nicht diese Kritik, die Cohen in erster Linie an Kants Ästhetik formulierte? Das Erhabene kann nach Kant nur eine »negative Darstellung« finden. Um dies zu illustrieren, führt er das jüdische Bilderverbot an.⁵⁶⁴ Auch für Benjamin verbindet sich das Bilderverbot mit dem Erhabenen. Allerdings vermittelt es nicht zwei Vermögen der Erkenntnis, sondern es beugt, wie ich bereits zitiert habe, dem »Anschein vor, es sei die Sphäre abzubilden, in der das moralische Wesen des Menschen wahrnehmbar«⁵⁶⁵ sei. – Das Bilderverbot beugt einem *Anschein* vor. Damit nimmt es die gleiche Funktion ein wie das »Ausdruckslose«, das ebenfalls einem Schein vorbeugt. Führt der Übergang der Rührung zum Erhabenen, so führt das Erhabene seinerseits nicht weiter als bis zur Vorbeugung eines

563 Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 1, S. 254 ff. Zur neueren Diskussion über das Erhabene und zum Modernitätspotential der kantischen Ästhetik vgl. Homann, Renate: Zu neueren Versuchen einer Reaktualisierung des Erhabenen. Lyotards Utilisierung einer ästhetischen Kategorie für eine neue Ethik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 48/1994, S. 43–68.

564 Kant: *Kritik der Urteilskraft*. AA, 5, S. 274. (B125 / A123): »Man darf nicht besorgen, daß das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darstellungsart, die in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt: und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht giebt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst Dir kein Bildniß machen, noch irgend ein Gleichniß, weder dessen, was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u. s. w.«

565 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I.1, S. 284.

Anscheins. Es findet kein Übergang zur Sittlichkeit im Sinne eines Gliedes des Systems statt.

Der Schein sei, so hielt Benjamin des weiteren fest, in der Darstellung des Romans selbst. Der Schein gründet mit anderen Worten in der Sprache. Genauso wie der Schein ist jedoch auch das Ausdruckslose allein in der Darstellung. Es ist vernehmbar in einer gegenrhythmischen Fügung in der Sprache. Es muß vernommen werden und wird nicht erkannt. So träfe denn auch der zweite Einwand der Überschreitung der Grenzen zwischen Erkenntnis und Ästhetik Benjamins Begriff des Erhabenen nicht.

Nun bleibt die Frage zu beantworten, was denn bleibt, wenn der Schein vergangen ist. Es ist das, was zugleich den Schein als »moralisches Wort« zum Vergehen bringt. Es ist, so Benjamin, in einem Satz Goethes enthalten: »Die Hoffnung fuhr wie ein Stern, der vom Himmel fällt, über ihre Häupter weg.« Was bleibt, ist die Hoffnung, die Benjamin als letzte Hoffnung verstanden wissen will, die »niemals dem eine ist, der sie hegt, sondern jenen allein, für die sie gehegt wird.«⁵⁶⁶

Die sittliche Läuterung, die sich mit dem Vergehen des Scheins in der Erschütterung herstellt, die letzte Hoffnung, verändert die Liebe, und sie betrifft Ottilie. Denn mit dem Vergehen des Scheins vergeht zugleich die Vorstellung jener symbiotischen, unendlichen und unsterblichen Liebe, die das Schicksal Ottilies bestimmte, den Schein ihrer Heiligkeit, ihre Unberührbarkeit, ihr Verstummen und ihren Tod. An ihrer Stelle eröffnet sich der Raum für jene »schöpferische« Liebe, in der das Weibliche nicht zersetzt und nicht in den simultanen Bildern der unberührbaren Geliebten und der Dirne gebannt wird.⁵⁶⁷ Sie führt zu jener platonischen Liebe, die den Namen der Geliebten unangetastet wahre und behüte und aus der »noch das Werk des Liebenden hervorgeht«⁵⁶⁸. Benjamin spricht sie am Schluß seiner Kritik dem Dichter des Romans zu:

Denn was ist in alledem klar, wenn nicht eins: daß die Gestalt, ja der Name der Ottilie es ist, der Goethe an diese Welt bannte, um wahrhaft eine Vergehende zu erretten, eine Geliebte in ihr zu erlösen.⁵⁶⁹

Diese »geläuterte« Erlösung der Geliebten beruht auf der Erlösung von Erlösungswünschen. Sittlich geläutert ist Hoffnung auf Erlösung nur

⁵⁶⁶ GS I.1, S. 200.

⁵⁶⁷ GS VI., S. 73.

⁵⁶⁸ GS IV.1, S. 368 f.

⁵⁶⁹ GS I.1, S. 199.

dann, wenn sie nicht für die Lebenden, sondern für die Toten gehegt wird. Die benjaminsche Hoffnung ist der Gegenpol zum diesseitigen Unsterblichkeitsglauben, zu einem Unsterblichkeitsglauben, der sich am »eigenen Dasein« entzündet. In diesem uralten und zugleich höchst modernen Wunsch nach Unsterblichkeit sieht Benjamin das Grauen am Werk, das zu einer Haltung des Nichtsterbenkönnens und zugleich Nichtlebenwollens führt. Wiederum wird die Bedeutung, die er dem Unsterblichkeitsglauben als Phänomen beilegt, in dem Mythischen in der Moderne wiederkehre, einsichtig, wenn man es auf den verführerischen Einfluß Georges auf die Jugendbewegung und die verheerende Allianz zwischen Ästhetizismus und Nationalismus bezieht, die schließlich in der faschistischen Ästhetisierung des Krieges münden sollte. So endet der Aufsatz nicht zufällig mit einer Strophe aus einem Gedicht von George und einem Kommentar von Benjamin. Die zitierte Strophe aus dem Beethoven gewidmeten Gedicht *Haus in Bonn* lautet:

Eh ihr zum kampf erstarkt auf eurem sterne
Sing ich euch streit und sieg von oberen sternern.
Eh ihr den leib ergreift auf diesem sterne
Erfind ich euch den traum bei ewigen sternern.

»Jene Liebenden ergreifen ihn nie – was tut es«, kommentiert Benjamin, »wenn sie nie zum Kampf erstarkten? Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.«⁵⁷⁰ Es ist der Einspruch gegen jeden Frieden, der über einem Opfer geschlossen wird.

⁵⁷⁰ GS I.1, S. 201.