

Astrid Deuber-Mankowsky

*Der frühe*  
**Walter Benjamin**  
*und*  
*Jüdische Werte, Kritische Philosophie,*  
**Hermann Cohen**

*vergängliche Erfahrung*

VORWERK 8



Abbildung: Walter Benjamin-Archiv (4° 1598/2),  
Jewish National and University Library, Jerusalem.

Von Gershom Scholem handschriftlich vermerkt »Der Ball, Winter 1913-1914«.  
Namen auf der Rückseite des Fotos: Fritz Strauß, Carla Seligson, W. Benjamin,  
Herbert Blumenthal-Belmore.

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

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



Astrid Deuber-Mankowsky

Der frühe  
Walter Benjamin und  
Hermann Cohen

Jüdische Werte, Kritische Philosophie,  
vergängliche Erfahrung

Verlag Vorwerk 8

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Deuber-Mankowsky, Astrid:

Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen : Jüdische Werte,  
Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung / Astrid Deuber-Mankowsky.

- Berlin : Vorwerk 8, 2000

Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 1999

ISBN 3-930916-27-4

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

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

# Inhalt

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

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

## Einleitung

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

Als ich Gibbs Epilog las, war das vorliegende Buch bereits geschrieben. Gibbs Thesen über ein jüdisches philosophisches Selbstverständnis, das sich am Primat der Ethik orientiert, unterstützen in überraschender Weise die Ergebnisse, zu denen mich das Nachdenken über die Beziehung zwischen Walter Benjamins und Hermann Cohens Erkenntniskritik geführt haben. Ich meinte aus den sieben Rubriken einer jüdischen Philosophie die Stimme Hermann Cohens herauszuhören – und fand meine Wahrnehmung bestätigt: Im Vorwort seines Buches führt Gibbs Hermann Cohen als den Begründer der modernen, der zeitgenössischen jüdischen Philosophie an<sup>3</sup>. Nun gilt Cohen in der

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

<sup>2</sup> Gibbs: *Correlations*, S. 255.

<sup>3</sup> Gibbs: *Correlations*, S. X.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 GS, I, S. 172.

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

7 *Gesammelte Briefe* I, S. 76.

8 *Gesammelte Briefe* I, S. 72

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

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

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

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

9 GS I, S. 284.

10 *Gesammelte Briefe* I, S. 72.

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

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

# I. Kritische Philosophie und vergängliche Erfahrung

## 1. Das philosophische Problem – eine Art Zirkel

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

Die Verbindung von Denken und Geschlecht stellt in der Perspektive der philosophischen Tradition eine unzulässige Vermischung von Zufälligem und Universalem, von singulären Erfahrungen und allgemeingültigen Grundlagen des Denkens dar. So schreibt Sören Kierkegaard: »Das Geschlechtliche ist der Ausdruck für jenen ungeheuren ›Widerspruch‹, daß der unsterbliche Geist als Mann oder Weib (genus) bestimmt ist. Dieser Widerspruch äußert sich als die tiefe ›Scham‹, die darüber den Schleier zieht und es nicht zu verstehen wagt.«<sup>1</sup> Die Texte der Philosophen sind, wie Geneviève Fraisse es formuliert, also keineswegs »stumm« in bezug auf die Frage nach dem Geschlecht, sondern im Gegenteil »manchmal geradezu geschwätzig«.<sup>2</sup> Als das »Äußerste am Sinnlichen« ist das Geschlechtliche<sup>3</sup> in den philosophischen Texten der Tradition als nicht in das Denken aufgenommenes Bild, als Imagination, als ständige Unruhe präsent.<sup>4</sup> Zum Besonderen dieser Präsenz gehört, daß das Geschlechtliche nicht in den Stand eines philosophischen Gegenstandes erhoben wurde

<sup>1</sup> Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. In: *Gesammelte Werke*. Abt. II/12. Dän. 1844. Dt. 1910. Übers. u. hg. v. Hirsch, Emanuel. Gütersloh 4 1995.

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

<sup>3</sup> Kierkegaard: Der Begriff Angst, S. 47.

<sup>4</sup> Vgl. Fraisse: *Geschlecht und Moderne*, S. 35 ff.