

Unzeitgemäße Bemerkungen zu Franz Rosenzweigs Beitrag zum Universalienproblem

Kurt Walter Zeidler

Das Nichts unsres Wissens ist kein einfaches
Nichts, sondern ein dreifaches. Damit enthält
es in sich die Verheißung der Bestimmbarkeit.

Das Wagnis, Franz Rosenzweig als den philosophischen Systematiker beim Wort zu nehmen, der er zu sein beansprucht, hat ihn an zwei Ansprüchen zu messen, für die ein gemeinsamer Maßstab fehlt. Zum einen spricht Rosenzweig als Anwalt eines ‚Neuen Denkens‘, das unter Berufung auf die „Kontingenz der Welt“ der „ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena“ den Fehdehandschuh hinwirft.¹ Von diesem Neuen Denken, das gegen „die Identität von Sein und Denken“ Sturm läuft² und dagegen den „Mensch[en] in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens“ in Stellung bringt (GS II, S. 10), weiß sich unsere Zeit angesprochen: ihre Themen sind darum *der Mensch* Franz Rosenzweig und *der dialogische, der existentialistische und personalistische Denker*. Den anderen Rosenzweig, den Philosophen, dessen Ehrgeiz dahin ging, „der alten Philosophie“ nicht bloß den Fehdehandschuh hinzuwerfen und sie Adabsurdum zu führen, sondern sie durch ihre „Adabsurdumführung“ zu retten (GS III, S. 142 f.) und durch den „Offenbarungsbegriff der Theologie“ zu erneuern (GS II, S. 117 f.),³ gilt es hingegen erst zu entdecken: da der Maßstab fehlt, an dem das Neue Denken und die ‚alte Philosophie‘ gemessen werden könnten, bliebe neben der polemischen Behauptung der Standpunkte nur Raum für die historische Gelehrsamkeit, die über alle Gegensätze unverdrossen ihre Netze spinnt, sofern man nicht den Versuch wagt, abseits der Standpunkte und der gelehrten Vor- und Rückversicherungen, zu philosophieren.

¹ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften. 4 Teile, Den Haag 1976 ff. (= GS I-IV), hier: GS II, *Der Stern der Erlösung*, S. 13.

² Ebd.

³ Neben der Anregung durch Eugen Rosenstocks ‚Sprachbrief‘ (*E. Rosenstock-Hussey*, *Angewandte Seelenkunde*, in: ders., *Die Sprache des Menschengeschlechts*. Bd. 1, Heidelberg 1963, S. 739–810; vgl. *Rosenzweig*, GS III, S. 125 ff. und GS I, S. 276 f.) ist auch zu nennen *Hans Ehrenberg* (*Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Leipzig 1911), der „den Primat der Logik, den wir bei Hegel und den Kantianern finden und bekämpfen, [...] durch den Primat der Theologie“ ersetzt und davon spricht, dass sich „die Philosophie verneint [...], insofern sie sich realisiert“ (S. 100 f.), und „im metalogischen Selbstbeschuß nicht sich, sondern [...] Gott – als das Letzte [setzt]“ (S. 78; vgl. S. 63 f.).

Auf nichts also dürfen wir bauen. Und nimmt man Rosenzweigs doppelten Anspruch auf „Adabsurdumführung und Rettung der alten Philosophie“ beim Wort, kommt man auch gar nicht darum herum, auf nichts zu bauen, denn auf Nichts oder auf drei „Nichtse“ gründet Rosenzweig seinen systematischen Anspruch. Auf Nichts oder auf drei „Nichtse“? Eine merkwürdige Frage, die sich uns gleich im Beginn in den Weg stellt. Merkwürdig zumal, da Rosenzweig die Frage im Vorbeigehen aufwirft und im Zickzack daran vorbei geht: Nachdem er unter Berufung auf die nach-idealistische Philosophiekritik, auf Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche, festgestellt hat, dass das „von Parmenides bis Hegel“ vorausgesetzte und gesuchte „All des Denkens und Seins in drei getrennte“ Stücke zerbricht, nämlich in die „Nichtse, in die Kant der Dialektiker die Gegenstände [...] der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie, zerkritisiert hat“ (GS II, S. 21), beruft er sich auf Hermann Cohen, der „entscheidend mit der idealistischen Überlieferung“ gebrochen habe, da er „lehrt im Nichts den Ursprung des Etwas [zu] erkennen“, und Rosenzweig versichert, dass „wir hier, möchte der Meister es auch weit ablehnen, fort[bauen] auf der wissenschaftlichen Großtat seiner Logik des Ursprungs, dem neuen Begriff des Nichts“ (GS II, S. 23). Von dem ‚neuen Begriff des Nichts‘ ist jedoch weiterhin keine Rede, vielmehr geht Rosenzweig von Cohen wieder zurück zu Kant, der „unter allen Denkern der Vergangenheit [...] allein [...] den Weg, den wir nun gehen werden, gewiesen hat“, indem er „das Nichts des Wissens nicht mehr einfach, sondern dreifach“ formulierte (GS II, S. 24). Die Schritte von der nach-idealistischen Philosophiekritik zurück zu Kant, von Kant zu Cohen und wiederum zurück zu Kant und den zu bloßen Nichtsen „zerkritisierten“ drei Gegenständen der traditionellen Metaphysik, Gott, Welt und Mensch, liefern die *Elemente*, deren *Bahn* dem ‚Stern der Erlösung‘ die *Gestalt* vorzeichnet. Rosenzweig beginnt sonach höchst voraussetzungsvoll: Er beginnt mit drei Begriffen von Nichts und Allem, die zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte und den Weg von „Jonien bis Jena“, wie auch bereits die nach-idealistische Kritik an dieser Geschichte und diesem Weg hinter sich haben.

Der erste Teil des *Stern der Erlösung* ist darum kein „Buch der Vergangenheit“ (GS III, S. 150), sondern der Vorvergangenheit. Gott, Welt und Mensch werden unter dem Titel *Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt* nicht als Wirklichkeiten der Vergangenheit lebendig, sondern erscheinen durch den Filter der Vergangenheit gebrochen als schemenhafte Unwirklichkeiten aus einer Vorvergangenheit, die eine ‚immerwährende Vorwelt‘ nur deshalb sein darf, weil sie nie Wirklichkeit war und auch nie wird sein können. Gott, Welt und Mensch, die drei Elemente des „Heidentums“ und „drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens“ (GS III, S. 144), sollen nur Stückwerk sein. Die drei Über-Gegenstände der traditionellen Metaphysik bleiben für das nicht durch die „Offenbarung“ wachgerufene und auf seinen Weg gewiesene Denken angeblich zerstückte Gegebenheiten, die es nicht in geordnete Beziehung zu setzen vermag: „Der mythische Gott, die plastische Welt, der tragische Mensch – wir halten die Teile in der Hand“, aber „keines dieser Stücke hat einen sicheren, unverrückbaren Ort [...]“. Zu keiner Ordnung der dreie sagt das

heidnische Bewußtsein entschlossen Ja oder Nein.“⁴ Vielmehr liege ein „schillernder Glanz des Vielleicht [...] über Göttern, Welten und Menschen. Gerade weil es den Monismus eines jeden dieser drei Elemente im vollendeten Eins- und Allgefühl ihrer Tatsächlichkeit ganz ausgebaut hat, gerade deshalb ist das Heidentum – ‚Polytheismus‘ nicht bloß, sondern ‚Polykosmismus‘, ‚Polyanthropismus‘; gerade deshalb zersplittert es das schon in seine Tatsächlichkeiten zerstückelte All noch einmal in die Splitter seiner Möglichkeiten.“⁵ Rosenzweig formuliert auf diese Weise im ersten Teil des *Stern* eine Kritik an der Unwirklichkeit der überkommenen Bildungswelt, die diese Bildungswelt aber nicht prinzipiell in Frage stellt, sondern in ihrer abgelebten Musealität bestätigt, indem sie eine einst lebendige Vergangenheit in eine unwirkliche Vorvergangenheit entrückt. Er formuliert seine Kritik darum im teils wehmütigen Rückblick auf „die Klassizität des klassischen Altertums“ (GS III, S. 146) und mit teils harten Worten über die drei Grundthemen und Über-Gegenstände der philosophischen Tradition, die Kant *Ideen der reinen Vernunft* genannt hat, seien doch „diese drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens Zwiebeln, die man schälen kann, soviel man will, – man kommt immer wieder nur auf Zwiebelblätter und nicht auf etwas ‚ganz anderes‘. [...] Die Erfahrung entdeckt im Menschen, so tief sie eindringen mag, immer wieder nur Menschliches, in der Welt nur Weltliches, in Gott nur Göttliches. [...] Aber [...] an diesem Punkt, wo die Philosophie mit ihrem Denken allerdings an ihrem Ende wäre, [kann] die erfahrende Philosophie beginnen“ (GS III, S. 144).

Die „erfahrende Philosophie“, die im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* ihre *Bahn* beschreitet, kann erst beginnen, nachdem die „Philosophie des Heidentums“ an ihr Ende gekommen ist und die Aufgabe erfüllt hat, „die elementaren Inhalte der Erfahrung gereinigt von den Mischungen, die das Denken an ihnen vornehmen möchte, herauszustellen“ (GS III, S. 146 f.); denn während die *heidnische Philosophie*, ihren autonomen Begründungsleistungen vertrauend, die Identität von Sein und Denken durch das Denken herzustellen versucht, dabei aber nur unschlüssig zwischen Gott, Welt und Mensch changiert, geht die *erfahrende Philosophie* von deren Existenz, insbesondere von der Existenz Gottes aus: „Gott muss Dasein haben vor aller Identität von Sein und Denken“ (GS II, S. 19). Die „erfahrende Philosophie“ ist Rosenzweigs Umschreibung für das, was Schelling, in Abhebung von der *negativen*, die *positive Philosophie* genannt hatte. Schelling drückte diesen existentiellen Ansatz der positiven Philosophie in seiner ‚Einleitung in die Philosophie der Offenbarung‘ mit den Worten aus, „im reinen Denken ist Gott nur Ende, Resultat; *Gott* aber, was man wirklich Gott nennt [...], ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann, der also vor allem existirt, der nicht bloße Vernunft = Idee ist.“⁶ Die mit seiner Wirklichkeit unmittelbar angesprochene Freiheit und Geschichtlichkeit Gottes und die in seinem Grunde wesende ‚Natur‘ Gottes, diese Leitthemen

⁴ GS II, S. 91 f. Vgl. GS III, S. 159.

⁵ GS II, S. 95. Vgl. GS I, S. 413.

⁶ *F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart 1856–1861 (= SW); hier: SW II/3, S. 172; vgl. SW II/1, S. 563 f.

seiner Spätphilosophie, die Schelling seit der *Freiheitsschrift* in Abgrenzung von und in Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt, greift Rosenzweig auf. Und so sehr ist er sich bewusst, sich mit seinen Überlegungen in der Bahn der Schellingschen Spätphilosophie zu bewegen (GS II, S. 19 f.), dass er an seinen Vetter Hans Ehrenberg schreibt: wenn die *Weltalter* Schellings „fertig geworden wären, so verdiente der Stern, außerhalb der Juden, nicht, dass ein Hahn nach ihm krächte.“⁷

Die Briefstelle ist wohl nicht dahingehend zu interpretieren, dass sich Rosenzweig als Vollender der *Weltalter*-Philosophie und somit als der von Schelling Erhoffte verstanden habe, „der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird.“⁸ Mit Schellings *Weltaltern* ist aber das entscheidende Gliederungsprinzip benannt, das den Aufbau des *Stern der Erlösung* beherrscht: neben die ewigen Themen *Gott, Welt, Mensch* tritt die zeitliche Orientierung nach *Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft*. Orientierung, nicht chronologische Ordnung im Sinne des Vor- und Nacheinander, liefern die drei Zeiten. Sie liefern die orientierende, die Elemente aufeinander zuordnende Verbindung zwischen Gott und Welt und Mensch. Die *immerwährende Vorwelt*, die gerade durch das Fehlen der Orientierung gekennzeichnet ist, konnte darum nicht eigentlich Vergangenheit, sondern nur – und eben darum *immerwährende* – Vorvergangenheit sein. *Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft* wahren hingegen nicht immer; Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft gehen ineinander über, sind daher auch nur von ihrem Übergang, von der jedesmaligen Gegenwart her, zu unterscheiden und sind aufgrund dieses konstitutiven Bezugs zur Gegenwart orientierend. Aufgrund ihres konstitutiven Bezugs zu einer jedesmaligen Gegenwart verfielen die geschichtliche Zeitfolge von *Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft* allerdings dem Relativismus, wenn ihre ‚Gegenwart‘ nur ein beliebiger Übergang von der Vergangenheit in die Zukunft wäre. Die Orientierung verschafft darum nicht die bloße geschichtliche Zeitfolge, sondern der „Offenbarungsbegriff der Theologie“: die Orientierung verschafft das in der Gegenwart, im Hier und Jetzt und jeweils namentlich an diesen Einzelnen adressierte „Gebot“ Gottes.⁹ Die „ganze Offenbarung“ tritt unter „dieses imperativische Heute des Gebots“ (GS II, S. 198), und so ist das Liebesgebot Gottes „reine Gegenwart“¹⁰ und darf auch die „Erfüllung von

⁷ GS I, S. 701, Brief vom 18.3.1921 an Hans Ehrenberg.

⁸ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, hg. von M. Schröter. München 1946, S. 9.

⁹ „Reine Gegenwart aber, Wende von Vergangenheit in Zukunft, Hereinreißung des Kommenden in das Heute und Hier ist von Haus aus nur der Imperativ, der Modus der Verwandlung, der Modus jenes mächtigen ‚tolle, lege‘, ‚tolle, lege‘, ‚nimm und lies‘, das einen Augustin zu seiner Verwirklichung rief“ (*E. Rosenstock-Hussey*, *Angewandte Seelenkunde*, S. 760).

¹⁰ „Der Imperativ des Gebots trifft keine Voraussicht für die Zukunft; er kann sich nur die Sofortigkeit des Gehorchens vorstellen. Würde er an Zukunft oder an ein Immer denken, so wäre er nicht Gebot, nicht Befehl, sondern Gesetz. Das Gesetz rechnet mit Zeiten, mit Zukunft, mit Dauer. Das Gebot weiß nur vom Augenblick; es erwartet den Erfolg noch im Augenblick seines Lautwerdens, und wenn es den Zauber des echten Befehlstones besitzt, so

Gottes Gebot in der Welt [...] keine Vergangenheit haben und in sich selbst auch keinen Willen zu einer Zukunft, keinen ‚Zweck‘; sie muss ganz in den Augenblick verlorene Tat der Liebe sein“ (GS II, S. 240).

Vergleichen wir die letzte Formulierung mit Kants Kategorischem Imperativ – und der Vergleich ist nicht ganz unangemessen, wenn Kants Freiheitsbegriff „die Caravelle [ist], auf der wir den nuovo mondo der Offenbarung allein entdecken können, wenn wir uns im Hafen der alten logischen Welt eingeschifft haben“ (GS III, S. 130) – dann dürfen wir feststellen, dass Rosenzweig eine theologische Reformulierung für die Unbedingtheit des Kategorischen Imperativs liefert. Nur auf den Augenblick, auf das Hier und Jetzt und den Einzelnen gestellt, ist die Unbedingtheit allerdings ohne Sekurität. Der Preis, der zu zahlen ist, wenn man den „Hafen der alten logischen Welt“ verlässt und das Gesetz durch das Gebot ersetzt, ist Unsicherheit oder – schärfer formuliert und Rosenzweigs Rede vom „Befehl“ aufgreifend – ein Not- und Kriegszustand, der ständige Bereitschaft fordert. Die Not ist also groß, und obwohl Rosenzweig das ganz anders sieht und erklärt, dass das vieldeutige Gesetz das „inhaltlich klare und eindeutige Gebot der Nächstenliebe“ braucht (GS II, S. 239), braucht die Offenbarung doch nichts dringlicher als die Erlösung; sie braucht die Erlösung genauso, wie der Augenblick die Ewigkeit braucht, die „den Augenblick zum Immerwährenden“ macht.¹¹ Die Not ist groß und darum bedarf die Offenbarung der Erlösung. Das ist ein ketzerischer Gedanke, der das Gebot in Frage stellt und die Offenbarung in Zweifel zieht, den Rosenzweig daher so nicht formuliert und nicht formulieren kann, den er aber nachträglich im dritten Buch des zweiten Teiles unter dem Titel „Erlösung oder Die ewige Zukunft des Reichs“ bestätigt, wenn er feststellt, die „Steigerung der eigenen Seele zur Seele Aller gibt erst der eigenen Seele die Kühnheit, ihre eigene Not auszusprechen – weil es eben mehr ist als bloß die eigne“ (GS II, S. 279). Die Seele, die ihre eigne Not nur auszusprechen wagt als Glied der Gemeinde und nur aussprechen kann in der „Form des gemeinsamen Gesangs der Gemeinde“,¹² ist wahrlich der Zeuge des Glaubens: sie bezeugt mit ihrem Glauben, dass die Erlösung noch aussteht. Ob sie Zeugnis ablegt für oder gegen den Glauben, ist mithin nicht entschieden. Soll sie Zeugnis ablegen für den Glauben, dann muss der Glaube die Erlösung antizipieren; darum muss der Glaube voll der Hoffnung sein, dass Gebet und Gesang der Gemeinde die ‚ewige Zukunft‘ vorwegnehmen: „Wenn es keine solche Kraft, kein solches Gebet gibt, welches das Kommen des Reichs beschleunigen kann, so kommt es nicht in Ewigkeit, sondern – in Ewigkeit nicht“ (GS II, S. 321). Der dritte Teil des *Stern* handelt dementsprechend von den „Gestalten der Liturgik“, den Riten, Festen und Sakramenten der ‚Gemeinde‘, die das Zukünftige „zum Heute machen“ (GS II, S. 327).

wird es sich in dieser Erwartung auch nie täuschen. So ist das Gebot reine Gegenwart“ (GS II, S. 197).

¹¹ GS II, S. 288. Vgl. S. 326.

¹² GS II, S. 278. Vgl. S. 258.

Dem professionellen Philosophen drängt sich spätestens an dieser Stelle die Frage auf, ob der *Stern der Erlösung* letztlich nicht doch nur das Dokument für das jüdisch-protestantische Religionsgespräch ist, das Franz Rosenzweig über Jahre mit Freunden und Verwandten geführt hat. Zweifellos ist er auch dies. Zweifellos bietet der *Stern* eine Systematische Theologie, die gleichermaßen an Juden wie an Christen adressiert ist. Und zweifellos ist Rosenzweigs Argumentation primär theologisch motiviert. Dennoch ist der *Stern der Erlösung* auch ein „System der Philosophie“; weniger weil er auch die „Ingredienzien eines ordentlichen Systempunsches“ enthält: eine Logik, eine Ethik und eine Ästhetik, sondern weil er eine „vollkommene Erneuerung“ des Denkens anstrebt (GS III, S. 140 f.). Die Erneuerung soll als Erneuerung der Philosophie durch den „Offenbarungsbegriff der Theologie“ die „Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten“ schlagen; sie soll den Gegensatz oder – schlimmer noch – das beziehungslose Nebeneinander der neueren, subjektiven Weltanschauungs- und Standpunktsphilosophie und der „alten, berufsmäßig unpersönlichen“ Philosophie überbrücken, auf dass die Philosophie „ihre neue Ausgangsstellung, das subjektive, ja extrem persönliche, mehr als das, unvergleichbare, in sich selbst versenkte Selbst und dessen Standpunkt festhalten und dennoch die Objektivität der Wissenschaft erreichen“ könne (GS II, S. 117 f.). Da man heute sowenig wie vor hundert Jahren behaupten kann, dass dieses Ziel erreicht sei, ja nicht einmal behaupten kann, dass die Philosophie dem Ziel inzwischen nähergekommen sei, ist noch keineswegs ausgemacht, worin denn nun eigentlich der philosophische Anspruch besteht, an dem Rosenzweigs *Stern der Erlösung* zu messen wäre: Die Kombattanten haben sich auf beiden Seiten so tief in ihre Ausgangsstellungen eingegraben, dass sie weniger an der Überwindung, als vielmehr an der Befestigung ihrer Positionen arbeiten und übersehen wird, dass der philosophische Anspruch Rosenzweigs gerade darin besteht, diesen Stellungskrieg zu beenden. Der Umstand, dass Rosenzweig selbst an den Sieg des ‚Neuen Denkens‘ auf allen Linien glaubte und zuletzt noch kräftig an der Verhärtung der ‚Fronten‘ mitgewirkt hat, ist zwar wenig ermutigend, sollte aber nicht zum Vorwand dienen, der Herausforderung aus dem Wege zu gehen, die das ‚neue‘ für das ‚alte‘ Denken bedeutet oder – besser gesagt – bedeuten könnte, wenn man nicht länger aneinander vorbei redete.

Bevor wir diese Herausforderung annehmen, ist daher noch an die Konfrontation von ‚neuem‘ und ‚altem‘ Denken zu erinnern, die ihr beiderseitiges aneinander vorbei Reden dokumentiert und die ‚Fronten‘ bis auf den heutigen Tag zementiert. An die Konfrontation von ‚neuem‘ und ‚altem‘ Denken in der sogenannten *Davoser Disputation* zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger¹³ ist um so mehr zu erinnern, als Franz Rosenzweig in seinem letzten literarischen Zeugnis¹⁴ die Partei Heideggers ergriff, der „gegen Cassirer [...] die Haltung unseres, des neuen Denkens vertreten“ habe, wobei er mit Bezug auf „Cohens bedeutendstem Schüler Cassirer“ (GS III,

¹³ Vgl.: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: *M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. Aufl., Frankfurt am Main 1973, S. 246–268.

¹⁴ *F. Rosenzweig, Vertauschte Fronten* [1929], GS III, S. 235–237.

S. 236), von ‚Vertauschten Fronten‘ spricht, da Cassirer den „Gelehrten-Bourgeois-Gedanken“ des ‚alten Denkens‘ verteidige, während vom „Grundbegriff der Cohenschen Altersphilosophie“, von der ‚Korrelation‘ von Mensch und Gott, geradewegs „der Anlauf zum – um es denn heideggersch auszudrücken –,Einsprung in das Dasein“ führt“ (GS III, S. 237). Wenn Rosenzweig die Cohensche Altersphilosophie – wie er sehr wohl weiß, entgegen „Cohens eigener Absicht und Einsicht“ (GS II, S. 236) – zum Vorläufer des ‚neuen Denkens‘ erklärt und sie gegen den Idealismus des „Systems“ und den Neukantianismus der Marburger Schule in Stellung bringt, so ist diese Umdeutung der „Absicht und Einsicht“ des Meisters nicht ganz unberechtigt: sie ist insoweit berechtigt, als die ‚Korrelation‘ von Mensch und Gott ein systematisch unbewältigtes Problem zur Sprache bringt.

Die Religionsphilosophie des späten Cohen thematisiert einen blinden Fleck in seinem bisherigen Systembau: Indem Hermann Cohen, einem strikt regressiv-analytischen Verständnis der „transzendentalen Methode“ folgend,¹⁵ seine *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), seine *Ethik des reinen Willens* (1907) und seine *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), als Grundlegungen und zugleich apriorische Rekonstruktionen der historisch vorliegenden Fakta der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst konzipierte, hatte er nämlich, aus lauter Sorge um die ‚Objektivität‘ der Methode und die ‚Reinheit‘ des Apriori, das *Subjekt der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls* schlicht vergessen. Hingegen unterscheidet der späte Cohen die „Eigenart“ der Religion von der „Selbständigkeit“ der drei Kulturgebiete Logik, Ethik und Ästhetik, weil die Religion „in scheinbarem [!] Widerspruch zur Logik, zur Ethik und beinahe auch zur Ästhetik, die allesamt das Aufgehen des Endlichen in der Allheit des Unendlichen fordern, [...] ihre Eigenart für die Behauptung des Endlichen, des menschlichen Individuums seinem Gotte, dem Gotte seines Ich gegenüber, geltend macht“,¹⁶ und bestätigt damit, dass innerhalb des ‚Systems‘ eine Lücke klafft, die durch die Religionsphilosophie nachträglich gefüllt, die aber im System selbst nicht beseitigt werden kann.¹⁷ Der *existierende Widerspruch*, der das „Ich“ in der ihm vorgegebenen Endlichkeit und aufgegebenen Unendlichkeit ist, hat keinen Ort im System des *reinen Denkens*, des *reinen Willens* und des *reinen Gefühls*. Daher hat Franz Rosenzweig, als Sprecher der Generation, die aufgrund ihrer Kriegserlebnisse den existierenden Widerspruch als unmittelbares *existentielles Problem* erfuhr, die Religionsphilosophie als den Wendepunkt interpretiert, an dem Cohen den „magischen Kreis des Idealismus“ durchbricht.¹⁸

Rosenzweig hat den späten Cohen als Mitstreiter und Vordenker für sein existentiell bewegtes „neues Denken“ verstanden und dementsprechend den späten Cohen

¹⁵ Vgl. I. Kant, Prolegomena [1783], § 4 und § 5 Anm.; H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl., Berlin 1885, S. 66 ff.

¹⁶ H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Giessen 1915, S. 135.

¹⁷ Siehe H. Holzhey, Die Religion im System der Philosophie Cohens, in: Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie, hg. von W. Marx u.E. W. Orth. Würzburg 2001, S. 147–163.

¹⁸ F. Rosenzweig, Einleitung, in: H. Cohen, Jüdische Schriften. Bd. I, Berlin 1924, S. XLVIII. Vgl. E. Rosenstock-Hussey, Angewandte Seelenkunde, S. 760.

gemeinsam mit Heidegger gegen Ernst Cassirer in Stellung gebracht. Die Frontlinien dieser Konfrontation, mögen sie auch an ‚Vertauschten Fronten‘ entlanglaufen, sind klar abgesteckt: *Dasein* steht gegen *Geist*, situative *Betroffenheit* und *Unmittelbarkeit* stehen gegen objektivierende *Reflexion* und *Vermittlung*. Eine Verständigung zwischen den beiden Standpunkten ist solcherart von vornherein ausgeschlossen und so reden Cassirer und Heidegger in der Davoser-Disputation denn auch beharrlich aneinander vorbei. Während Heidegger seine philosophische Aufgabe darin sieht, „aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte des Schicksals“,¹⁹ versteht Cassirer den ‚Einsprung in das Dasein‘ als Zentrierung auf „den empirischen Menschen“ und Absprung in die „Relativität“; d. i. als Absprung in einen bodenlosen Relativismus, dem er die „Idee der philosophischen Erkenntnis überhaupt“ und den Hinweis auf die durch „das Urphänomen der Sprache“ bezeugte „gemeinsame objektive menschliche Welt“ entgegenhält.²⁰ Cassirers feine, mit unterschwelliger Ironie vorgetragene Kritik und sein Vermittlungsangebot mussten in der Konfrontation mit dem existentialistischen Pathos der Betroffenheit und Unmittelbarkeit als Schwäche erscheinen und bekräftigen die bis heute vorherrschende Einschätzung der Davoser-Disputation „als Aufbruch des existentiellen Denkens in der Überwindung des unglaubwürdigen Idealismus“.²¹ Die Tatsache, dass der Kulturoptimismus oder die „Kulturfrömmigkeit“, die den Neukantianismus getragen hatte,²² durch die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges zutiefst erschüttert und unglaubwürdig geworden war, ist nicht zu bestreiten. Nicht zu bestreiten ist auch, dass die Reaktion Cassirers der Herausforderung durch das Neue Denken nicht in vollem Umfange gerecht wird. Deswegen dem Idealismus und dem ‚alten Denken‘ insgesamt die Totenglocke zu läuten, ist jedoch verfrüht, zumal im Marburger Neukantianismus bereits Jahre vor der Davoser-Disputation präzise das Problem diagnostiziert und die Aufgabe formuliert wurde, der Cassirer und Heidegger in ihrem aneinander vorbei Reden ausweichen.

Paul Natorp, der Lehrer Cassirers und Marburger Amtskollege Heideggers, hat im Ringen um einen systematisch fruchtbaren Begriff des ‚Bewusstseins‘ und in Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie und der Husserlschen Phänomenologie in seiner Spätphilosophie eine von kultur- und wissenschaftstheoretischen Schlacken gereinigten Begründung des transzendentalphilosophischen Systemanspruchs verlangt, indem er die Forderung erhob nach „der *letzten Verallgemeinerung* des Problems des Logischen und die seiner *letzten Zuspitzung* auf die Frage des *Individuel-*

¹⁹ „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger“, S. 263.

²⁰ Ebd., S. 264.

²¹ *K. Gründer*, Cassirer und Heidegger in Davos 1929, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hg. von H.-J. Braun/H. Holzhey/E. W. Orth. Frankfurt am Main 1989, S. 301.

²² *J. Cohn*, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Leipzig 1914, S. 270. Vgl. *K. W. Zeidler*, Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik. Bonn 1995, S. 17 ff.

len“.²³ Übersetzen wir diese Formulierung eines Kantianers in die Kantische Terminologie und Systematik, dann zielt sie auf die Einheit von bestimmender und reflektierender Urteilskraft und damit durch alle drei Kantischen Kritiken hindurch auf die fundamentallogische Sicherung der *Einheit der* ‚kritisch‘ in verschiedene Kompetenzen zerspaltenen *Vernunft*. Dieses Programm, wobei hier ausdrücklich nur vom Programm, nicht von Natorps Ausführungen der ‚allgemeinen Logik‘ die Rede ist,²⁴ böte den Bezugspunkt für einen Dialog zwischen Cassirer und Heidegger. Es ist ein beiden Kontrahenten bekannter Bezugspunkt, dem allerdings beide ausweichen: Heidegger weicht der Frage nach der Vereinbarkeit des Logischen und des Individuellen aus, weil er den Logos prinzipiell verdächtigt, uns die Sicht auf das ‚Dasein‘ zu verstellen; Cassirer weicht der Frage aus, weil, wie er in seinem Nachruf auf Paul Natorp erklärt, durch dessen spekulativen Neuanatz „der Damm gebrochen [scheint], den Cohen in kritischer Vorsicht errichtet hatte und den er, beim Stande der Philosophie seiner Zeit, errichten musste, wenn er sie von den Übergriffen einer unmethodischen Spekulation befreien und in den ‚sicheren Gang einer Wissenschaft‘ [...] zurückbringen wollte“.²⁵

Die Absage, die Cassirer der ‚allgemeinen Logik‘ des späten Natorp erteilt, bezeugt, dass er den im neukantianischen Verständnis durch die Orientierung am ‚Faktum‘ der Wissenschaft zu sichernden szientifischen Anspruch der Philosophie durch Natorps spekulativ-logisches Fundierungsprogramm bedroht sieht, und sie dokumentiert, welche Vorbehalte, nunmehr von Seiten des ‚alten‘ Denkens, einer vorurteilsfreien Auseinandersetzung mit dem Neuen Denken im Wege stehen. Der Logische Empirismus und die analytische Philosophie, die dem Neukantianismus schon bald den Rang der ‚wissenschaftlichen Philosophie‘ streitig machten, waren zu einer solchen Auseinandersetzung noch weniger bereit und fähig, so dass Lagerdenken und Gesprächsverweigerung zwischen den verfeindeten Lagern zum hervorstechendsten Charakteristikum der Philosophie des 20. Jahrhunderts wurde. So man den Beteiligten keine bösen Absichten unterstellen will, muss die Gesprächsverweigerung darauf zurückzuführen sein, dass sie inkompatible Sprachen sprechen und gleichsam in verschiedenen Welten leben. Wenn dem so ist, und die beiden Exponenten der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Heidegger und Wittgenstein, bestätigen

²³ P. Natorp, Bruno Bauchs ‚Immanuel Kant‘ und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus, in: Kant-Studien 22 (1917), S. 428. Der Sache, nicht der Formulierung nach, ist das „die zweite, die entscheidende Forderung der transzendentalen Methode“, die Natorp fünf Jahre zuvor in seinem Rechenschaftsbericht der ‚Marburger Schule‘ als Desiderat formulierte: „zum Faktum den Grund der ‚Möglichkeit‘ und damit den ‚Rechtsgrund‘ nachzuweisen, das heißt: eben den Gesetzesgrund, die Einheit des Logos, der Ratio in all solcher schaffenden Tat der Kultur aufzuzeigen und zur Reinheit herauszuarbeiten.“ (P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, in: Kant-Studien 17 [1912], S. 197).

²⁴ Vgl. Paul Natorp, Selbstdarstellung, in: Die Philosophie d. Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. von R. Schmidt. Bd. 1, 2. Aufl., Leipzig 1923; sowie *ders.*, Vorlesungen über praktische Philosophie. Erlangen 1925; und *ders.*, Philosophische Systematik. Hamburg 1958.

²⁵ E. Cassirer, Paul Natorp. 24. Januar 1854–17. August 1924, in: Kant-Studien 30 (1925); und Ernst Cassirer, Gesammelte Werke. Hamburg 1998–2009, Bd. 16, S. 217.

diesen Verdacht, dann helfen alle Appelle zur Verständigung und alle wohlmeinenden Übersetzungs- und Vermittlungsangebote nicht: Wenn die einen konstatieren, dass es nun einmal verschiedene ‚Sprachspiele‘ mit jeweils speziellen Regeln gibt, während die andern auf ihrem bedeutungsschweren Pilgerweg ‚Unterwegs zur Sprache‘ sind, dann liegt der Verdacht nahe, dass die andauernd beschworene ‚Wende zur Sprache‘ das Mantra ist, mit dem die Philosophie des 20. Jahrhunderts ihre Sprachlosigkeit kompensiert. Die freundlichen hermeneutischen, diskurs- und kommunikationstheoretischen Angebote, an denen in unserer allerorten auf Moderation bedachten Zeit wahrlich kein Mangel herrscht, fruchten darum nichts; sie können die Gegensätze allenfalls kaschieren, sie können das verdrängte Problem, das die Gegensätze und ihre sprachphilosophischen Kompensationen provoziert, aber nicht überwinden. Will man Gegensätze überwinden, dann muss man ihnen auf den Grund gehen und darf nicht nach Kompromissen schielen.

Was also ist der Grund des scheinbar unüberwindlichen Gegensatzes von unpersönlich ‚wissenschaftlicher‘ und zutiefst persönlicher Existenz- und Standpunkt-Philosophie, von ‚altem‘ und ‚neuem Denken‘? Sollten uns die bisherigen Überlegungen nicht völlig in die Irre geführt haben, dann müssten wir in unserer Nacherzählung der Argumente Rosenzweigs und den spärlichen Hinweisen auf die vielfältigen Bezüge seines Denkens den gesuchten Grund von Anbeginn umkreist und bereits unter verschiedenen Aspekten angesprochen haben; noch nicht gefunden aber haben wir das erlösende Wort, das den Grund als solchen offenbart. Indem wir dies sagen und hoffentlich auch verstehen, was wir da sagen, ist der gesuchte Grund allerdings auch schon ausgesprochen und gefunden. Der Theologe Franz Rosenzweig insistiert – darin ist der Theologe dem Philosophen allemal überlegen – auf der Überlegenheit des Hier und Jetzt und diesen Einzelnen betreffenden Wortes. Dass er – Theologe der er ist – *das Wort* als göttliche Offenbarung versteht und daher „das Wort des Menschen im Wort Gottes“ sucht (GS II, S. 221), sollte die Philosophen von Profession nicht verleiten, Rosenzweigs systematisches Anliegen unter den Stichworten ‚Religionsphilosophie‘ und ‚dialogischer Personalismus‘ abzuhaken; die Erinnerung an das „Wort Gottes“ sollte dem professionellen Philosophen vielmehr Aufforderung sein, in sich zu gehen und zu überlegen, ob er das Wort nicht immerzu für bloßen Schall und bloß konventionellen Namen gehalten habe, für ein Strandgut der kulturellen Überlieferung, das nur dank seiner Bearbeitung durch den Philosophen stabile Form, objektiven Gehalt und wahren Wert gewinnt. Ist die Philosophie der neueren Zeit, von dem ‚Analysten‘ Descartes bis zu den ‚Analytikern‘ des 20. Jahrhunderts, nicht zutiefst davon überzeugt, dass die vorfindliche Welt und Sprache Steinbrüche seien, die darauf warten, durch Meisterhand bearbeitet, geformt und in komfortable und übersichtliche Gebäude verwandelt zu werden? Hat man mit dem ‚Wort, das im Anfang war‘ nicht auch den Ursprungs- und Offenbarungscharakter des Wortes vergessen und ihn durch ein Surrogat von Wörtern ersetzt, die nach technischen, politischen und pragmatischen Belibigkeiten ausgetauscht, ersetzt, konstruiert und dekonstruiert werden können?

Versteht man Rosenzweigs Rede von der Erneuerung der Philosophie durch den „Offenbarungsbegriff der Theologie“ im Lichte dieser Fragen, dann zeichnet sich ab, dass seine Kritik an der ‚alten‘ professionellen Philosophie ebenso die allerneueste, die post-moderne, post-analytische und dekonstruktivistische Philosophie trifft. Damit wird allerdings auch kenntlich: die Konfrontation von ‚altem‘ und ‚neuem Denken‘ ist missverständlich und irreführend. Versteht man sie schlicht als Konfrontation von traditioneller Philosophie und existentiellem Denken, dann schlägt man nicht die „Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten“, sondern bricht alle Brücken ab und gerät in den sinnlosen Stellungskrieg zwischen ‚objektiv‘ wissenschaftlicher und ‚subjektiv‘ standpunktlicher Philosophie, in dem sich beide Seiten ihrer Sache um so sicherer sein können, je unbeweglicher sie in ihren Stellungen verharren. Soll die Rede von der Erneuerung der Philosophie durch den „Offenbarungsbegriff der Theologie“ also ernst gemeint sein, dann ist zu prüfen, ob Rosenzweig und seine Mitstreiter die Frontlinien auf ihrer Generalstabskarte richtig gezogen haben. Ist ihr Gegner denn tatsächlich der Idealismus und die ganze alte Philosophengesellschaft „von Jonien bis Jena“, oder ist ihr Gegner nicht vielmehr eine Philosophie, die den Idealismus in ‚toten Hausrat‘ (J. G. Fichte) verwandelt? Nehmen wir Rosenzweigs systematisches Anliegen in diesem Sinne ernst und nehmen es gegen den fiebrigen Zeitgeist der 20er Jahre in Schutz, dann ist der Gegner, den er unter dem Namen ‚Idealismus‘ bekämpft, primär gar nicht der Idealismus oder die ‚alte‘ Philosophie, sondern das zeitgenössische Gelehrtentum;²⁶ sein Gegner ist eine Philosophie, die nichts lieber als eine ganz normale Wissenschaft wäre und es darum nur zum ‚Alexandrinertum‘ (Nietzsche), zu historischer Gelehrsamkeit und gelehrtem Spezialistentum bringt: die vordringlich um ihre akademische Reputation und ‚Wissenschaftlichkeit‘ besorgte professionalisierte Universitätsphilosophie und mit ihr die Voraussetzung aller neueren Wissenschaft – der Nominalismus.

Der „Name“ ist für Rosenzweig „nicht, wie der Unglaube immer wieder in stolz-verstockter Leere wahrhaben möchte, Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer“ (GS II, S. 209). Dieser Satz, den Rosenzweig nachträglich zum „Kern- und Mittelsatz des Ganzen“, d. i. des *Stern der Erlösung* erklärt (GS I, S. 752),²⁷ bestätigt seine Opposition gegen den Nominalismus. Genauer gesagt, sie bestätigt seine theologisch motivierte Opposition gegen den wissenschaftlichen Nominalismus der Neuzeit, der für eine Philosophie, die den ‚exakten‘ und ‚objektiven‘ Wissenschaften nahe-

²⁶ Die eindeutige Absage an das Gelehrtentum und an eine akademische Karriere hat Rosenzweig im Brief vom 30. 8. 1920 an seinen Doktorvater Friedrich Meinecke formuliert: „Ich merkte, dass der Weg, den ich ging, zwischen Unwirklichkeiten dahinführt. Es war eben der Weg, den mir nur mein Talent oder vielmehr meine Talente wiesen. Ich spürte die Sinnlosigkeit einer solchen Talentherrschaft und Selbstdienstbarkeit [...]. Das Wesentliche ist doch, dass mir die Wissenschaft überhaupt nicht mehr die zentrale Bedeutung besitzt und dass mein Leben seither bestimmt ist von dem ‚dunklen Drang‘, dem ich mit dem Namen ‚mein Judentum‘ schließlich eben auch nur einen Namen zu geben, mir freilich bewußt bin“ (GS I, S. 680).

²⁷ GS I, S. 752, Brief an Margarete Susman-Bendemann vom Februar 1922. Vgl. die Schreiben an Gertrud Oppenheim vom 30. 5. 1917 (GS I, S. 211) und 14. 3. 1922 (GS I, S. 758).

fert, die einzig mögliche Option im Universalienstreit ist: denn nur wenn die Begriffe nirgendwo sonst, als im Kopf des Denkenden ihren Ort haben, ist die methodische Fiktion, der die Wissenschaft der neueren Zeit ihre Erfolge und ihr Prestige verdankt, als unumstößliche Wahrheit legitimiert. Das *universale post res* stempelt die methodische Fiktion des ‚unbeteiligten Beobachters‘, der die Welt von einem ‚archimedischen Punkt‘ aus betrachtet, zur ursprünglichen Gewissheit, und Descartes, der den Platonismus des Mathematikers glücklich mit der Skepsis des Nominalisten verband, gilt eben darum als Anfänger der ganzen neueren Philosophie, weil er die ursprüngliche Geschiedenheit des Denkenden vom Gedachten vom metaphysischen Gewissheit erhoben hat. Gegen die Ursprünglichkeit dieser Trennung, gegen den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Subjekt-Objekt-Dualismus der neuzeitlichen Philosophie kämpft das Neue Denken. Gegen diesen Dualismus und die darin befestigte Position des ‚unbeteiligten Beobachters‘, der gleichsam von außen auf die Dinge in Raum und Zeit schaut, macht es den Standpunkt des ‚Betroffenen‘ geltend, der in Raum und Zeit hineingestellt ist oder – falls man pathetische Formulierungen präferiert, die dem Beobachter die gehörige Betroffenheit vermitteln sollen – in das Hier und Jetzt ‚geworfen‘ ist.

Die Opposition des „existentiellen“, des „engagierten“, des „geschichtlichen“, des „dialogischen“ und „personalistischen“ Denkens gegen die ‚objektivierende‘ Wissenschaft und ‚wissenschaftliche‘ Philosophie ist damit eindeutig vorgezeichnet. Die Opposition gegen den Idealismus ist hingegen weniger durch die idealistische Philosophie selbst, als vielmehr durch eine spezifische Konstellation und Konfrontation von Kulturkritik, philosophiegeschichtlicher Überlieferung und akademischer Philosophie motiviert. Rosenzweigs Opposition gegen den Idealismus „von Parmenides bis Hegel“ ist im speziellen durch die Hegel-Kritik Schellings, sowie durch eine recht eigenwillige Eng- und Zusammenführung von Idealismus und ‚wissenschaftlicher‘ Philosophie motiviert: Demnach habe der Idealismus die „Erscheinung [...] nicht als ‚spontan‘ begreifen dürfen, weil er damit die Allherrschaft des Logos gezeugnet hätte“, und habe daher „die sprudelnde Fülle zum toten Chaos des Gegebenen umfälschen“ und „die Lebendigkeit“, die er dem Denken zuschrieb, dem Leben absprechen müssen; die „metalogische Weltansicht“ begreife den Logos dagegen als innerweltlichen Logos, der „die Einheit der Welt nur von innen, [...] nicht als ihre äußere, sondern als ihre innere Form [bewirkt]“, und somit „nicht wie von Parmenides bis Hegel Weltschöpfer, sondern Weltgeist, besser vielleicht noch Weltseele“ ist, die „dem Wunder des lebendigen Weltleibs sein Recht widerfahren lassen“ kann (GS II, S. 50 f.). Indem Rosenzweig dem Idealismus das nimmt und der ‚metalogischen Weltansicht‘ das gibt, was gleichsam die ‚Seele‘, nämlich das Proprium und den innersten Antrieb der „ganzen Philosophie von Parmenides bis Hegel“ ausmacht, und dem solcherart entseelten ‚Idealismus‘ überdies den Totenschein ausstellt, indem er das „Hegelsche System“ – dem Hegelianismus gleichermaßen hofierend, wie ihn negierend – zum unüberbietbaren Abschluß der idealistischen Gedankenbewegung erklärt (GS II, S. 116), verkennt er leider, dass er mit dem Idealismus

seinen einzigen ernst zu nehmenden Verbündeten gegen den neuzeitlichen Nominalismus und Subjekt-Objekt-Dualismus zurückweist.

Rosenzweig verkennt, dass er mit der „ganzen Philosophie von Parmenides bis Hegel“ die einzige Instanz zurückweist, die eine logische Alternative zum neuzeitlichen Nominalismus und Subjekt-Objekt-Dualismus anzubieten hätte, weil er die Logik des Idealismus verdächtigt, die Identität von Sein und Denken künstlich „durch das Denken“ herstellen zu wollen (GS II, S. 157), so dass „die Einheit des Denkens, als unmittelbar nur auf das Denken, nicht auf das Sein gehend, aus dem Kosmos Sein = Denken heraus[fällt]“ (GS II, S. 14). Der Subjekt-Objekt-Dualismus gründete demzufolge im Idealismus, der somit für Rosenzweig zum denkbar ungeeignetsten Kandidaten für den angestrebten Brückenschlag „vom Subjektivsten zum Objektivsten“ (GS II, S. 117) wird. Andererseits finden sich bei Rosenzweig ständig Andeutungen, historische Bezüge und systematische Hinweise, die vermuten lassen, dass dieser Brückenschlag dennoch im Horizont der idealistischen Philosophie anzusetzen hätte. Einen wichtigen Hinweis gibt z. B. die Bemerkung, wonach Kants Freiheitsbegriff „die Caravelle [ist], auf der wir den *nuovo mondo* der Offenbarung allein entdecken können, wenn wir uns im Hafen der alten logischen Welt eingeschifft haben“ (GS III, S. 130). Der Hinweis ist zunächst wenig ermutigend, verweist er uns doch auf die bei Kant nicht ‚kritisch‘ gelöste, sondern durch die Unterscheidung von *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* vielmehr ‚kritisch‘ festgeschriebene Trennung von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von theoretischer und praktischer Vernunft. Der Hinweis ist allerdings insoweit erhellend, als Kants Freiheitsbegriff die lineare Zeitordnung durchbricht und seinen szientifischen Erfahrungsbegriff beschränkt, der die *empirische Realität* im Lichte der Newtonschen Physik an die methodisch konstruierte, d. i. bloß *transzendental ideale* Raum- und Zeitordnung bindet. Dies erklärt, warum die Geschichte und das Zeitproblem in das Zentrum des Interesses der nach-kantischen Philosophie rücken: Wäre die Zeit nicht nur als lineare Zeitordnung zu denken, sondern als ursprüngliche, die Geschichte zeitigende Zeit deutbar, dann wäre die Kluft beseitigt, die Natur- und Freiheitsbegriff trennt. Das ‚geschichtliche Denken‘ bleibt jedoch – die *Weltalter* Schellings bezeugen dies ebenso, wie die geschichts- und zeitphilosophischen Bemühungen der letzten beiden Jahrhunderte – aufgrund seines konstitutiven Bezugs zu seiner jedesmaligen Gegenwart zwangsläufig fragmentarisch. Jede Philosophie der Geschichte – der späte Hegel hat diese resignative Einsicht mit dem bekannten Gleichnis von der „Eule der Minerva“ angedeutet – hinkt der geschichtlichen Entwicklung hinterher und auch der nach-idealistiche Versuch, die Zeit als ‚schöpferische Entwicklung‘ auf ursprüngliche Weise zu erfassen, genügt nicht der Forderung und erfüllt nicht die Hoffnung, die Henri Bergson 1911 stellvertretend für die Zeit-Philosophie des 20. Jahrhunderts ausgesprochen hat: der Forderung, die traditionelle Metaphysik und deren Kritik durch Kant zu überwinden, indem man die Zeit, „die Veränderung und die Dauer in ihrer ursprünglichen Beweglichkeit“ erfasst, sowie die Hoffnung, auf diesem Wege eine „Kontinuität im Ganzen unserer Erkenntnis wiederherzustellen, [...] die dann nicht mehr hypothetisch und konstruiert wäre, sondern

erfahren und erlebt (*expérimentée et vécue*).²⁸ Die lebensphilosophisch oder existentialistisch oder phänomenologisch inspirierten Versuche, im Rückgang auf eine ‚ursprüngliche‘ Zeit, die traditionelle Metaphysik mitsamt der Kantischen Metaphysik-Kritik zu unterlaufen, um gleichsam hinter die bloß gedanklichen Konstruktionen der Wirklichkeit zur eigentlichen und lebendigen Wirklichkeit durchzudringen, können der gedanklichen Konstruktion nicht entraten, können sie als solche aber auch nicht wahrhaben und verleihen ihren Konstruktionen daher den Adel und Zauber der ‚Ursprünglichkeit‘.

Die Tendenz, die logische Konstruktion durch eine Archäologie der Begriffe zu ersetzen, ist freilich nicht beschränkt auf die nach- und anti-idealistische Philosophie. Sie macht sich auch im neueren Idealismus um so bemerkbarer, je weniger man der Idee vertraut und sich zutraut, eine *logische* Alternative zum Nominalismus und Subjekt-Objekt-Dualismus anbieten zu können. Sie macht sich bereits im Deutschen Idealismus bemerkbar und führt bei Hermann Cohen und in der Marburger Schule zu einer durchgängigen Vermengung von systematischer Reflexion und historischer Rekonstruktion, die bei Ernst Cassirer vollends zu einer breit angelegten Analyse kultureller Phänomene ausufert und ihn verleitet, sich in der Auseinandersetzung mit Heidegger auf „das Urphänomen der Sprache“ zu berufen, statt die *logische* Erschließung des Logos der Sprache einzufordern und voranzutreiben. Der Forderung nach „der *letzten Verallgemeinerung* des Problems des Logischen und die seiner *letzten Zuspitzung* auf die Frage des *Individuellen*“,²⁹ wird Cassirer ebenso wenig gerecht, wie das Neue Denken: Wollte man der Forderung gerecht werden, dann genügt es nicht, mit Rosenstock-Hussey eine „Urgrammatik“ und mit Rosenzweig „Urworte“ auszugraben oder mit Cassirer auf „das Urphänomen der Sprache“ zu rekurrieren, das „eine gemeinsame objektive menschliche Welt“ verbürgt; vielmehr gälte es, der Logik der Phänomene auf den Grund zu gehen und den Logos zum Sprechen zu bringen, in dem die lebendige Sprache gründet. Rosenzweig sucht diesen Grund sprach-archäologisch in einem „Kellergewölbe, über welchem das Gebäude des Logos, der Sprachvernunft, errichtet ist“ (GS II, S. 36). Der lebendige Logos ruht aber weder auf einem ‚Kellergewölbe‘ aus ‚Urworten‘, noch ist er durch das „imperativische Heute des Gebots“ (GS II, S. 198) einzig und allein auf die Perspektive des Betroffenen und seine Gegenwart zentriert. Auch das Gebot, das im Unterschied zum Gesetz „keine Voraussicht für die Zukunft“ trifft, kommt – wie wir bereits wissen – nicht ohne Antizipationen aus: der *Glaube* bedarf der *Liebe* und der *Hoffnung* auf die „Zukunft des Reichs“. Die Dichotomie, die Rosenzweig aufspannt, ist darum unvollständig: die Unbedingtheit und ‚reine Gegenwart‘ des *Gebots* und das *Gesetz*, das für die Zukunft Sorge trägt, verlangen ein tertium comparationis. Dieses Dritte, das Gebot und das Gesetz vermittelnde Moment, ist die *Regel*.

²⁸ H. Bergson, Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Meisenheim/Glan 1948, S. 161 f.; *ders.*, La perception du changement. Conférences faites à l'Université d'Oxford les 26 et 27 mai 1911. Oxford 1911, S. 17.

²⁹ Siehe oben, Anm. 23.

Anstelle der *Regel* könnten wir auch vom *Begriff* oder, in der Begrifflichkeit der alten Philosophie, vom *universale* sprechen. Genau davon – und genau darin besteht die Herausforderung, die sein Denken für die systematische Philosophie bedeutet – spricht auch Rosenzweig: er spricht in der Sprache der alten Metaphysik von der Regel, vom Begriff und vom *Universale*, wenn er von den „drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens“ (GS III, S. 144), von Gott, Welt und Mensch spricht. Gott, Welt und Mensch sind die „drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens“ weil sie die metaphysischen Vergegenständlichungen des Begriffs sind; sie sind die letzten und ersten Vorstellungen eines metaphysischen Denkens, das alles was kein Gegenstand ist für Nichts hält und daher den Begriff als Gegenstand oder an einem Gegenstand dingfest zu machen sucht. Der ganze sogenannte Universalienstreit entspringt dieser Tendenz zur vorstellungshaften – sei es metaphysischen, sei es empiristischen – Vergegenständlichung des Begriffs, so dass es dabei weniger um den Widerstreit gegensätzlicher Positionen, als vielmehr um den scheinbaren Gegensatz einander widerstreitender Verdinglichungen des Begriffs geht. Worin diese Verdinglichungen resultieren und warum der Universalienstreit fort dauert, wird mit Blick auf die metaphysische Auflösung des Universalienproblems einseitig. Die Metaphysik löst den scheinbaren Gegensatz zwischen den Positionen des Universalienstreits auf, indem sie jeder Position ihren spezifischen Ort zuweist. Das *universale ante rem* hat demnach als Idee seinen Ort im Geist des Schöpfers, das *universale in re* ist die substantiale Wesenheit in den Geschöpfen und das *universale post rem* ist der Begriff im menschlichen Geiste. Diese klassische Auflösung des Universalienproblem, wie sie im arabischen (Avicenna) und lateinischen Aristotelismus (Thomas von Aquin) und lange zuvor im Neuplatonismus (Asklepios) entwickelt wurde, treibt die Verdinglichung des Begriffs auf die Spitze. Sie löst den scheinbaren Gegensatz zwischen den Parteien des Universalienstreits auf, indem sie jeder Partei die Herrschaft in jeweils einem Reich zubilligt. Man täuscht sich gründlich, wenn man meint, dass diese feudale Teilung der Herrschaftsgebiete mit dem Ende des Mittelalters überwunden wäre. Mit dem Sieg des Nominalismus war der Universalienstreit zwar vorläufig zu den Akten gelegt, aber da der Sieg des Nominalismus den Sieg des Gegenstandes bedeutet, geriet die Neuzeit nur um so stärker in den Bann der drei metaphysischen Gegenstände und Reiche, die ihr die mittelalterliche Philosophie hinterlassen hatte.

Kant war zu sehr Theoretiker der Gegenstandserkenntnis um diesem Spuk ein eindeutiges Ende zu bereiten: er hat die drei metaphysischen Gegenstände zwar als Nicht-Gegenstände, als „drei Nichtse“ (Rosenzweig) entlarvt und ihnen mit einer ‚Metaphysischen Deduktion der Ideen der reinen Vernunft‘ sogar eine logische Begründung nachgeliefert,³⁰ wollte diese aber weniger als Begründung denn als Abschluß der kategoriallogischen Gegenstandsbestimmung verstanden wissen. Indem er die Ideen auf ihren „regulativen Gebrauch“ beschränkte, hat er die Begründung

³⁰ *Verf.*, Bestimmung und Begründung. Zu Kants Deduktionen der Ideen der reinen Vernunft, in: Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung, hg. von Ch. Krijnen/K. W. Zeidler. Würzburg 2011, S. 297–320.

nicht als Begründungs- sondern als Abschlusstheorem verstanden und verkannt, dass Ideen, Begriffe oder Regeln schlechterdings „regulativ“ und nicht etwa nur von „regulativem Gebrauch“ sind. Sie sind von ‚ursprünglicher Regulativität‘, weil sie ‚Nichtse‘ sind, die weder in den Dingen, noch getrennt von diesen, noch im menschlichen Geist einen festen Ort haben. Sie haben in allen dreien ihren Ort und haben ihn doch nicht, weil sie als lebendige Prinzipien oder sich aneinander über sich hinaus vermittelnde Prinzipien oder, in der Sprache des neueren Idealismus, als Prinzipien einer sich selbst regulativ konstituierenden Einheit, allen drei Positionen des Universalienstreits gerecht werden. Auf die nähere Darstellung und Ausführung dieser Prinzipien muss an dieser Stelle verzichtet werden,³¹ kann aber auch verzichtet werden, wenn wir uns auf die – im buchstäblichsten Sinne – ‚Trivialität‘ konzentrieren, die jeder Logik den Weg bahnt. Denn auf dreifach zu spezifizierende Weise haben die Dinge an der Idee, die Prinzipien am Prinzip, die Fälle an der Regel Anteil. Sie haben aneinander Anteil nach Maßgabe der drei logischen Grundhandlungen, die eine Regel überhaupt erst zu einer Regel machen: (1) *Eine Regel muss an einem Fall exemplifizierbar sein.* Sie wird *exemplifiziert*, indem etwas als Fall der Regel *identifiziert* wird. (2) *Eine Regel muss formuliert werden.* Sie wird *formuliert*, indem die Fälle ihrer Anwendung *antizipiert* werden. (3) *Eine Regel muss exekutiert werden.* Sie wird *exekutiert*, indem ein Fall unter die Regel *subsumiert* wird. In diesen drei logischen Grundhandlungen stehen Regel und Fall in je verschiedener Beziehung zueinander und haben auch an ihnen selbst je unterschiedliche Bedeutung und sind doch jedes Mal im Vollzug der Handlung strikt an einander vermittelt. Hingegen sind die drei Grundsynthesen untereinander nicht mit gleicher Notwendigkeit vermittelt; suspendiert man die ‚triviale‘ Logik der Regeletablierung im Lichte der metaphysischen oder empiristischen Vorstellung, dass Regel und Fall vorgegeben sind und einander gleichsam gegenüber stehen, werden die drei logischen Grundhandlungen zu vereinzelt Gegebenheiten und scheinen dann so unvermittelt nebeneinander zu stehen wie die drei Hauptpositionen des Universalienstreits. So gesehen wird die mit der Identifikation eines Falles exemplifizierte Regel zu dem – sofern man das Gegebensein des Falles voraussetzt, von vornherein obsoleten – *universale ante rem*, wird die kraft der Antizipation der Fälle formulierte Regel zum *universale in re* und wird die durch die Subsumtion des Falles exekutierte Regel zum *universale post rem*.

Während die metaphysische Auflösung des Universalienproblems dies Nebeneinander dreier Positionen zur Unvergleichlichkeit der drei Nicht-Gegenstände Seele und Welt und Gott verschärft und die im Banne des Nominalismus stehende ‚wissenschaftliche‘ Philosophie sich auf die Antizipation der Fälle kapriziert und daher in diesem Zusammenhang nur das Problem des wissenschaftlichen Gesetzesbegriffs (das Induktionsproblem) diagnostiziert, hat Rosenzweig die existentielle Dimension des Problems begriffen. Rosenzweig hat begriffen oder ist, besser gesagt, davon ergriffen, dass die Vergegenständlichung und das bloße Nebeneinander von Seele und

³¹ Vgl. *Verf.*, Grundriß der transzendentalen Logik. Cuxhaven 1992, §§ 34, 26 ff.

Welt und Gott zur Vergleichgültigung von allem führt. Gegen diese objektivierende Vergleichgültigung, gegen die nominalistische Singularisierung und Zersplitterung des „All [...] in die Splitter seiner *Möglichkeiten*“ (GS II, S. 95) und die Tendenz des ‚wissenschaftlichen‘ Denkens, „selbst das Gegenwärtige [...] auf die Form der Ruhe, also der Vergangenheit“, zu reduzieren (GS II, S. 146), setzt er zurecht auf die Identifikationsleistung, die der Exemplifizierung der Regel innewohnt. Zurecht erkennt er darin den Ausbruch aus der „Verschlossenheit des Selbst“ und zurecht betont er die Unbedingtheit und ‚reine Gegenwart‘ des Hier und Jetzt zu setzenden Aktus der Identifikation und Explikation. Rosenzweig deutet die logische Grundhandlung der Setzung jedoch als exzeptionelles Ereignis. Er deutet die schlichte, in ihrer Trivialität nicht zu unterbietende Einsicht, dass wann immer *etwas als Fall einer Regel identifiziert wird, die Regel exemplifiziert wird*, exklusiv theologisch, indem er den Offenbarungscharakter und die normative Kraft, die dem Aktus der Identifikation und Explikation zukommt, ausschließlich als Gottesname,³² als das Wort Gottes und als göttliches „Gebot“ verstanden wissen will. Der Exklusivität des „Gebots“ kommt zustatten, dass Rosenzweig den Universalienstreit in der Sprache der alten Metaphysik verhandelt und die *Elemente*, Gott, Welt und Mensch, als „elementare Inhalte der Erfahrung“ begreifen will, die von allen „Mischungen, die das Denken an ihnen vornehmen möchte“ zu reinigen seien (GS III, S. 146 f.), kann die ‚Erfahrung‘, von der hier die Rede ist, doch nur die ‚religiöse Erfahrung‘ sein. Nur dem Glauben ist Gott ein ‚Inhalt der Erfahrung‘, wie auch nur dem Glauben „Das Wort“ gegeben ist, das „sie sollen lassen stahn / Und kein’ Dank dazu haben“. Die Exklusivität, die der Glaube sich notwendig anmaßt, weil sie einzig und allein ihm angemessen ist, verkäme jedoch zu wollüstigem Fanatismus und verstocktem Fundamentalismus, wenn der *Glaube* nur Glaube und nicht auch *Hoffnung* und zuhöchst *Liebe* wäre; – der theologische Nominalismus, in dessen Namen Rosenzweig den wissenschaftlichen Nominalismus und zugleich den philosophischen Idealismus bekämpft, kann feste Burgen bauen, aber keine Brücken schlagen.

Brücken schlagen die *Liebe* und des Idealismus liebstes Kind, das *Gesetz*, das nicht etwa „mit Zeiten, mit Zukunft, mit Dauer“ rechnet (GS II, S. 197), sondern allererst Zukunft schafft. Wo der Name, das Wort und das Gebot „nur vom Augenblick“ wissen (ebd.), schafft das Gesetz Zukunft, weil *eine Regel nur formuliert werden kann, indem man die Fälle ihrer Anwendung antizipiert*. Das Gesetz schafft Zukunft gleich der *Liebe* (*agápe, caritas*), die sich nicht in der Ekstase des Augenblicks verliert, sondern tätig für das Geliebte sorgt, ohne irgend welche Vorsorge für sich selbst zu treffen. Vorsorge für sich selbst können weder das Gesetz noch die Liebe treffen, weil sie mit der Zukunft, die sie allererst schaffen, weder rechnen, noch auf sie hoffen können: die *Hoffnung* kommt zuletzt. Das *Gesetz* ist darum vom Gebot, von der unbedingten und ursprünglichen, der rein gegenwärtig identifizierenden und exempli-

³² Die Vorgabe liefert wiederum der späte Schelling: „Denn für sich ist das Eine unerkannt, es hat keinen Begriff, durch den es zu bezeichnen wäre, sondern nur einen *Namen* – daher die Wichtigkeit, die auf den Namen gelegt wird – im Namen ist *Er selbst*, der Einzige, der seines Gleichen nicht hat“ (SW II/3, S. 174).

fizierenden *Setzung*, ebenso zu unterscheiden, wie vom *Vorausgesetzten*, der bereits formulierten Regel, die mit Zeiten und Dauer „rechnet“ und daher schlicht *exekutiert* werden kann, indem ein Fall unter die Regel *subsumiert* wird. Nur feststehend Vorausgesetztes verspricht die Berechenbarkeit und die Sicherheiten, die das ‚wissenschaftliche‘ Denken sucht; deswegen seine Tendenz, „selbst das Gegenwärtige [...] auf die Form der Ruhe, also der Vergangenheit“, zu reduzieren (GS II, S. 146). Die Philosophie der neueren Zeit, auch die idealistische Philosophie, hat sich dieser Tendenz nicht entziehen können: im Bestreben, sich als Wissenschaft zu profilieren, gefiel sie sich in der Rolle einer Überwissenschaft, die allen anderen Wissenschaften ihre Prinzipien vorgibt, vernachlässigte aber sträflich die Prinzipienlogik, so dass der Eindruck entstehen musste, Prinzipien seien durchweg nur Vorausgesetztes und die Logik demzufolge nur eine Rechenkunst. Eine Logik, die sich nur als Rechenkunst versteht, bewegt sich aber im Rahmen von Voraussetzungen, die sie nicht einholen kann. Eine Philosophie, die bloß auf eine solche Logik baut, ist daher sowenig Philosophie, wie ein bloß von guten Vorsätzen und hehren Absichten geleitetes Denken, das über Zielsetzungen spricht, die es nicht logisch verantworten kann. Das 20. Jahrhundert ist beiden Extremen verfallen: es hat den Gegensatz von ‚wissenschaftlicher‘ Philosophie und subjektiver Weltanschauungs- und Standpunktsphilosophie derart zugespitzt, dass der Philosophie die Spitze abgebrochen ist und sie zwischen emsigem Geforsche und literarischer Betriebsamkeit verloren gegangen scheint.

Franz Rosenzweig hat dagegen auf die Erneuerung der Philosophie durch den „Offenbarungsbegriff der Theologie“ gesetzt. Gegen den Verlust jeglicher ‚Bedeutung‘, gegen die objektivierende Vergleichgültigung von allem und jedem, setzt er auf das Bedeutungstiftende: auf das Unbedingte. Das Unbedingte will Rosenzweig wiederherstellen, das die ‚wissenschaftlich‘ distanzierende und objektivierende Reflexion zu Bedingtheiten zerstückelt und zu „Nichtsens“ zerkritisiert hat. Die zerstückelten und zernichteten Vor- und Über-Gegenstände der alten Metaphysik, Gott, Welt und Seele, muss er darum wieder ins Gespräch und zum Sprechen bringen. Und da er sie als *Elemente* oder „elementare Inhalte der Erfahrung“ begreift, die von allen „Mischungen, die das Denken an ihnen vornehmen möchte“ zu reinigen seien (GS III, S. 146 f.), muss er sie in der Sprache des Glaubens zum Sprechen bringen. Die pfingstliche Sprache des Glaubens ist der Philosophie jedoch versagt: Will man philosophisch den philosophischen Intentionen Rosenzweigs gerecht werden, kann man nicht von Gottes „Gebot“ und auch nicht von Phänomenen und sonstigen „Inhalten der Erfahrung“ ausgehen. Will man den philosophischen Intentionen Rosenzweigs gerecht werden, muss man sie vielmehr vor seinem theologischen Nominalismus und seiner anti-idealistischen Polemik in Schutz nehmen und ein Experiment wagen, das der historische Rosenzweig als Rückfall in den „magischen Kreis des Idealismus“ kritisiert hätte und das unter heutigen Bedingungen geradezu aberwitzig anmutet: man müsste *die Ideen als die elementaren Inhalte der Erfahrung herausstellen, an denen das Denken gar keine Mischungen vornehmen kann, da es sich ihrer Vermittlung verdankt*. Die Grundzüge einer solch unverfroren idealisti-

schen Logik der Ideenvermittlung wurden soeben mit Blick auf Rosenzweigs Idealismuskritik skizziert, weshalb vor allem die Zeitstruktur der Ideenvermittlung zu skizzieren war; denn ist die Zeit gleichursprünglich mit dem in Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit sich auslegenden Begriff und ist mithin die *distentio animi*³³ eben so sehr als *comprehensio temporum* zu begreifen, dann ist die Zeit nicht bloß Zerstreuung des diskursiven und subjektiven Denkens, sondern eben so sehr Manifestation einer welthaltigen und der Welt inwohnenden Vernunft; dann ist auch eine ‚Weltseele‘ wieder denkbar und eine Zeit, die das bewegte Abbild der Ewigkeit ist.

³³ Augustinus, Confessiones XI, 26.

