Susanne Möbuß

Ethik der Existenz

Das Neue Denken bei Rosenzweig, Heidegger, Lévinas und Nancy

SCHWABE VERLAG

Susanne Möbuß

Ethik der Existenz

Das Neue Denken bei Rosenzweig, Heidegger, Lévinas und Nancy

Schwabe Verlag

MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2022 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.
Korrektorat: Simone Buckreus, Regensburg
Cover: icona basel gmbh, Basel
Layout: icona basel gmbh, Basel
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Printausgabe 978-3-7965-4594-8
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4595-5
DOI 10.24894/978-3-7965-4595-5
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch

Für Sarah, Lasse und Leon

Die Leidenschaft des Gespräches
ist der schönste Beleg
für die Kraft
des existentiellen Denkens

– hier und miteinander –

Inhalt

Vorangestellt 9

I. Die Diskurs-Fähigkeit der Existenzphilosophie 13

Versuch und Verweigerung – Franz Rosenzweig 14

Am Rande des Seins – Martin Heidegger 30

Tradition und Erneuerung – Heinrich Barth 49

II. Wege sprachlicher Vermittlung 73

Vom Sinn der Grammatik – Franz Rosenzweig 75

Annäherungen an die Sprache – Martin Heidegger 93

Der Form vertrauen – Heinrich Barth 105

III. Gebotenes 117

Die unbedingte Weisung – Franz Rosenzweig 121

Sprache denkend werden – Martin Heidegger 126

Das Sollen wählen – Heinrich Barth 134

IV. Vereinzelungen 155

Dieser wie er – Franz Rosenzweig 163

Ohne Eigenschaften – Emmanuel Lévinas 173

V. Zur Form 213

Dekonstruktion und Ausdruck – Jean-Luc Nancy 221

Mit-Sein 233

VI. Ringen um das Sein 247

Werden-Können 253

Expression ... 262
Entscheidung für das Gute ... 275
Kontrastierungen ... 289
Die dritte Bedeutung ... 292
Außer sich ... 320
Sich-angehen-Lassen ... 324

VII. Ethik der Existenz ... 335
Verwiesenheit ... 346
Existentialität ... 355
Absichtsloses Sprechen ... 359
Handeln ... 363
Dieser Eine ... 367
Optimierungen ... 370
Der Wert des Prä-skribierens ... 376
Gegen das Argument ... 382
Im Sein ... 389
Das Wort an jemanden richten ... 393

Literatur ... 413
Heinrich Barth ... 413
Jacques Derrida ... 413
Martin Heidegger ... 413
Emmanuel Lévinas ... 415
Jean-Luc Nancy ... 416
Franz Rosenzweig ... 416
Weitere Autoren ... 416
Existenzphilosophie ... 418

Vorangestellt

Ich grenz noch an ein Wort
und an ein andres Land

Ingeborg Bachmann

Die Form eines philosophischen Textes ist seine erste Mitteilung. Noch bevor der Verstand seine Arbeit des Dechiffrierens beginnt, die auch die Frage nach dem Stil berücksichtigen kann, gibt es einen Ausdruck, der unmittelbar wirkt. Auf diese Überzeugung berufen sich die Vertreter des «Neuen Denkens», denen die folgenden Überlegungen gelten. Die Bezeichnung prägte Franz Rosenzweig in der Gewissheit, dass es nicht ausreiche, einzelne Elemente des philosophischen Diskurses zu korrigieren. Stattdessen fordert er «des Denkens vollkommene Erneuerung», da es nicht zu leisten vermöge, was es seiner Ansicht nach zu leisten hätte, nämlich Denken für den Einzelnen zu sein. Indem er diese Ansicht noch vor Martin Heidegger oder Karl Jaspers ausspricht, formuliert er das Grund-Anliegen der Existenzphilosophie, in deren Kontext seine Schriften daher zu rezipieren sind. Zugleich fällt aber auf, dass sich sein Verständnis von Philosophie, die für ihn Wissen im Glauben ist, nicht exakt mit jenen Artikulationen deckt, die etwas später dann als existenzphilosophisch bezeichnet werden. Obwohl das existentielle und das Neue Denken gemeinsamen Wurzeln entspringen, greift sein Konzept an entscheidenden Punkten über jenes hinaus und zwar so wirksam, dass es sich bis in die Philosophie unserer Tage nachweisen lässt. Im Jahr 2021 erfolgte die letzte Veröffentlichung von Jean-Luc Nancy, dessen Werk in so vielen Momenten als dessen Nachklang und Fortführung erscheint.

Die hier rekonstruierte Entwicklungslinie durchzieht mithin einen Zeitraum von genau einhundert Jahren, beginnend 1921 mit dem Erscheinen von Franz Rosenzweigs Systemdarstellung *Der Stern der Erlösung*. Die darin zum Ausdruck gebrachte Sicht der Erneuerungsbedürftigkeit des Denkens kann auch als ein Quellgrund der Philosophie der *différance* bezeichnet werden, nicht jedoch, ohne nach den Schritten zu fragen ist, die diese Entwicklung in der Zwischenzeit durchlaufen hat. Hier fällt der Blick auf die späten Texte von Martin Heidegger und die Publikationen von Emmanuel Lévinas. Die auf diesen Seiten zu Wort

kommenden Autoren versuchen in ihrer je eigenen Weise, dem Sagen andere Konturen zu verleihen, weil sich eines ihrer Auffassung nach in der bisher gebrauchten Sprache der Philosophie nicht artikulieren lässt: die Ethik der Existenz. Über Ethik, davon sind sie in erstaunlicher Einmütigkeit überzeugt, könne nicht theoretisch gesprochen werden, weil sie keine Theorie sei, sondern sich entwerfendes Geschehen der Setzung von Alterität. So muss denn in ihrem Sinne und größtenteils mit ihren Begründungen der Argumentationskontext des Ethischen aufgerollt werden, an dessen Re-Formulierung sich das ganze Potential dieses Erneuerungsstrebens zu erkennen gibt. Das Konzept, das sich im Zuge dieser Dekonstruktion des Bestehenden abzuzeichnen beginnt, wird als appellative Ethik bezeichnet.

Ihm zu folgen, führt mitunter bis an die Grenze des Sagbaren – und darüber hinaus. Daher mussten Rosenzweig und Heidegger, Lévinas und Nancy eine Form finden, die es ermöglicht, Widersprüchliches, das sich nach traditioneller Vorstellung ausschließen würde, in Bezug zu setzen und zugleich in seiner Gegensätzlichkeit zu bewahren. Dieses ist die Form des komplementären Denkens. Sie erlaubt, jenes Charakteristikum der appellativen Ethik, das sie im ersten Moment geradezu als paradox ausweisen könnte, zu erschließen. Es besteht darin, dass der Appell, die Anrufung des Anderen, nicht Folge willentlicher Entscheidung ist. Was bei unvorbereiteter Betrachtung wie die Absage an die Geltungsansprüche des Moralischen wirken mag, erweist sich bei längerer Reflexion als *die* Grundlage dafür, Ethik der Gleichwertigkeit zu formulieren, die dem Menschen und *allem Anderen* gilt.

Um diese thematisieren zu können, muss in der Tat das gesamte zur Verfügung stehende Instrumentarium der Artikulation in Anspruch genommen werden, was vor allem die Frage einschließt, wie denn ein Text beschaffen sein könnte, der der Vermittlung einer solchen Ansicht dient. An diesem Punkt wird sich die vielleicht tiefgreifendste Neuerung zeigen. Denn es geht nun nicht mehr darum, dass ein Text eine Aussage vermittelt, sondern darum, dass er selbst Aussage ist. Deshalb mögen die hier betrachteten Schriften überraschen, vielleicht auch verunsichern. Ihre Verfasser versuchen es zum Teil nicht einmal, sich in den philosophischen Diskurs ihrer Zeit einzugliedern, sondern halten sich ihm eher fern, um verbalisieren zu können, was ihrer Auffassung nach endlich der Wortwerdung bedarf. Um die Radikalität dieses Vorgehens in ihrem ganzen Umfang sichtbar werden zu lassen, werden einige Bezüge zum Werk Heinrich Barths hergestellt, der angetreten war, ein System von Existenzphilosophie – die eben nicht mit dem Neuen Denken deckungsgleich ist – in tradierter Form zu entwerfen. Er positioniert sich exakt an jenem Ort, den es im Zuge dieses Denkens zu meiden galt. Erstaunlicherweise hat sich an dessen so eingenommener Randstellung bis heute wenig verändert. Mitunter wirkt es noch immer wie ein eigener Diskussionskontext, der einmal mit Bedacht gewählt wurde, es aber zugleich verhindert, dass ein Austausch über seine bemerkenswerten Inhalte stattfinden kann. Es

wäre zu fragen, ob es derzeit eine überzeugende Begründung einer Ethik der Gleichwertigkeit gibt. Sollte die Antwort negativ ausfallen, wäre es an der Zeit, das Neue Denken bezüglich seiner Überzeugungskraft und Belastbarkeit in diesem Zusammenhang zu befragen.

Um seine Diskursfähigkeit zu erweisen, ist eine mit größter Behutsamkeit durchzuführende Konzeptualisierung erforderlich, also genau das, was seine Vertreter von Anfang an zurückgewiesen haben. Denn ihnen galt die performative Variabilität des Denkens als wichtigstes Ziel. Das Verstehen sollte in der Erfahrung ihrer Texte entstehen, nicht durch deren Argumentationen bestimmt werden. Ist es dann aber überhaupt zu verantworten, über existentielle Ethik zu sprechen und sie sogar in eine gezielte Konfrontation mit bestehenden Entwürfen, die den unausgesprochenen Horizont dieses Versuches bilden, zu führen? Wird dadurch nicht ihre spontane Unmittelbarkeit beschädigt, für deren Wahrung die Vertreter des Neuen Denkens mit solcher Leidenschaft eintraten? Nichts könnte fataler sein, als diese Besonderheit in dem Versuch, einen Dialog zu fördern, zu nivellieren, indem Definitionen und Festschreibungen fixieren sollen, was im Grunde nur zu erfahren ist.

Der Beitrag, den das Neue Denken zur gegenwärtigen Ethik-Debatte leisten kann, ist jedoch zu wertvoll, um eine Annäherung nicht zu versuchen. So wird es darum gehen, seine Struktur unter größtmöglicher Wahrung seines Selbstverständnisses aufzudecken. Speziell die Gestaltung des letzten Kapitels wird der bestehenden Problematik Rechnung tragen. Motive werden skizziert, verbleiben aber auch in einer Form, die ihren Geschehnis-Charakter sichtbar erhält. So entsteht ein Tableau von thematischen Fraktalen, deren Gesamtheit mehr auszusagen vermag als ihr vermeintlicher Ausdruck.

Die sich nun anschließenden Überlegungen verstehen sich als Reflexion existentieller Ethik, die mit den Stimmen dieser vier Denker geführt wird, sich oftmals auf sie verlässt, bisweilen die Differenzierung sucht, sich jedoch niemals vollständig von ihnen distanziert. Ohne Frage können die folgenden Betrachtungen kaum dem hohen Ideal des Neuen Denkens gerecht werden, wonach ein Text Situation der Ethik stiften soll. Doch sie können die Spur zeichnen, in der dieses vorstellbar wird. Neben allen formalen Aspekten, auf die es hinzuweisen galt, scheint der thematische Schwerpunkt fast ein wenig in den Hintergrund gerückt zu sein. Von einer Ethik ohne Moralität wird zu sprechen sein, was möglicherweise den Eindruck erwecken könnte, dass es dort gar nicht mehr um die Frage des menschlichen Miteinanders geht. Das Gegenteil ist der Fall, denn appellative Ethik ist ein einziger Aufruf dazu, sich von allem Anderen «angehen zu lassen», wie immer wieder zu lesen ist. Willenlose Bereitschaft ist hierfür erforderlich, eine Vorstellung, die so offensichtlich den Grundlagen ethischen Bewusstseins widerspricht. Ihre Erläuterung wird an die Stelle der Thematisierung etwa des Guten, des Handels oder der Absicht treten, ohne dass diese Begriffe damit überflüssig würden. Ihre Reflexion erfordert einen Blick, der die Bedingun-

gen, unter denen diese entstanden, einer kritischen Prüfung unterzieht. Ziel der appellativen Ethik ist nicht die Entwertung bestehender Konzepte, sondern die Formulierung einer anderen Ethik, die Ethik des Anderen ist.

Ihre Aufgabe wird nicht in Maßnahmen der Korrektur oder Modifizierung gültiger Theoreme gesehen, sondern darin, in größtmöglicher Eigenständigkeit das Fundament ethischen Denkens offenzulegen. Für Franz Rosenzweig, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas und Jean-Luc Nancy drückt es sich in einer äußerst schlicht klingenden Frage aus, deren Beantwortung jedoch die Einführung einer neuen Sprache des Ethischen erfordert: Wie also gehen wir einander an?

I. Die Diskurs-Fähigkeit der Existenzphilosophie

So viel auch darüber diskutiert werden mag, ob es verbindende und damit verbindliche Elemente gibt, die Existenzphilosophie kennzeichnen, ist zweifellos die Absicht, die von Anfang an in ihr verfolgt wurde, stets dieselbe: Sie sollte als Korrektiv einer in ihren Strukturen und in ihrem Selbstverständnis unzeitgemäß erscheinenden Philosophie fungieren. Damit liegt zwar ein Merkmal vor, das verschiedene Konzepte des existentiellen Denkens charakterisiert, dieses jedoch keineswegs von anderen Konzeptionen eindeutig unterscheidet. Denn kann nicht ein Großteil philosophischer Theorien als Reaktion auf die Erfordernisse der jeweiligen Zeit verstanden werden, indem etwa das jeweils gültige Menschenbild Ausdruck einer Beobachtung der bestehenden politischen oder sozialen Lage ist? So sollte es zumindest sein, würde die Antwort aus existenzphilosophischer Sicht lauten. Wunsch und Wirklichkeit stimmen allerdings selten überein. So entsteht aus dieser Beobachtung der Ruf nach einem «Neuen Denken», das Philosophie zu einem Indikator menschlicher Seins-Verfassung erklärt. Nicht, was das Wissen erfordert, soll fortan im Mittelpunkt der Diskussionen stehen, sondern was der Mensch verlangt. Um diese Forderung nachvollziehen zu können, ist der Blick auf jene Situation notwendig, der sie entstammt. Existenzphilosophie ist Denken in der Situation nach dem Ersten Weltkrieg.[1] Ihre ersten programmatischen Schriften entstehen in den 1920er Jahren – 1921 *Der Stern der Erlösung* von Franz Rosenzweig und 1927 Martin Heideggers *Sein und Zeit.* Obwohl allein diese beiden Texte auf den ersten Blick kaum vergleichbar wirken, verbindet sie doch dieselbe Intention. Sie wollen dem Denken neue Wege aufzeigen, damit es sich nicht in reiner Selbstbezüglichkeit erschöpft. Denn genau das geschehe seit der Antike, wie beide Denker einhellig konstatieren. Franz Rosenzweig findet zur Begründung seiner Auffassung, die es an Radikalität wahrlich nicht mangeln lässt, deutliche Worte. Zu all dem Leid, das die Menschen in der unmittelbaren Vergangenheit erfuhren und dessen lähmende Wirkung sie reflektierend bezwingen wollen, lächelt die Philosophie «ihr leeres Lächeln».[2] Bereits in dieser noch unkommentierten Feststellung, die mit der ganzen Kraft enttäuschter Erwartung artikuliert wird, wird das trotz allem ungebrochene Vertrauen in Philosophie

1 Entsprechend kann Existentialismus als Denken in der Situation nach dem Zweiten Weltkrieg betrachtet werden.

2 *Der Stern der Erlösung*, I, Einleitung, S. 3.

sichtbar. Sie sollte Mittel sein, durch das ein Mensch seine Daseins-Situation erkennen und deren Beschaffenheit verändern kann. Doch woher nimmt Rosenzweig diese Gewissheit, demonstriert ihm doch die Philosophie «von Jonien bis Jena», also von den Vorsokratikern bis zu Hegel, das genaue Gegenteil? Die Geschichte westlicher Rationalität ist eben nicht nur Beleg einseitiger Ausrichtung der Theoriebildung. Sie enthält auch wenige, aber entscheidende Beispiele jener einzigartigen Fähigkeit zur Selbstkorrektur, die Rosenzweig mit den Namen von Søren Kierkegaard und Arthur Schopenhauer verbindet. Besonders Letzterer verkörpert jene Haltung, die dieser vom Repräsentanten des Neuen Denkens fordert:

> Der Mensch, das ‹Leben›, war das Problem geworden, und weil er [Schopenhauer] es in Form einer Philosophie zu lösen ‹sich vorgesetzt› hatte, so mußte nun der Wert der Welt für den Menschen in Frage gestellt werden – eine, wie schon zugegeben, höchst unwissenschaftliche Fragestellung, aber eine umso menschlichere. Um das wißbare All hatte sich bisher alles philosophische Interesse bewegt; […] Nun trat dieser wißbaren Welt selbständig ein andres gegenüber, der lebendiger Mensch […].[3]

Die Schlichtheit dieser Formulierung könnte vielleicht darüber hinwegtäuschen, dass hier eine philosophisch höchst brisante Veränderung angesprochen wird. Das «All» und der «lebendige Mensch» werden in durchaus plakativer Form kontrastiert. Beide Begriffe stehen stellvertretend für zwei alternative Weisen, den Gegenstand und die Methode von Philosophie zu bestimmen. Auf der einen Seite die Idee des Ganzen, die mittels der Vernunft gebildet werden kann, auf der anderen Seite der einzelne Mensch, von dem wir nicht wissen, sondern den wir nur erleben können. Werden die Konturen der Gegenüberstellungen in diesem Ausmaß vergrößert und damit letztlich auch vergröbert, droht unweigerlich eine Gefahr, die der beabsichtigten Wirkung zuwiderlaufen könnte. Die Grundsätzlichkeit derartiger Aussagen, die deren Wahrheit erweisen soll, scheint Zustimmung zu erschweren, solange diese das Produkt argumentativer Überzeugung ist. Rosenzweig spricht selbst den unwissenschaftlichen Eindruck an, den die neue Frage nach dem «Wert der Welt für den Menschen» erzeugen wird. Doch unwissenschaftlich kann auch die Form wirken, in der diese Frage gestellt wird.

Versuch und Verweigerung – Franz Rosenzweig

Zur Entstehungszeit des *Sterns der Erlösung* ist Franz Rosenzweig zwar noch von jener Entschlossenheit entfernt, die ihn einige Jahre später zur grundsätzlichen Abkehr von theoretischen Betrachtungen veranlassen wird. Doch stellt dieser Schritt, dessen konsequente Durchführung größten Respekt verdient, letztlich

3 *Der Stern der Erlösung,* I, Einleitung, S. 9.

nur die Folgerung jenes Bekenntnisses zu einem Philosophieren jenseits der wissenschaftlichen Form dar, das er mit Blick auf Arthur Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* zum Ausdruck bringt. Es mag verwundern, dass die Überlegungen zur Ethik der Existenz mit Gedanken zum Werk Franz Rosenzweigs eingeleitet werden. Noch ist es nicht üblich, sein Denken im Kontext der Existenzphilosophie zu betrachten, obwohl es ohne Frage angebracht ist, und zwar nicht im Sinne partieller Verwandtschaft, sondern als dessen Gründungsbeleg. Noch bevor Karl Jaspers und Martin Heidegger ihre Konzepte der Existenz mit differenzierender Akzentuierung formulieren, präsentiert Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* ein Programm des Neuen Denkens, das antizipiert, was Spätere in ihrer je eigenen philosophischen Intonation zum Ausdruck bringen werden. Dabei muss es nicht überraschen, dass er sich niemals zum Projekt «Existenzphilosophie» bekannte. Denn dieser Begriff wurde erst acht Jahre nach dem Erscheinen des *Sterns der Erlösung* eingeführt, um fortan zum Teil sehr unterschiedliche Konzeptionen unter einer gemeinsamen Titulierung zusammenfassen zu können. Nur am Rande sei hier daran erinnert, dass mit diesem Zusammenschluss im Geiste einer gemeinsamen Idee beileibe nicht alle vermeintlichen Repräsentanten einverstanden waren. Mitunter kann es fast so wirken, als wäre eine verbindende Kennzeichnung dem Wunsch nach intellektueller Originalität abträglich gewesen. Zudem sollte Gemeinschaft im Denken, so legen es zumindest Heideggers Bemerkungen nahe, das Ergebnis eigener Entscheidung und nicht einer verallgemeinernden Etikettierung sein.

Nichts von alledem kümmert Franz Rosenzweig, als er im Jahr 1921 jene kompakte Schrift vorlegt, die aufgrund seines frühen Todes sein einziges umfangreiches philosophisches Werk bleiben sollte. Obwohl ihm eine Dozentur an der Berliner Universität angetragen wurde, entschied er sich für einen anderen Weg des Denkens, der sich nicht durch Gelehrsamkeit, sondern durch eine ganz andere Absicht auszeichnet. Denken solle, so heißt es, «Dienst am Menschen» sein.[4] Eine ungewohnt grundsätzliche Bedeutung des Begriffes der Ethik leuchtet hier für einen kurzen Moment auf. Philosophie begnügt sich nicht damit, System der Darlegungen über das gute Verhalten des Menschen zu sein, sondern ist selbst Tat, die sich der Bewertung aussetzt. Deren Maßstab ist kein Gerüst verifizierbarer Aussagewerte, die Aufschluss über den ethischen Gehalt einer Handlung gewähren, sondern die Wirkung des Getanen und sogar noch offensichtlicher, des Unterlassenen. Der gute Wille mag im Glanz seiner allgemeingültigen Rechtfertigung erscheinen – solange er sich nicht bewährt, vermag er nach Rosenzweigs Auffassung nicht zu überzeugen. 1925 folgt er der Anregung, rückblickend die wichtigsten Gedanken seines *Sterns der Erlösung* zu kommentieren. Darin bestätigt sich das gerade entstehende Bild jener außergewöhnlichen Ver-

4 Glatzer in seinem Vorwort zu Franz Rosenzweigs *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand,* S. 11.

antwortung, die er dem Philosophen zuweist und der er selbst gerecht zu werden suchte. Denn sein Aufruf zum «Dienst am Menschen» bedeutet keine Absage an Philosophie, sondern deren Umsetzung vom Wort in die Tat:

> Philosophiert werden soll auch weiterhin, […]. Aber diese Schau ist nicht Selbstzweck. Das Buch ist kein erreichtes Ziel, auch kein vorläufiges. Es muß selber verantwortet werden, statt daß es sich selber trüge oder von andern seiner Art getragen würde. Diese Verantwortung geschieht im Alltag des Lebens.[5]

In philosophischer Redlichkeit, die Rosenzweigs Denken ein kaum sonst zu findendes Maß an intellektueller Selbstlosigkeit verleiht, wird der Geltungsrahmen theoretischer Aussagen radikal begrenzt. Diese dienen letztlich ihrer eigenen Überwindung, da es nicht um die Reflexion an sich geht, sondern um deren Wert für den Menschen. So liege der Sinn des «Buches» darin, «Nichtmehrbuch» zu werden,[6] eine Sichtweise, die an Ludwig Wittgensteins Notiz am Ende seines *Tractatus logico philosophicus,* im selben Jahr wie der *Stern der Erlösung* erschienen, erinnert: «Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. […] Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.»[7] Auch hier fällt auf, dass Wittgenstein an denjenigen denkt, der *ihn* versteht, womit sich für einen kurzen Moment das Einfinden in die Position des Denkenden vor das Nachvollziehen seiner Sätze schiebt. Dabei mag es sich um eine zufällige Parallelität handeln oder auch um das bemerkenswerte Faktum, dass zwei Theoretiker zu Beginn der 1920er Jahre die Überzeugungskraft ihrer Gedanken nicht gänzlich von der Person des Denkenden abstrahieren wollen.

Ist es die Befürchtung, einem solch hohen Anspruch nicht gerecht werden zu können, die Rosenzweigs Haltung als zwar kostbarstes, doch für eine philosophische Ethik nicht geeignetes Vorbild erscheinen lässt? Der unbedingte Forderungscharakter, der seiner Sichtweise inhäriert, hebt sie wahrscheinlich über die Versuche, eine existenzphilosophische Ethik zu diskutieren, hinaus und präformiert sie doch zugleich. Nicht als Ideal, das es zu verfolgen gilt, aber doch als Präambel existentieller Aussagen zur Ethik. Diese wirkt sich in Rosenzweigs Denken wohl nirgends nachvollziehbarer aus als in seiner Charakterisierung der Persönlichkeit des Denkenden, der für ihn nicht vom Lehrenden unterschieden werden kann. Den «neuen Begriff und Typ des Philosophen», den er heraufbeschwört, zeichne jene «persönliche, erlebte und verphilosophierte Standpunkteinheit» aus, die nur mittels Erfahrung, nicht im Wissen zu erreichen sei.[8] Denn dient «das Buch» wirklich seiner Bewährung im Alltag, muss der Philosoph jene

5 *Das Neue Denken,* in: *Zweistromland,* S. 160.
6 *Das Neue Denken,* in: *Zweistromland,* S. 160.
7 *Tractatus logico philosophicus,* 6.54, S. 115.
8 *Der Stern der Erlösung,* I,II, S. 57.

Vielfalt von Perspektiven, Erfahrungen und Erlebnissen aus eigener Anschauung kennen, die hier im Begriff der «Standpunkteinheit» zusammengefasst werden. Zugleich ist sich Rosenzweig der Problematik, die aus dieser Auffassung folgen kann, bewusst. Denn kann dasjenige, was ein solch *erfahrener* Denker niederschreibt, überhaupt noch als Wissenschaft bezeichnet werden? Rosenzweig, der bei Friedrich Meineke Geschichte studierte und über *Hegel und den Staat* promovierte, gebraucht diesen Begriff gewiss nicht leichtfertig. Er ist mit den Anforderungen vertraut, die den philosophischen Diskurs seiner Zeit prägen. Umso größeres Gewicht kommt seinem Plädoyer für ein Neues Denken zu. Denn hier phantasiert nicht ein Ahnungsloser von verheißungsvollen Möglichkeiten, sondern ein Denker artikuliert seine von Sorge und Empathie getragene Beobachtung menschlichen Seins. Seine Sorge gilt dem Selbstverlust des Einzelnen, dem in der Philosophie keine Beachtung geschenkt wird. Mit-Gefühl verbindet ihn mit den Menschen seiner Zeit, die vielfach in den Jahren des Krieges mehr erlebten, als sie zu ertragen vermochten. Kann nun aber das Medium Philosophie überhaupt solch hohen Anforderungen gerecht werden, die Rosenzweig mit ihm verbindet? Sperrt sich nicht die Regelhaftigkeit eines auf Logik basierenden Diskurses von Anfang an dem Anspruch, individuelles Erleben zu reflektieren? Wenn hier von dem über Jahrhunderte überlieferten Verständnis von Philosophie ausgegangen würde, bliebe Rosenzweigs Hoffnung illusorisch. Was liegt also näher, als bestimmte Parameter des Denkens «neu» zu justieren? Schon in dieser Formulierung klingt das Vorhaben mehr als ambitioniert. Denn der nähere Blick wird zeigen, um welche Korrekturen es sich hier genau handelt. Rosenzweig verzichtet jedoch auf mögliche Vorsicht, um seine Leser nicht zu verschrecken, die eine ganze konkrete Vorstellung von Philosophie vor Augen haben, und spricht von der «vollkommenen Erneuerung» des Denkens.[9]

Das erste Element philosophischen Denkens, auf das sich sein Blick richtet, hat sich bereits abgezeichnet, ohne vielleicht als solches erkennbar geworden zu sein. Es ist die Bedeutung, die dem Einzelnen zugesprochen wird, und zwar sowohl als Thema wie auch als Urheber des Denkens. Beide Aspekte verbindet Rosenzweigs Überzeugung, dass das individuelle Erleben Grundlage philosophischer Reflexion sein sollte. Es zu bedenken, erfordert nicht nur geeignete sprachliche Mittel, sondern auch einen erfahrenen Vermittler, der aus dem Fundus des persönlich Erlebten – aus der «Standpunkteinheit» – spricht. Mit diesem letzten Gedanken, der vielleicht eher Spiegel eigenen intellektuellen Selbstverständnisses ist, steht Rosenzweig fast allein im Feld philosophischer Kompetenzbestimmungen. An das Bild des Denkenden mögen seine Zeitgenossen offenbar nicht rühren – bis heute nicht, wie ergänzt werden müsste. In seiner Forderung nach Übereinstimmung von Lehre und Verhalten im Miteinander findet Rosenzweig letztlich kaum Mitstreiter. Mit der Forderung, das Erleben des

9 *Das Neue Denken,* in: *Zweistromland,* S. 140.

Einzelnen zum Gegenstand der Philosophie zu erklären, bereitet er hingegen das existentielle Denken in den 1920er Jahren vor. Diese zeitliche Eingrenzung ist erforderlich, um den Eindruck zu vermeiden, dieses Denken sei zur Gänze Produkt des 20. Jahrhunderts. Der Hinweis erübrigt sich fast, dass bereits Søren Kierkegaard das Motiv des Einzelnen in seinen diversen Abhandlungen reflektierte. Eine Spurensuche, die Ansätze existenzphilosophischen Denkens aufdecken soll, könnte bis zu den Schriften von Aurelius Augustinus führen, der in seinen *Confessiones – Bekenntnissen* die Frage «Was bin ich also?» mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Erinnerns beantwortet.[10] Eine solche Akzentuierung ist weit von Aussagen entfernt, die den Begriff des «Ich» nutzen, um eine Grundlage evidenter Erkenntnis definieren zu können. Konzeptionen des Subjekts als Ursprung kognitiver Akte gehören seit frühester Zeit zum Bestand philosophischer Theoriebildung. Allerdings erfüllt der Begriff des Subjekts in keiner Weise die Voraussetzungen, um in Rosenzweigs Verständnis Bestandteil des Neuen Denkens bleiben zu können. Denn das Subjekt ist gerade nicht im vielfältigen Geflecht seines Erlebens *vereinzelt,* sondern es fungiert im Gegenteil als zentraler Ausgangspunkt des Erkennens, das stets ein und dasselbe Erkennen ist, solange es durch seine formale Struktur gekennzeichnet wird. Rosenzweig folgert, dass auch der Gegenstand einer in diesem Sinne ent-individualisierten Erkenntnis stets nur ein und derselbe sein könne, nämlich «das All» in der abstrahierten Form seiner Denkbarkeit. «Es ist die Einheit des Denkens, die hier gegen die Vielheit des Wissens ihr Recht durchsetzt in der Behauptung der Allheit der Welt.»[11] Diese Vorstellung einer Einheit zerbricht mit dem Aufkommen des Neuen Denkens. «Der Mensch in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein, trat aus der Welt, die sich als die denkbare wußte, dem All der Philosophie heraus.»[12] Rosenzweig lässt keinen Zweifel an den immensen Konsequenzen dieser Fokussierung des Einzelnen:

> Die Philosophie hatte den Menschen, auch den Menschen als ‹Persönlichkeit›, in der Ethik zu fassen gemeint. Aber das war ein unmögliches Bestreben. Denn indem sie ihn faßte, mußte er ihr zerrinnen. Die Ethik, mochte sie noch so sehr grundsätzlich der Tat eine Sonderstellung allem Sein gegenüber geben wollen, riß in der Ausführung gleichwohl mit Notwendigkeit die Tat wieder hinein in den Kreis des wißbaren All; jede Ethik mündete schließlich wieder in eine Lehre von der Gemeinschaft als einem Stück Sein.[13]

Auf diese Diagnose wird im weiteren Verlauf der Überlegungen zurückzukommen sein. Denn sie benennt exakt jenes Problem, vor dem Existenzphilosophie

10 *Confessiones,* X, S. 527.
11 *Der Stern der Erlösung,* I, Einleitung, S. 12.
12 *Der Stern der Erlösung,* I, Einleitung, S. 10.
13 *Der Stern der Erlösung,* I, Einleitung, S. 11.

steht, wenn sie eine Ethik des Einzelnen formulieren will. Mit seiner konsequenten Akzentuierung des Begriffes vom Einzelnen steht Franz Rosenzweig in nichts den Entwürfen nach, die Martin Heidegger, Karl Jaspers und einige Jahre später Heinrich Barth präsentieren werden. Es kann sogar davon ausgegangen werden, dass er sie als Erster in dieser Reihe vornimmt und die Herausforderung benennt, zugleich eine Vorstellung von Ethik zu entwickeln. Als Erster in dieser Reihe, doch nicht als Erster überhaupt. Denn bereits sein Lehrer und Mentor Hermann Cohen thematisiert diese Problematik in seiner 1918 postum erschienenen Abhandlung *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.*

Rosenzweig betont immer wieder, dass wir vom Einzelnen nichts wissen können, weil die Kategorisierungstendenz des Wissens als abstrakte Erkenntnis über alles Individuelle hinweg urteilt – nicht aus Unachtsamkeit, sondern mit Bedacht. Denn Kategorien dienen gerade dazu, Aussagen über *etwas* treffen zu können, ohne dieses noch in seiner je eigenen Beschaffenheit berücksichtigen zu müssen. Für die Fixierung eines allgemeingültigen Begriffes von Wahrheit ist dieser Schritt der Abstraktion unverzichtbar, der ohne Frage durch den Gewinn kontextunabhängiger Erkenntnis besticht. Rosenzweig bewertet diese Kontextunabhängigkeit hingegen als größtes Manko der Philosophie. Fällt in seiner Konzeption die auktoriale Souveränität des Subjekts, insofern er es nicht mehr als autonomen Initiator des Erkenntnisstrebens begreift, wird auch der Begriff des Wissens, der auf dessen kognitiver Kompetenz allein basiert, obsolet. Rückblickend kommentiert er diesen Gedanken, den er in seinem *Stern der Erlösung* entwirft, wie folgt: «Jedenfalls ist das die Pointe meines ersten Bandes. Er will weiter nichts lehren, als daß keiner dieser drei großen Grundbegriffe des philosophischen Denkens auf den andern zurückgeführt werden kann.»[14] Mit den drei Grundbegriffen meint er Gott, Welt und Mensch. Sein Verdikt einer Zurückführung betrifft vor allem die bereits kritisierte Annahme, aus der Denkbarkeit «Wißbarkeit» ableiten zu können. In frontaler Weise richtet er sich damit gegen die überkommene Sicht des Subjekts, das meint, alles, was es *nicht ist,* aus der Gewissheit seiner Selbst-Kenntnis erkennen zu können. Damit verliert nicht nur der Einzelne seine Möglichkeit, sich selbst situativ variierend immer wieder neu zu konstituieren. Das Andere, das nicht mit ihm identisch ist, kann nicht unabhängig von subjektiver Erkenntnis erschlossen werden. Denn nichts anderes heißt seiner Auffassung nach die Zurückführung des Anderen auf das Eine: Es wird nach einem ihm nicht notwendig entsprechenden Maßstab erfasst, der durch die subjektive Erkenntniserwartung diktiert wird. Hieraus ergibt sich die für Rosenzweigs Werk charakteristische Gleichsetzung der Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch, die für einen religiösen Denker so ungewohnt wirkt wie für einen Philosophen. Denn sie eröffnet eine Möglichkeit, jede der drei *so wie sie ist* zu erfassen und nicht in jenem perspektivischen Zuschnitt, der subjektivem

14 *Das Neue Denken,* in: *Zweistromland,* S. 144.

Erkenntnisstreben vorangeht. «Gott ist nur göttlich, der Mensch nur menschlich, die Welt nur weltlich; man kann so tiefe Schächte in sie vortreiben, wie man will, man findet immer nur wieder sie selbst.»[15]

Nach herkömmlichem philosophischen Verständnis, das im Wunsch nach Wissbarkeit mündet, muss dieser Einschränkung der Erschließungsfähigkeit des Subjekts das Eingeständnis folgen, dass wir von Gott, Welt und Mensch *im eigentlichen Sinne* «nichts» wissen können. Droht damit das vermeintlich garantierte Gefüge der Wirklichkeit, die menschliche Daseinsorientierung zu gewährleisten schien, in einem verbindungslosen Nebeneinander dreier Vorstellungen zu zerfasern, setzt Rosenzweig jenen Begriff ein, der nicht nur sein Denken, sondern auch dasjenige Martin Heideggers kennzeichnet: den Begriff der *Erfahrung*. Denn er muss ja eine Möglichkeit aufzeigen, wie jene Elemente, die seiner Auffassung nach das menschliche Erleben prägen, diesem zugänglich werden. Nicht auf dem Wege des Wissens, so lautet seine Antwort, sondern der Erfahrung. Damit liegt das zweite Merkmal, das sein Denken als existenzphilosophisch ausweist, vor. Natürlich zählt dieser Terminus schon seit jeher zum Vokabular der Philosophie. Denn er benennt die Weise sinnlicher Wahrnehmung, die uns Einzelnes erfassen lässt. Zum tragenden Begriff eines ganzen philosophischen Systems – und nicht weniger als das will Rosenzweig entwickeln – konnte er hingegen bisher aufgrund seiner Bindung an den spezifischen Gehalt des Angeschauten nicht werden. Genau dieser Gehalt soll nun in den Mittelpunkt reflektierender Aufmerksamkeit gerückt werden und zwar in einer höchst bemerkenswerten Form. Nicht nur der einzelne Mensch wird jetzt fokussiert, sondern das einzelne Ding. Die Doppelung dieser Folgerung ist konsequent. Denn soll sich das Einzelne im personalen Kontext erschließen, muss Einzelnes auch in materialer Hinsicht thematisiert werden können. Nur so kann Rosenzweig auf der Seite menschlicher Daseins-Erfahrung von jener situativ bedingten Besonderheit ausgehen, die er einem Wissen um das All in seiner grundsätzlichen Erkennbarkeit absprechen will. Für die hier folgenden Überlegungen wird dieser Gedanke nicht von zentraler Bedeutung sein, obwohl seine generelle Wichtigkeit gar nicht genug hervorgehoben werden kann. Denn mit seinem *Stern der Erlösung* legt Rosenzweig eine frühe Philosophie des Dinglichen vor, die es wagt, dieses in seiner je eigenen Gestalt zu denken, die allzu oft zugunsten eines verallgemeinerbaren Erkenntniswertes ausgeblendet werden musste. Wenngleich es nicht in erster Linie um diesen außerordentlichen Schritt gehen wird, das materielle Einzelne zu thematisieren, soll doch die entscheidende Passage zitiert werden. Denn in der Weise, in der wir uns zu dessen Vielfalt verhalten, drückt sich unsere Relationsfähigkeit im Welt-Bezug aus. Letztlich ist auch sie von ethischer Relevanz:

15 *Das Neue Denken,* in: *Zweistromland,* S. 145.

> Die Welt besteht aus Dingen, sie ist trotz der Einheit ihrer Gegenständlichkeit kein einziger Gegenstand, sondern eine Vielheit von Gegenständen, eben von Dingen. Das Ding besitzt keine Standfestigkeit, solange es alleinsteht. Seiner Einzelheit […] ist es nur gewiß in der Vielheit der Dinge. […] Das Ding hat auch als bestimmtes kein eigenes Wesen, es ist nicht in sich, es ist nur in seinen Beziehungen.[16]

Diese Beziehungen zu pflegen, zählt für Rosenzweig zu den herausragenden Fähigkeiten des Menschen. Es muss aber auch auf den Ursprung dieser Auffassung hingewiesen werden, die sich so schwer aus herkömmlich philosophischer Sichtweise begründen lässt. *Der Stern der Erlösung* stellt die drei Grundbegriffe Gott, Welt und Mensch dar, die er nicht über das Wissen oder den Glauben, sondern über die Erfahrung erschließen will. In jeder Form der Erfahrung entsteht eine Relationslinie, die detailliert untersucht wird. Diese Linien, die Rosenzweig als «Bahnen» bezeichnet, schließen sich am Ende zu jenem vielfältigen Beziehungsgeflecht zusammen, das unter dem Begriff der «Gestalt» als Wirklichkeit des Erfahrbaren erscheint. Zur Darstellung der Relationslinie *Mensch – Welt* nutzt Rosenzweig seine Erläuterungen der Dinge, denn nur in der Erfahrung ihrer unhinterfragbaren Präsenz wird Welt überhaupt zugänglich. Existenzphilosophischem Denken kann nicht völlig zu Unrecht entgegengehalten werden, dass es zu stark nur dem Begriff des menschlichen Selbst gelte. Oftmals wirkt es tatsächlich so, als fordere der Gewinn der Eigentlichkeit, jener vermeintlich individuellen Attribuierung der Existenz, sogar ein Ausblenden menschlicher Welt-Bezüge. Denn allzu schwer scheint sich die Vorstellung eines menschlichen Seins, das in Entschlossenheit und Verantwortung gewählt werden muss, mit der Annahme des Daseins verbinden zu lassen, das Sein in der Welt und damit Sein mit den Dingen ist. Bisweilen bedeutet die Ermutigung zur Existenz-Entscheidung sogar die ausdrückliche Abkehr von den konkreten Bedingtheiten des Daseins. Es ist das Verdienst von Martin Heidegger und Albert Camus, diese stark anthropozentrische Tendenz, die existenzphilosophisches Denken beinhalten kann, erkannt und eingeschränkt zu haben. Im Denken Franz Rosenzweigs erübrigt sich eine derartige Maßnahme, weil er von Anfang an Welt als Synonym für die vielgestaltige Konkretisierung des Dinglichen in seinen Entwurf menschlichen Seins integriert. Denn sie ist einer der drei Grundbegriffe des Seins und rangiert damit, so befremdlich es im ersten Moment auch klingen mag, prinzipiell auf derselben Wertigkeitsstufe wie das Grundwort «Gott».

Welche Stellung kommt nun der Erfahrung innerhalb des systembildenden Denkens von Franz Rosenzweig zu? Ist sie geeignet, jene großangelegte Neuformulierung von Philosophie zu bewirken, die er plant? 1925, als er vom Neuen Denken spricht, handelt es sich nicht mehr um eine bloße Absichtserklärung, deren Gelingen sich noch zu erweisen hat. Vielmehr liegen die Ausführungen des

16 *Der Stern der Erlösung*, II,I, S. 148.

Sterns der Erlösung mittlerweile seit vier Jahren vor, so dass deren Funktionieren bereits einige Zeit auf die Probe gestellt werden konnte. Ein erneuter Blick in den Text bestätigt Bedeutung und Wirkweise jener Erneuerung im Denken, die durch die Einführung der Erfahrung erreicht wurde. Zunächst kann noch einmal auf eine der zentralen Thesen des *Sterns* hingewiesen werden. Gott, Welt und Mensch sind keine wissbaren Einheiten, die sich nach Maßgabe subjektiven Erkenntnisstrebens denken lassen. Vielmehr sind es Komplementärgrößen individueller Erfahrung, die sich ausschließlich im situativen und temporären Erleben vergegenwärtigen können. Nur in den Augenblicken des Erfahrens gewinnen sie Relevanz für das menschliche Denken, das reflektiert, was individuelle Begegnungsmomente erschlossen haben. Auf eine wichtige Folgerung, die sich aus dieser Sichtweise ergibt, wurde bereits hingewiesen. Da alle drei Grundworte Erfahrungsinhalte des Einzelnen sind, besteht für Rosenzweig in diesem Kontext keine Notwenigkeit mehr, sie qualitativ zu differenzieren und dem Erleben des Göttlichen eine Sonderstellung in dem Gesamt möglicher Erfahrungen zu attestieren. Für existenzphilosophische Versuche, Sein als sich selbst tragendes System zu begreifen, das auf keinerlei Legitimationen oder kausale Bedingungen zurückgreifen muss, die ihm nicht inhärieren, stellt diese Auffassung Rosenzweigs ein höchst bedenkenswertes Muster dar. Denn obwohl er keinen Zweifel daran aufkommen lässt, wie groß der Anteil religiöser Bewusstheit innerhalb seiner Konzeption ist, führt dieser doch nicht zu einer Entwertung welthaften Seins, wie sie vielleicht zu erwarten wäre, wenn etwa das kommende Sein für wertvoller als seine irdische Vorbereitung gehalten würde. Doch noch aus einer weiteren Perspektive ist Rosenzweigs Einführung des Begriffes der Erfahrung in den Corpus philosophischer Theoreme aufschlussreich. Den Hintergrund all dieser Betrachtungen bildet die Frage, wie sich existenzphilosophisches Denken im Verhältnis zum bestehenden philosophischen Diskurs positioniert. Denn es soll in einem weiteren Schritt untersucht werden, ob dadurch von Anfang an ein Dialog mit Denkern ausgeschlossen ist, die die existentielle Akzentuierung explizit nicht teilen. Rosenzweig hat einen unmittelbaren Austausch nicht gesucht, was wahrscheinlich in Anbetracht der kompakten Eigenständigkeit seines Denkens auch nicht zu erwarten war. Um trotzdem ein Fundament für die Frage legen zu können, die die weiteren Überlegungen leiten wird, ist ein Blick auf den Stil des *Sterns der Erlösung* sinnvoll. In dem kleinen Text *Das Neue Denken* finden sich einige interessante Bemerkungen hierzu:

> Die Erfahrung entdeckt im Menschen, so tief sie eindringen mag, immer wieder nur Menschliches, in der Welt nur Weltliches, in Gott nur Göttliches. […] Finis philosophiae? Wäre es, dann um so schlimmer für die Philosophie! Aber ich glaube nicht, daß es

> so schlimm kommt. Vielmehr kann an diesem Punkt, wo die Philosophie mit ihrem Denken allerdings an ihrem Ende wäre, die erfahrende Philosophie beginnen.[17]

Die «erfahrende Philosophie» bestimmt sich durch ihre Arbeit der Dekonstruktion, mit deren Hilfe sie bisher für einzig denkbar gehaltene Gewissheiten in ihre vormals enthaltenen, dann aber im Zuge der Abstraktion überformten Bestandteile zerlegt. Hierin lag der Sinn jener Deutung der drei Grundworte als Grundverhältnisse, deren Möglichkeit der Einzelne erfahrend erfassen kann. Das Denken, das aus diesem Prozess keineswegs ausgeschlossen ist, sondern lediglich neu ausgerichtet wurde, wird damit gleichsam *zu Grunde gerichtet,* das heißt auf die fundamentalen Bestandteile seiner Reflexionstätigkeit zurückgeführt. Während der erste Part des *Sterns der Erlösung* durch seinen Gegenstand bestimmt wird, indem dort die Elemente des Denkens in einem Verfahren der Renaturierung in ihrer je eigenen Unbedingtheit sichtbar gemacht werden, betont Rosenzweig mit Blick auf den zweiten Teil seiner Schrift den Aspekt der Methode. In diesem Zusammenhang verwendet er den Begriff der «erzählenden Philosophie». «An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens.»[18] Der Sprechende beabsichtigt nicht, seinem Gegenüber eine Ansicht zu präsentieren. Stattdessen entsteht erst in Wort und Hören, Bedenken und Antworten jene Wahrheit, die zukünftig Gegenstand philosophischer Betrachtung sein sollte. Wieweit sich eine solche Auffassung in einem geschriebenen Text verwirklichen lässt, bleibt sicherlich unklar. Es geht aber letztlich auch gar nicht um diese Frage, sondern um die Informationen, die aus verschiedenen Schriften über Rosenzweigs Projekt des Neuen Denkens gewonnen werden können. Denn mit ihrer Hilfe wird zu überlegen sein, ob dieses Denken, so voraussetzungslos und vital es auch wirkt, jemals als diskursfähig betrachtet werden kann. Diese Bedingung müsste erfüllt sein, wenn Existenzphilosophie, der hier das Werk Franz Rosenzweigs zugerechnet wird, in einen behutsamen Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie geführt werden soll. Warum ein solches Vorhaben sinnvoll sein könnte? Weil es ein weiterer Schritt in dem Bemühen ist, existentielles Denken als konkurrenzfähiges Denken unserer Tage auszuweisen. Dazu zählt zum einen die Feststellung, dass es – manch gegenteiliger Behauptung zum Trotz – durchaus Elemente enthält, die sich zu einer Konzeption ethischer Relevanz zusammenfassen lassen. Zum anderen wird ein Blick auf das Sprach-Verständnis erforderlich. Denn sollen sich die ethischen Aussagen der Existenzphilosophie in einem Vergleich zu bestehenden Konzepten der Gegenwartsphilosophie zeigen, muss der Aspekt ihrer sprachlichen Vermittlung berücksichtigt werden. Es ist nicht zu erwarten, dass deren Form eine Konsistenz aufweisen wird, wie sie von zeitgenössischen Entwürfen in Anspruch genommen

17 *Das Neue Denken,* in: *Zweistromland,* S. 144.

18 *Das Neue Denken,* in: *Zweistromland,* S. 151.

wird. Doch kann nachgewiesen werden, dass das Sprach-Denken der Existenzphilosophie eine bestimmte Form erkennen lässt, die weit von pseudo-poetischer Verschrobenheit entfernt ist, wie es gelegentlich behauptet wird. Die philosophische Artikulation ethischer Aussagen bedarf der sprachlichen Form, die ein Mindestmaß an Wiederholbarkeit ihres Aussagegehaltes gewährleistet. Dieses ist erforderlich, damit überhaupt von einem ethischen Konzept gesprochen werden kann, wären doch Handlungen, die sich nicht auf diese Grundlage berufen können, bestenfalls Ergebnis gelingender Einzelfall-Entscheidungen. Wie wenig diese vorbereitenden Gedanken der tatsächlichen Ethik der Existenz gerecht werden, wird sich im Verlauf der Überlegungen in überdeutlicher Klarheit zeigen.

Zunächst könnten allerdings schwerwiegende Bedenken laut werden. Widerspricht nicht der Versuch, sprachliche Konsistenz und ethische Verbindlichkeit auf der Basis existenzphilosophischer Texte zu begründen, deren Intention in dramatischem Ausmaß? Warum wandten sich Denker der Existenz mit aller ihnen zu Gebote stehenden intellektuellen Leidenschaft, die sich sehr unterschiedlich ausdrückt, gegen ein Verharren im bestehenden wissenschaftlichen Diskurs, wenn nun, rund einhundert Jahre später, exakt nach jener Form gefragt wird, die sie ablehnten? Aber ist es exakt diese Form? Gewiss nicht. Es wird nach jener Form zu fragen sein, die sich den einschlägigen Texten selbst entnehmen lässt. Dabei wird nicht der Maßstab *der Philosophie* zu ihrer Extraktion angelegt, zumal es diesen wahrscheinlich ohnehin nie gegeben hat. Es gilt, nach den Anhaltspunkten zu suchen, die existenzphilosophische Texte selbst bieten, um ihre konzeptuelle Stimmigkeit, die eine Übereinstimmung der Vielfalt ist, herausstellen zu können. Eine erste Bestätigung auf diesem Wege bieten die Passagen in Franz Rosenzweigs Schriften, in denen er selbst «die Methode» anspricht. Deswegen stellt der kleine Text *Das Neue Denken* ein so wichtiges Zeugnis intellektueller Selbstreflexion dar: Er beleuchtet auch die methodische Vorgehensweise im *Stern der Erlösung* und lässt dessen innovative Brillanz sichtbar werden. Dabei geht es nicht um Innovation um ihrer selbst willen, sondern als Bedingung kreativen Sprach –und Form-Denkens. Rosenzweig prägt zwei Ausdrücke, die hier noch einmal betrachtet werden sollen: das «erfahrende Denken» und die «erzählende Philosophie». Sogar in dieser extrem reduzierten Gegenüberstellung wird schnell nachvollziehbar, dass beide zusammengehören. So individuell, wie die Struktur der Erfahrungen ist, muss auch die Form ihrer Vermittlung sein. Das Erfahrungsprofil von zwei Individuen kann sich niemals vollständig gleichen, da es durch früheres Erleben, situative Bedingtheiten und psychische Dispositionen, um nur diese Faktoren zu nennen, bestimmt wird. Folglich ist nach einem Ausdruck zu suchen, der zwar die Gemeinsamkeit feststellen kann, dass es sich in allen Fällen um Erfahrungen handelt, gleichzeitig aber das Variationsspektrum konkreter Erfahrungen in keiner Weise einschränkt oder gar negiert. Denn das wirft Rosenzweig der bisherigen Philosophie vor: Sie habe das Vielfältige des Konkreten zugunsten der Einheitlichkeit des Wissbaren aufgegeben. Ob er in

dieser sehr plakativen Weise, in der er von dem Denken insgesamt spricht, ohne auch nur den Versuch präzisierender Differenzierungen zu machen, dem klassischen Denken gerecht wird, kann hier nicht entschieden werden. Mit Sicherheit ruft eine derart unspezifische Behauptung allein schon aufgrund ihres Mangels an verifizierender Sorgfalt Kritik hervor, die sogar noch weit mehr als ein Widersprechen sein könnte. Lehnt jemand in so offener Konfrontation das Regelwerk des Diskurses ab, sind seine Ansichten letztlich keines Blickes wert, so könnte eine naheliegende Reaktion aus der Sicht traditionellen Denkens klingen. Am Beispiel Franz Rosenzweigs kann der Mechanismus der Ignoranz, der weit über sachbezogene Ablehnung hinausgreift, besonders deutlich verfolgt werden. Sein *Stern der Erlösung* ist in Kreisen der Fach-Philosophen kaum rezipiert worden. Warum hätte es auch anders sein sollen, wenn jemand erklärtermaßen mit der Tradition bricht?

Aber bricht er wirklich mit dem Denken der Vergangenheit? Bereits eine flüchtige Annäherung an den Aufbau seiner Schrift gibt Anlass zum Zweifel. Von «Metaphysik» ist die Rede, von «Metalogik» und «Metaethik», drei Überschriften, die jeweils gesonderten Kapiteln zugeordnet sind. Die Aussage Rosenzweigs in Erinnerung, dass sein Denken «ein System von Philosophie» sei, scheint diese Ankündigung nun dadurch bestätigt zu werden, dass die klassische Einteilung in thematische Kontexte sehr wohl auch hier zu finden ist. Doch folgt er damit nicht einem uneingestandenen Wunsch, den Klassifizierungsmustern der bisherigen Philosophie zu entsprechen. Die drei Postulierungen eines über die bisherigen Deutungen hinausgreifenden Denkens spiegeln seine Überzeugung, in den Begriffen von Gott, Welt und Mensch «Grundworte» des Denkens zu erkennen. Dass er den Anspruch zurückweist, auch nur eines von ihnen wissend erschließen zu wollen, ist bereits angedeutet worden. Auch dass «Wißbarkeit» durch Erfahrung zu ersetzen ist, hat sich gezeigt. Rosenzweig kann also in keinem Fall Physik, Logik und Ethik in herkömmlicher Weise verstehen, sondern muss zeigen, wie die Grundworte in Überschreitung der philosophischen Kontextzuweisungen zugänglich werden können. «Von Gott wissen wir nichts.»,[19] so heißt es denn, wobei die Konstatierung des «nichts» tatsächlich nur dem Wissen, nicht jedoch der Erfahrung gilt. Der Begriff der Metaphysik ruft sicherlich Erinnerungen an jene Deutung hervor, die Aristoteles vornahm. Dabei lag der Fokus auf seiner Feststellung, dass ein erstes Denkbares gegeben sein müsse, um Einheit und Gültigkeit physikalischer Gesetzmäßigkeiten, zu denen vor allem die Kausalität zählt, zu gewährleisten. Auf eine solche Setzung des Denk-Notwendigen zur Sicherung der Denkbarkeit von Einheit und Struktur im Sein will Franz Rosenzweig nicht zurückgreifen. Die dreimalige Verwendung der Vorsilbe «meta» verweist nicht auf ein das Sein Überschreitendes und seine Konstitution Bedingendes. Sie soll vielmehr die Umdeutung der herkömmlichen Bestimmungen von

19 *Der Stern der Erlösung*, I,I, S. 25.

physis, *logos* und *ethos* kenntlich machen. Deren gemeinsames Merkmal besteht seiner Ansicht nach in ihrem einheitsbildenden Aussagewert. Sie alle evozieren in den ihnen je eigenen Kontexten die Vorstellung eines Ganzen, das Gegenstand des Wissens werden kann, sobald sie auf das logische Denken zurückgeführt werden. Damit verlieren sie alle jedoch ihre vormals vielleicht noch vorstellbare Eigenheit und werden zu differenten Projektionsflächen ein und desselben Vorgehens, das das Allgemeine dem Besonderen vorzieht, weil so die Kenntnis stets auf dasselbe, nämlich das Denken selbst, zurückgeführt werden kann. Hiergegen setzt Rosenzweig folgende Forderung: «Aber eben jene Voraussetzung des einen und allgemeinen Alls haben wir aufgegeben. Wir suchen Gott, wie späterhin Welt und Mensch, nicht als einen Begriff unter anderen, sondern für sich, […] in seiner […] absoluten Tatsächlichkeit […].»[20] In dieser gesuchten Tatsächlichkeit können die drei Elemente des Seins nicht Gegenstand des Wissens, sondern ausschließlich Inhalt der Erfahrung sein. Denn sie bilden für Rosenzweig jenes Medium der Erschließung, die das Besondere in seiner Vereinzelung zu erfassen vermag. Am deutlichsten wird diese Umkehrung, die Bestandteil des Neuen Denkens ist, mit Blick auf die Metalogik:

> Das System der Denkbestimmungen ist System nicht durch einen einheitlichen Ursprung, sondern durch die Einheit seiner Anwendung, seines Geltungsbereichs, – der Welt. […] Das All als ein eines und allgemeines kann nur zusammengehalten werden durch ein Denken, das aktive, spontane Kraft besitzt; indem so dem Denken eine Lebendigkeit zugeschrieben wird, muß sie dem Leben wohl oder übel abgesprochen werden […]. Erst die metalogische Weltansicht kann das Leben wieder in seine Rechte einsetzen.[21]

Denn diese Sicht wird von Rosenzweig nicht als ein Über-das-Vielfältige-Hinaus verstanden, das ihm nachträglich, doch unter Hinweis auf ein vermeintlich Ursächlich-Vorausgehendes Einheit attestiert. An verschiedenen Stellen ist vom «darüber hinaus» die Rede, womit jedoch nicht das Überformen des Tatsächlichen in seiner unkalkulierbaren Vielfalt, sondern das Überschreiten der Konstruktionen, die in der Philosophie notwendig erschienen, um alle Erscheinungen im Gedanken einer Einheit komprimieren zu können, gemeint ist. Ihrer Vielgestaltigkeit könnte der Mensch niemals erkennend Herr werden. Gerade hierin sieht Rosenzweig eine Triebkraft zur Entstehung des Logos, der «die sprudelnde Fülle [der Erscheinungen] zum toten Chaos des Gegebenen umfälschen» sollte.[22] Im Neuen Denken geht es um eben diese sprudelnde Fülle der Erscheinungen, die der Mensch in einzelnen Momenten der Erfahrung vergegenwärtigt, das heißt über die Erfahrung hinaus zum Inhalt seines Reflektierens machen kann. Hiermit ist das immer wieder neu einsetzende und niemals zu einer Vision des Ganzen

20 *Der Stern der Erlösung,* I,I, S. 25.

21 *Der Stern der Erlösung,* I,II, S. 46 und S. 50.

22 *Der Stern der Erlösung,* I,II, S. 50.

führende Bedenken des Besonderen gemeint. In dessen Tatsächlichkeit will Rosenzweig Gott, Welt und Mensch denken und sie in ihrer faktischen Vereinzelung in eine Beziehung setzen, die in der Erfahrung – also dem Bezug des Gewahrens – geschaffen werden kann. Zerfällt das Bild der Wirklichkeit damit zunächst in die Vielheit ihrer Erscheinungen, wird es unmöglich, den Logos als umfassendes Prinzip zu denken. Stattdessen wird er nun als inneres Gestaltungsprinzip der Welt relevant.[23]

Bevor auf den letzten Teilbereich des Metaethischen geschaut wird, ist eine ergänzende Bemerkung notwendig. Die jeweiligen Vereinzelungsformen der drei elementaren Erfahrungen, die Rosenzweig in ihrer für sich bestehenden Gültigkeit darstellen will, sind keine Zielpunkte des Neuen Denkens. Wie aus den Hinweisen auf Entwicklungsstufen der Denkbarkeit von Gott, Welt und Mensch ersichtlich wird, liegt hier eine Genealogie der Vereinzelung vor. Diese ist nicht Ziel, sondern Voraussetzung des gewandelten Denkens. Denn würde es Rosenzweig als das Ziel seiner Argumentation ansehen, die drei in ihrer Eigenheit aus der Vorstellung einer umfassenden Allheit zu lösen, bliebe die entscheidende Frage ungestellt, deren Beantwortung er seinen *Stern der Erlösung* widmet. Gott, Welt und Mensch für sich nennen zu können, schafft die unverzichtbare Bedingung dafür, nach ihrer nun zu schaffenden Verbindung zu fragen. Diese sollte nicht durch das Denken der Einheit gesetzt werden, das Undifferenziertheit benötigt, um funktionieren zu können. Vielmehr sollte sie im Geschehen – performativ – ermöglicht werden. Aus dieser Perspektive wird noch einmal die immense Wichtigkeit der Erfahrung verständlich. Denn die verbindenden Akte, die Gott, Welt und Mensch aufeinander beziehen, nachdem sie zuvor in ihrer Tatsächlichkeit jeweils isoliert beleuchtet wurden, sind Geschehnis-Formen erfahrender Vergegenwärtigung. Nach dieser vorbereitenden Bemerkung ist es nun möglich, auf den letzten Bereich, den des Metaethischen, zu schauen. Rosenzweig verfolgt den Begriff des «Selbst», der sich aus jenem der Persönlichkeit des Menschen herausbildet, in einer Art entwicklungsgeschichtlicher Ausrichtung. So erscheint das Selbst in einem Moment äußerster Vereinzelung, in der es sich aus den selbstverständlichen Verbindungen zu anderen Menschen für einen Augenblick löst. Rosenzweig lässt keinen Zweifel daran, dass es dem Selbst jedoch nicht entspreche, in seiner «gebirgshaft ‹edel-stummen› Einsamkeit, in seiner Gelöstheit von allen Beziehungen des Lebens, seiner erhabenen Beschränktheit in sich selbst»[24] zu verbleiben. Denn mit dieser Annahme sei eine Folgerung von erheblichem Gewicht verbunden:

23 «[…] der innerweltliche Logos, […] braucht nun nicht mehr mit einer Aktivität belastet zu werden, die seinem weltlichen Wesen, seiner Vielfältigkeit und Anwendbarkeit, gradezu widerspricht; er bewirkt die Einheit der Welt nur von innen, gewissermaßen nicht als ihre äußere, sondern als ihre innere Form.» *Der Stern der Erlösung,* I,II, S. 51.

24 *Der Stern der Erlösung,* I,III, S. 79.

> Die ganze Welt, und insbesondere die ganze sittliche Welt, liegt in seinem Rücken; es ist ‹darüber hinaus›, – nicht als ob es sie nicht brauchte, aber in dem Sinn, daß es ihre Gesetze nicht als seine Gesetze anerkennt, sondern als bloße Voraussetzungen, die ihm gehören, ohne daß es hinwiederum ihnen gehorchen müßte.[25]

Mit diesen Worten antizipiert Rosenzweig, unwissentlich zwar, aber dennoch in höchster Präzision, das Problem existenzphilosophischer Ethik schlechthin. Obwohl er seine Vorstellung vom Selbst in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive bildet, trifft die Beschreibung seiner Entstehung exakt jene Auffassung, die von späteren Denkern der Existenz vertreten wird. Es gibt einen Moment, in dem der Mensch durch eine fundamentale Erschütterung zur Vereinzelung veranlasst wird. Karl Jaspers spricht in diesem Zusammenhang von der Bedeutung der «Grenzsituationen», deren Erfahrungen den Einzelnen zur Reflexion seines Daseins und seiner Möglichkeit der Existenz führen. Für Martin Heidegger kommt dem Bewusstwerden der Endlichkeit die Funktion zu, den für selbstverständlich gehaltenen Seins-Bezug des Menschen zu hinterfragen. Søren Kierkegaard sieht in der Verzweiflung die Triebkraft, den Einzelnen mit der Notwendigkeit seiner Wahl zu konfrontieren, in der ganzen Widersprüchlichkeit, die dieser Akt mit sich bringt. Bei Franz Rosenzweig heißt es hingegen: «Das Selbst überfällt den Menschen eines Tages wie ein gewappneter Mann und nimmt von allem Gut seines Hauses Besitz. Bis zu diesem Tag […] ist der Mensch ein Stück Welt auch vor seinem eigenen Bewußtsein; […] Er wird ganz arm, er hat nur sich, kennt nur sich, niemand kennt ihn; denn es ist niemand da außer ihm.»[26]

Noch einmal muss auf eine Besonderheit hingewiesen werden, die Rosenzweigs Sichtweise zukommt. Für ihn verschränken sich die Perspektiven individualpsychologischer und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung, wenn er von dem unvermittelten Durchbrechen des Selbst-Bewusstseins spricht. In den späteren Formulierungen wird der zuletzt genannte Aspekt wegfallen, so dass das Geschehen der Selbst-Werdung als existentiell entscheidendes Kriterium der Genese des Einzelnen verstanden werden kann. Mit seiner Folgerung artikuliert Rosenzweig dann allerdings einen Gedanken, der in genuin existenzphilosophischen Texten fast unerwähnt bleibt. Das Selbst, das sich seiner selbst in «edel-stummer Einsamkeit» bewusst wird, weil es aller Bindungen an die Gemeinschaft und deren Werte entbunden ist, fühlt sich deren ethischen Weisungen nicht mehr verpflichtet. Die Frage, die auch für die folgenden Überlegungen von zentraler Wichtigkeit sein wird, muss daher lauten, welchem Gesetz sich das Selbst, in dessen freier Konditionierung sich der Einzelne erfasst, je wird anschließen können? Denn dass es in der völligen Isolation verharrt, die es seine Bindungslosigkeit im einen Augenblick erleben lässt, wäre ebenso unrealistisch wie unproduktiv. Es

25 *Der Stern der Erlösung,* I,III, S. 79.

26 *Der Stern der Erlösung,* I,III, S. 77.

würde bedeuten, dass Existenzphilosophie zwar Prozesse beschreiben kann, in denen der Mensch sich zum Einzelnen emanzipiert, der Frage aber eher ausweicht, ob dem Geschehen der Lösung aus bestehenden Strukturen gesellschaftlicher, religiöser oder auch philosophischer Natur eine genuin ethische, das heißt letztlich auch normative Qualität eignet?

Wird schließlich nach der Diskursfähigkeit der Ansichten gefragt, die Franz Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* entfaltet, erscheint die Formulierung bereits als unpassend. Wie bereits diese knappen Bemerkungen gezeigt haben, bestand weniger im Dialog mit der bestehenden Philosophie als vielmehr in der Erneuerung ihres Denkens sein erklärtes Ziel. Die Erwähnung der drei Begriffe Metaphysik, Metalogik und Metaethik stellt keine Bezugnahme auf traditionelle Bereiche der Philosophie dar, um das eigene Denken in eine gültige Form wissenschaftlicher Zugehörigkeit zu fügen. Sie korrespondiert vielmehr Rosenzweigs Auffassung, in Gott, Welt und Mensch die Elemente menschlicher Seins-Erfahrung zu finden. Dreimal konstatiert er, dass wir von diesen nichts «wissen» können, um im weiteren Verlauf seiner Schrift zu zeigen, wie die drei Elemente, sind sie erst einmal aus der Verknüpfung gelöst, die aus ihrer vermeintlichen Einheit resultiert, in eine Beziehung zueinander gebracht werden können. Wenige Denker der Philosophie nennt Rosenzweig, um sich auf Teile ihres Werkes berufen zu können. Arthur Schopenhauer ist hier zu erwähnen. Rosenzweigs tiefe intellektuelle Verbundenheit zu Hermann Cohen liegt zwar wie ein sicherer Boden, auf dem das Denken aufbauen kann, seinen Ausführungen zugrunde. Doch seine Wertschätzung drückt er besonders in kleineren Texten aus, so etwa in einem Schreiben an die Verleger der *Jüdischen Rundschau,* in dem er notiert:

> […] was dieses Buch [*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*] in der Geschichte der Philosophie bedeutet? Dieses Buch, dessen Bedeutung gerade die ist, daß es den Durchbruch eines Systematikers, vielleicht des letzten Systematikers im alten Sinn, aus dem aristokratischen Hochmut der Philosophie hinaus in die freie, jedem offene Demut des natürlichen Denkens darstellt? Dieses Buch, das ein einziger Bericht ist von der philosophischen Entdeckung des Menschen?[27]

Cohen unterbreitet Rosenzweig in einem Brief mit dem Titel *Zeit ist's* seine Pläne zur Einrichtung einer Akademie, die – in abgewandelter Form – 1920 zur Eröffnung des *Freien Jüdischen Lehrhauses* in Frankfurt am Main führen werden. Ein Detail, das lediglich in sehr begrenztem Rahmen relevant ist, so könnte erwidert werden. Tatsächlich drückt sich darin Rosenzweigs bereits angesprochene Überzeugung aus, dass sich die Lehren der Philosophie zu bewähren hätten und zwar jenseits logischer Verifizierbarkeit. Der Bezug zum Gegenstand dieser Überlegungen, nach der Möglichkeit einer Ethik der Existenz zu fragen, ist offensichtlich. Denn in Rosenzweigs Verständnis ist es nicht Aufgabe von Philosophie, Aussa-

27 *Hermann Cohens Nachlasswerk,* in: *Zweistromland,* S. 230.

gen über Ethik zu formulieren, sondern selbst ethisch zu wirken. Diese vielleicht unbedeutend erscheinende Unterscheidung greift in fundamentaler Weise auf das Menschenbild existentiellen Denkens zurück. In dessen Zentrum steht *der Einzelne*, der sich situativ bedingt in eine Existenz in der Zeit und im Raum, wie hinzugefügt werden sollte, entwirft. Hier werden noch einmal Rosenzweigs Gedanken zur Metaethik sichtbar. Der Einzelne in seiner Selbst-Bewusstheit hat die Satzungen der philosophischen Ethik hinter sich gelassen, weil sie ihm nicht mehr gelten können. Im *Stern der Erlösung* heißt es dazu, dass der Mensch das Gesetz, nicht das Gesetz den Menschen «haben müsse». Aus dem Entwurf des Neuen Denkens folgt unmittelbar die Suche nach einer Neuen Ethik, da deren bestehende Form in imperativischer Weisungskraft sich nur im Kontext jener Setzung des Allgemeinen als sinnvoll erweisen konnte, die Rosenzweig – und mit ihm die Denker der Existenz – ablehnen.

Wird schließlich die kurze Liste der Denker angeschaut, denen sich Rosenzweig nach eigener Auskunft verbunden fühlt, mag sie überraschen. Denn sie enthält mit Eugen Rosenstock und Hans Ehrenberg, Victor von Weizsäcker und Ferdinand Ebner[28] Namen, die nicht im ersten Moment einfallen werden, wenn nach der Philosophie jener Zeit gefragt wird. Sie repräsentieren vielmehr eine zweite geistesgeschichtliche Kultur, die sich parallel zum akademischen Diskurs gebildet hat, selbst in ihren Tagen selten zur Kenntnis genommen, aber deshalb beileibe nicht wirkungslos. Franz Rosenzweig verankert sein Denken mit Bedacht am Rande dieses Diskurses, um von dieser Position aus sein Werk der Erneuerung beginnen zu können. Denn er will in das philosophische Denken seiner Zeit eingreifen und es in der seiner Auffassung nach noch immer unrealisierten Weise gestalten. So changiert sein Anspruch an das eigene Wirken zwischen dem Versuch, wirksam zu werden, und der Verweigerung eines bestehenden Form-Kanons. Auch Martin Heidegger und Heinrich Barth verbinden mit ihrem Verständnis von Philosophie den Anspruch auf Erneuerung, wenngleich kaum in der Radikalität, die Rosenzweigs Entwurf auszeichnet. Wo positionieren sie also ihre Konzeptionen des menschlichen Seins im Verhältnis zum bestehenden philosophischen Denken?

Am Rande des Seins – Martin Heidegger

Auch Martin Heidegger spricht sich immer wieder für eine Erneuerung des Denkens aus, die zum Teil sogar zu der Forderung führt, die Philosophie in ihrer vorliegenden Form aufzugeben. Denken ist also nicht zwangsläufig mit seiner philosophischen Repräsentation identisch, sondern greift weiter in den Grund eigentlicher Seins-Erfahrung, als es ein akademisch geprägter Begriff von Wissen-

28 *Das Neue Denken*, in: *Zweistromland*, S. 152.

schaftlichkeit überhaupt auch nur ansatzweise zu fokussieren vermag. Bereits in *Sein und Zeit* zeichnet sich die Bereitschaft ab, auf ein eklatantes Versäumnis seit der Antike zu reagieren,[29] auch wenn Heidegger 1927 noch davon ausgeht, durch eine Korrektur der Fragestellung von Philosophie deren generelle Kompetenz im Kontext der Seins-Bestimmung bestätigen zu können. Nach dem «Sinn von Sein» zu fragen, erklärt zwar die Ausrichtung der traditionellen Ontologie für ungeeignet, das Wesen der *Existenz* in seiner Abhebung vom *Dasein* zu untersuchen, stellt deren grundsätzliches Bestehen jedoch nicht infrage. Heideggers Ablehnung all jener Interpretationen, die sein Werk mit Bezug zur Existenzphilosophie zu fixieren suchen, ist hinlänglich bekannt.[30] So erklärt er zum Beispiel, dass weder Karl Jaspers noch Jean-Paul Sartre auch nur in die Nähe seines eigenen Ansatzes im Denken zu gelangen vermögen, räumt allerdings auch ein, dass er von Letzterem bisher kaum etwas zur Kenntnis genommen habe. Eine Rezeption der Heidegger'schen Theorien in existenzphilosophischer Hinsicht müsste sich in Anbetracht solcher Feststellungen verbieten. Es gibt jedoch Anhaltspunkte in seinem Werk, die eine Lesart vor diesem Hintergrund nicht nur zulassen, sondern geradezu nahelegen. Zum Beleg sei nur auf die Erklärung des Begriffes der Existenz hingewiesen, die sich auf den ersten Seiten von *Sein und Zeit* findet:

> Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden.[31]

Dieses Verständnis verbindet sein Denken mit jenem der sogenannten Existenzphilosophie. Denn es akzentuiert den optionalen Charakter von Existenz, deren Verwirklichung Folge einer Möglichkeit ist, die im Dasein gründet. Die zuletzt formulierte Bedingung ist alles andere als beliebig. Denn es ist gerade Martin Heidegger, der seit frühen Tagen darauf besteht, dass Existenz nur im Dasein wurzeln könne und insofern auf dessen Bestand angewiesen sei.[32] Eine Distanzie-

---

29 «Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert.» *Sein und Zeit,* § 1, S. 2.

30 Exemplarisch für seine zurückweisenden Kommentare sei folgende Eintragung in seinen *Überlegungen II–VI,* 244, S. 281 zitiert: «Namengebungen für Grundstellungen im philosophischen Denken sind immer verfänglich. […] Sofern im ersten Versuch nun die Weise, das Dasein zu sein, zu bestehen, mit ‹Existenz› bezeichnet wurde, […] geriet der Versuch unter die Kennzeichnung einer ‹Existenzphilosophie› im Sinne von Jaspers, der Kierkegaards Existenzbegriff im moralischen Sinne in die Mitte seines Philosophierens stellte […].»

31 *Sein und Zeit,* § 4, S. 12.

32 «Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie ‹Welt› und

rung, in deren Verlauf sich Existenz vom Dasein trennt und ihren vormaligen Ursprung damit weitgehend ausblendet, kommt für ihn nicht in Betracht. Das Verstehen des Daseins muss vorausgesetzt werden, damit Existenz stattfinden kann. Ihr Begriff bezeichnet insofern kein Vorhandenes, das in seinem ontologischen Befund zu erfassen wäre, sondern die Möglichkeit, sich verstehend zum Sein, das sich im Dasein zu erschließen beginnt, zu verhalten. Diese wenigen Sätze mögen hier ausreichen, um einen existenzphilosophisch motivierten Blick auf Heideggers Schriften zu rechtfertigen. Gedanken zu jenem Gestaltungsraum des Seins-Verstehens, der sich im Prozess des Existierens eröffnet, werden dessen Texte bis in die 1950er Jahre durchziehen, mit deutlich variierender kontextueller Einbindung. Für die anstehenden Überlegungen, die Heideggers Konzeption des Neuen Denkens gelten, sind speziell die Aussagen nach 1945 relevant. Warum ist diese zeitliche Eingrenzung erforderlich?

In stark konturierender Weise kann festgestellt werden, dass das Projekt einer neuen Zentrierung des Denkens seit den 1920er Jahren nachzuweisen ist. Wird diese Forderung einer Erneuerung als solche betrachtet, erscheint sie als Konstante in Heideggers Werk. Wird hingegen nach ihrer Zielrichtung gefragt, zeigen sich zum Teil erhebliche Unterschiede. In den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft, deren Faszination sich Heidegger nicht hat entziehen können, decken sich seine Vorstellungen des Neuen Denkens in beunruhigender Weise mit der Idee einer geschichtlichen Zäsur, die den Untergang des Bestehenden voraussetzt, um das Neue erstehen zu lassen. Die gesamte Diktion, die philosophische Aussagen zu Proklamationen völkischen Erwähltheitsglaubens werden lässt, prägt Heideggers Schriften dieser Zeit. Eine Entscheidung wäre an dieser Stelle zu treffen, wenn sie nicht den vorliegenden Rahmen überschreiten würde. Es müsste gefragt werden, ob das Motiv des Untergangs tatsächlich genuiner Bestandteil Heidegger'schen Denkens ist oder ob sich in diesen Jahren eine unheilvolle Verschränkung seiner philosophischen Ansichten mit ideologischen Überzeugungen abspielte. Dass beide in ihrem Ruf nach Neuem perfekt zueinander passen, lässt sich schwerlich bestreiten. Zu untersuchen bliebe, ob Heideggers philosophisch formulierte Forderung, die aus den Tagen von *Sein und Zeit* bekannt ist, von Anfang an eine weltanschauliche Dimension beinhaltete. Diese Untersuchung kann hier nicht geleistet werden. Was festgehalten werden kann, ist die Tatsache, dass Heidegger Philosophie – die nicht mit der derzeit betriebenen akademischen Disziplin zu verwechseln ist – eine grundsätzliche Bedeutung zuweist, weil sie ihrer Bestimmung nach das Sein zu denken vermag. So fragt er bereits 1931: «Müssen wir heute am Ende mit dem Philosophieren abbrechen […]?"[33] und meint damit nicht die Arbeit an den Universitäten, sondern das

Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird.» *Sein und Zeit,* § 4, S. 13.

33 Martin Heidegger, *Überlegungen II–VI,* II, 168, S. 66.

Denken an sich. Denn dieses erfordert andere Repräsentanten als solche Denker, die stets nur im Schatten ihrer Vorgänger wirken und deren Erfolge ebenso wie deren Versagen unendlich fortschreiben, ohne den einen notwendigen Bruch im Denken zu vollziehen. Eine Überblendung zweier Perspektiven zeichnet sich hier ab, die wohl kaum problematischer sein könnte. Auf der einen Seite steht der Wille zur Erneuerung eines Denkens, das es verlernte, die Frage nach dem «Sinn von Sein» zu stellen. Auf der anderen Seite zieht das Bild des einzig wahren Denkenden auf, der in stolzer Abkehr vom philosophischen Getriebe die Ahnung des Möglichen im Denken verwahrt. Was Heidegger hier vor Augen hat, ist nicht der «neue Begriff und Typ des Philosophen», für den Franz Rosenzweig warb, weil er einen Denkenden suchte, der aus der «Standpunkteinheit» seiner Erfahrungen urteilte. Heidegger verfolgt die Idee des Philosophen als «Alleingänger; aber nicht allein mit seinem kleinen ‹Selbst› – sondern mit der Welt».[34] Während Rosenzweig mit der Leidenschaft, die seine verschiedensten Texte kennzeichnet, für den Übergang der Philosophie in den Dienst am Menschen plädiert, scheint Heidegger eine völlig andere Vorstellung zu verfolgen, wenn er zu Beginn der 1930er Jahre schreibt: «Die wirkliche Philosophie steht immer und notwendig abseits. Ab-seits – von wo aus gemessen? Von der scheinbaren Viel -und Allseitigkeit des Mittelmäßigen und Gängigen und unmittelbar Benötigten.»[35] Denn «echte Philosophie» wirke seiner Auffassung nach «nie auf das Leben».[36] Nicht, weil sie sich als wirkungslos erweist, so ist zu ergänzen, sondern weil sie als reines Seins-Denken zu verstehen ist. Als solches verfolgt es keine Ziele, dient keinen Zwecken, beansprucht keinen Nutzen, da das Denken damit an die absehbare Dominanz des scheinbar Notwendigen gebunden würde, die Heidegger jeder praktischen Anwendbarkeit attestiert. Entsprechend folgert er:

> Daß hier der Denker zum Knecht des vielgepriesenen ‹Lebens› und seiner Praxis, d. h. des Seienden herabsinkt, zeigt schon, inwieweit der ‹existentielle Denker›, der nicht ohne Grund in verschiedenen Gestalten heute gefordert und geschätzt ist, niemals das Denkersein erreicht – will sagen – den Bereich der Entscheidungen über die Wahrheit des Seyns gegen die Vormacht des seinsverlassenen Seienden (der Machenschaft) nirgends zu betreten vermag.[37]

Der höhere Sinn des Denkens, den Heidegger zu kennen meint, sperrt sich jedweder Inanspruchnahme. Diese Feststellung, so elitär und unattraktiv sie hier auch klingt, ist wichtig. Sie wird Heideggers gesamtes Denken durchziehen, in späteren Jahren allerdings eine deutlich gewandelte Intonation zeigen. Ab Mitte der 1940er Jahre wird das zweckunbedürftige Denken allmählich als das «scho-

34 *Überlegungen II–VI,* II, 144, S. 56.
35 *Überlegungen II–VI,* IV, 125, S. 246.
36 *Überlegungen II–VI,* IV, 243, S. 280.
37 *Überlegungen XI–XV,* XII, 10, S. 20 f.

nende Denken» bezeichnet werden, das zum tragenden Element des Denkens von «Geviert» und Welt-Bezug wird. Im Moment fügt sich Heideggers Aufruf zum reinen Seins-Denken in bedrückender Passgenauigkeit in das Portfolio ideologischer Verlautbarungen. Denn es scheint all das zu beinhalten, was diese kennzeichnet: die Vision einer Realität höherer Dignität, die jedoch nicht als pure Idee, sondern als Vorbild völkischen Selbstverwirklichungswillens gedeutet wird. Vom Nimbus des Geheimen umgeben, erschließt sich diese Ahnung des Kommenden nur Auserwählten, die zu Verkündern einer herbeiphantasierten Realität werden. Alles Geschehen in der Welt dient nur noch der Vorbereitung dieser Zukunft, die sich nicht von selbst einstellen wird, sondern als einzig wahres Sein den Untergang des Bestehenden verlangt. Die Verwirklichung der Vision, die hier in Aussicht gestellt wird, belässt diese jedoch keineswegs in der Möglichkeit vorstellbarer Entwicklung, die menschlicher Prägung bedarf. Sie degradiert diese vielmehr zu einem bloßen Stadium des Übergangs, dem an sich weder Wert noch Bedeutung zufallen kann. In einem absurden Sinn erweist sich das vermeintlich zielunbedürftige Denken dieser Phase als teleologisch. Denn es dient einem Zweck, auch wenn es dessen konkrete Gestalt nicht zu benennen vermag. Vor diesem Hintergrund muss das Neue Denken, für das Martin Heidegger bereits in den 1930er Jahren eintritt, als ideologisch kompatibel betrachtet werden. Dieser Befund wiegt umso schwerer, als dessen Eignung nicht nur von nationalsozialistischer Seite proklamiert, sondern von Heidegger selbst dargestellt wurde.

Ist es in Anbetracht dieser Feststellung überhaupt noch möglich und vertretbar, zu einer Diskussion dieses Denkens zu finden, die seine philosophische Relevanz erwägt? Dass sich Begriffe wie Untergang und Volk in Heideggers Schriften nach 1945 kaum noch finden, verwundert nicht. Ob der Grund hierfür in intellektuellem Kalkül oder sich wandelnder Sicht zu suchen ist, wird sich wahrscheinlich niemals mit uneingeschränkter Sicherheit klären lassen. So bleiben nur die motivischen und terminologischen Spuren, die die späteren Äußerungen anbieten, um individuell eine Position im Umgang mit Heideggers Denken zu finden. Die *Schwarzen Hefte,* die seit 2000 veröffentlicht werden, bilden die hierfür wichtigste Grundlage, da sie den Eindruck vermitteln, spontaner und mitunter ungefilterter Ausdruck eines Denkens zu sein, das trotz allem bedenkenswerte Aspekte enthält. Eine ausführlichere Betrachtung der entsprechenden Hinweise ist nicht Thema dieser Überlegungen.[38] Nur ein kurzer Überblick soll rekonstruieren, warum sie hier allen Widrigkeiten zum Trotz berücksichtigt werden. Denn eigentlich scheint Heideggers Denken so schlecht in diesen Zusammenhang zu passen: Er wehrt sich gegen dessen Titulierung als existenzphilosophisch und vertritt die Ansicht, das wahre Denken sei dem Erwirken reinen

38 In meiner 2020 veröffentlichten Studie *Spuren – Martin Heideggers Denkweg der späteren Jahre* liegt ein Deutungsvorschlag vor.

Seins-Verstehens verpflichtet. Damit disqualifiziert es sich von Anfang an für eine Rezeption in ethischem Kontext, zumindest dann, wenn Verstehen nicht als ethischer Akt aufgefasst wird. Kaum ein Einwand kann gegen dieses knappe Fazit erhoben werden. Und doch beinhaltet Martin Heideggers Denken auch die so bedeutsame Fokussierung des Seienden, dem in der Repräsentationsgestalt des Dinglichen die entscheidende Funktion für die Genese des Seyns-Denkens zukommt. Sein Strukturmodell des Gevierts ist das wohl wichtigste Instrument, um dieses Seyns-Denken gerade nicht in eine diffuse Zukünftigkeit entgleiten zu lassen, sondern um ihm Daseinsbezug zu attestieren. Hier wird die eingangs angesprochene Bestimmung des Begriffes der Existenz aus *Sein und Zeit* interessant. Obwohl die Thematisierung des Heidegger'schen Werkes in einem Text zur Ethik der Existenz also aus verschiedenen Perspektiven in Zweifel gezogen werden kann, reichen die Gründe aus, um diese zu rechtfertigen. Und Rechtfertigung erfordert eine philosophische Interpretation dieses Werkes ohne Frage.

Im Folgenden geht es um die Überlegung, ob Martin Heideggers Aussagen zum Neuen Denken Überschneidungen mit den Konzeptionen von Franz Rosenzweig und Heinrich Barth zeigen. Denn letztlich soll hier keine grundsätzlich differenzierende Deutung der Schriften dieser drei Denker erfolgen. Es gilt vielmehr zu untersuchen, wo sie ihre Konzeptionen mit Blick auf den bestehenden philosophischen Diskurs platzierten. Sollten sie als Fortschreibungen verstanden werden, die sich dessen methodischen Vorgaben fügten, oder waren sie tatsächlich als Entwürfe radikaler Abkehr geplant? Von der Beantwortung dieser Frage wird die Entscheidung darüber abhängen, ob diese Entwürfe in einem gemeinsamen Profil existenzphilosophischer Theoriebildung zusammengefasst werden können, das sich weniger durch seine Inhalte als durch seine Form ausweist. Es wird sich zeigen, dass eine solche gemeinsame Kontur im Denken erkennbar ist. Diese kann schließlich dazu genutzt werden, zwei weiterführende Aspekte zu bedenken: Ist es auf der Grundlage eines gemeinsamen Form-Gedankens möglich, von einer existenzphilosophischen Ethik zu sprechen? Denn diese formulieren zu können, ist zu einem Großteil von der Form der Explikation abhängig, zumindest dann, wenn sie mit anderen Modellen vergleichbar sein soll. Aus dieser Feststellung wird der zweite zu betrachtende Aspekt sichtbar: Kann existenzphilosophische Ethik als konkurrenzfähiges Konzept gegenwärtiger Positionen verstanden werden? Noch immer sind Stimmen vernehmbar, die mit Blick auf Existenzphilosophie beides bestreiten – eine explizite ethische Konzeption und formale Konsistenz, die sie als diskursfähig kennzeichnet. Deshalb ist es so wichtig, die Aufmerksamkeit auf das Selbstverständnis existentiellen Denkens und sein Sprach-Verständnis zu lenken. Es handelt sich nicht um ein Denken, das sich in vielfältiger Beliebigkeit am Rande des Diskurses abspielt, sondern um ein Denken, das sich genau dort positioniert, um Anspruch und Geltungsbereich von Philosophie neu ausrichten zu können. Franz Rosenzweig ließ keinen Zweifel daran, dass es ihm um «des Denkens vollkommene Erneuerung» geht. Nicht weni-

ger hat Martin Heidegger vor Augen, wenn er die Umformulierung des «vorstellenden» in das «schonende Denken» fordert. Die Umsetzung dieser Forderung wird nun für einen Moment zu betrachten sein. Eine Feststellung aus dem Jahr 1946 eignet sich deshalb für den Einstieg in diese Betrachtung, weil sie grundsätzlich die «eigentliche» Aufgabe von Philosophie benennt:

> Die Philosophie ist im Wesen Ontologie. Aber die Ontologie denkt nicht den Unterschied von Seiendem und Sein. […] Die Ontologie denkt nicht das Sein als Sein, d.h. das Seyn als die Wahrheit des Seins des Seienden. Aber – wenn die Philosophie in ihrer Wesensgeschichte vollendet ist und sich deshalb die Not des Denkens ankündigt, […] dann muß das Denken die ‹Philosophie› verlassen. Aber das sagt: das Denken muß denkender werden. Es wird denkender, indem es den Schritt der ‹Transzendenz› zurück tut – aber wohin und wie?[39]

Einerseits geben diese Zeilen noch den Zeitpunkt ihrer Entstehung zu erkennen. Von der Vollendung der «Wesensgeschichte» der Philosophie zu sprechen, erinnert noch stark an die Vorstellung eines weltgeschichtlichen Umbruchs, die Heidegger in den Jahren zuvor vertrat. Andererseits kündigt sich bereits eine andere Konnotation an, wenn sie als Ausdruck einer notwendig werdenden neuen Ausrichtung der Denkbewegung gelesen werden. Die Linie, die beide Deutungsansätze trennt, ist filigran. Ein Schritt zurück, der einen für unzweifelhaft gültig gehaltenen Begriff hinterfragt, ist an sich gängiges Mittel philosophischer Theoriebildung. Wird eine solche Maßnahme allerdings im Kontext weltgeschichtlicher Abläufe betrachtet, erscheint ihre sachbezogene Neutralität plötzlich als problematisch. Denn es wird fraglich, woher das Wissen um Prozesse, deren Verlauf als geschichtlich notwendig erachtet werden, seine Legitimation bezieht. Bisher konnte sich Heidegger auf die besondere historische Stellung des deutschen Volkes beziehen, dem seiner Überzeugung nach kraft seiner Natur Einblicke in das gegenwärtige und zukünftige Geschehen zugänglich sind. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Begründung 1946 nicht mehr herangezogen werden kann. Die Verschmelzung zweier Perspektiven, die Heideggers Denken der vergangenen Jahre gekennzeichnet hat, beginnt sich nun zu lösen. Bereits in *Sein und Zeit* erklärt er die Notwendigkeit, das philosophische Denken neu zu fokussieren. Diese Auffassung bleibt bis in die späten Verlautbarungen erhalten. Die motivische Überlagerung, die ein Erfordernis innerhalb der Philosophie als Indikator weltgeschichtlicher Erfordernisse postuliert, tritt von nun an in den Hintergrund. Ob Heidegger sie aufgab oder nur nicht mehr erwähnte, wird sich vermutlich niemals mit Sicherheit entscheiden lassen. Im Wissen um die Unsicherheit jeder Interpretation, die sich Zeilen wie diesen zuwendet, kann mit Blick auf die weiteren Überlegungen Heideggers Differenzierung zwischen dem Denken und der Philosophie festgehalten werden. Dass das Denken «denkender» werden müsse,

39 *Anmerkungen I–V,* II, S. 163.

scheint insofern eine naheliegende Forderung zu sein, auch wenn die Klärung des Weges, auf dem sie zu realisieren sei, noch ausbleibt. In der Einleitung, die Heidegger seiner Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* zwanzig Jahre später voranstellt, wird bereits deutlicher, was mit dem Denkender-Werden gemeint ist:

> Dahin kommt es, wenn das Denken, statt einen höheren Grad seiner Anstrengung zu bewerkstelligen, in eine andere Herkunft gewiesen wird. Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken.[40]

Mit dem Begriff des vorstellenden Denkens verbindet Heidegger jene sachorientierte Zweckgebundenheit, aus deren vermeintlicher Dominanz er das Denken zu befreien sucht. Das zielunbedürftige Denken ist dem Sein «hörig» – vielleicht erinnert diese Formulierung noch an die Sprache der 1930er und 1940er Jahre, in der es im Sinne eines Wertes zu denken galt, dessen Legitimation aus obskuren Quellen ideologischer Natur erfolgte. Wird jedoch nicht das Gehorchen, sondern das Hören als entscheidender Bestandteil der Hörigkeit angenommen, deutet der Ausdruck in eine andere Richtung. Dann folgt das Denken nicht der autonomen Verwirklichungstendenz subjektiver Interessen, sondern der Anregung, der «Ansprache», wie es auch heißt, die es empfängt. Auf diesen Aspekt wird im Zusammenhang des Sprach-Denkens einzugehen sein. Denken als verstehendes Gewahren wird sich in Heideggers Texten immer klarer abzeichnen, was mit einer grundsätzlichen Umdeutung der Arbeit des Denkenden verbunden ist. Dieser ist nicht mehr auktorialer Mittelpunkt der Bewegung des Denkens, sondern ein Aufnehmender, der erfasst, was sich ihm *zu denken gibt.* Es wäre übertrieben, hier von Passivität zu sprechen, da eher eine Empfänglichkeit intendiert ist, die aus den Erfahrungen des Seins dessen Denkbarkeit erschließt. Die gerade zitierten Worte Heideggers könnten den Eindruck erwecken, als gelte es, die Beachtung des Seienden aufzugeben, um zu einem solchen Denken gelangen zu können. Tatsächlich wird dem Seienden eine immer größere Bedeutung zur Erlangung des Seyns-Denkens zukommen. Denn in ihnen erscheint jene Relationalität, die als dessen Merkmal bestimmt wird. Mittels der konkreten Formationen des Dinglichen verortet sich das Denken im Sein. Dieses Faktum nicht berücksichtigt zu haben, wirft Heidegger der Philosophie vor, und nicht nur ihr, sondern auch allem Denken. Für einige Zeit erscheint ihr Begriff auffällig selten in seinen Texten, bevor er Ende der 1950er Jahre wieder denkbar zu werden scheint. Nun heißt es: «Es ist an der Zeit, die Philosophie auf das von ihr notwendig vergessene, d. h. ihr verborgen vorenthaltene und so gleichwohl vorgehaltene […] Denken eingehen zu lassen.»[41] Was ereignete sich also zwischen dieser Ankündigung und der rund zwölf Jahre zuvor konstatierten Notwendigkeit, die

40 *Was ist Metaphysik?,* S. 13.

41 *Winke I und II,* II, S. 171.

Philosophie zu verlassen? Es erfolgte die Er-eignung des Denkens, das nicht Aufgaben und Ziele nach subjektivem Maß setzt, sondern den Zusammenhang im Sein als solchen reflektiert. In dieser Bewegung der Rückwendung hinter die Erträge wissenschaftlichen Denkens, wie es sich im Formgefüge der Philosophie präsentiert, sieht Heidegger ein Zu-sich-Kommen des Denkens, das, um es nicht in eine nebulöse Vieldeutigkeit abgleiten zu lassen, mit dem Begriff der Zielunbedürftigkeit umschrieben werden kann. Ohne Ziel heißt nicht, beliebig zu denken, sondern in höchster Konzentration auf das Seiende dessen Bedeutung als Repräsentationsgestalten des Seyns zu begreifen. Heideggers Bewertung des Seienden könnte möglicherweise verwirrend wirken. Auf der einen Seite kritisiert er die Ausrichtung der Philosophie, die aus ihm Sein zu erkennen versucht,[42] und auf der anderen Seite erklärt er das Seiende in seiner Dinglichkeit zum Maßstab des beziehungssetzenden Geschehens im Sein, das er im Strukturmodell des Gevierts veranschaulicht.

An anderer Stelle ist dessen Aufbau und Funktion ausführlicher dargestellt worden. In dem ursprünglich aus typographischer Begrifflichkeit stammenden Vierungsmodell setzt Heidegger, darin auch seine Bewunderung für die Dichtung Friedrich Hölderlins zum Ausdruck bringend, vier Funktionsembleme jener Seins-Relation in Beziehung, die als Modell gelingenden Verstehens betrachtet werden kann. «In der Kreuzungsmitte des Seienden» begegnen sich «die Göttlichen» und «die Sterblichen», «Himmel» und «Erde» und umschreiben in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit den «Zeitspielraum» des Seyns. Dieser Begriff, der sich so signifikant von seinem Pendant – dem Sein – unterscheidet, bezeichnet nicht etwa eine differente ontische Gegebenheit, sondern eine Zustandsweise des Denkens, insofern es in vollständiger Zielunbedürftigkeit das relationale Gefüge des Seins erfasst. Dieses zu verstehen, bedeutet keine Leistung der Abstraktion, wie es vielleicht zunächst klingen könnte. Es ist kein «höherer Grad der Anstrengung» erforderlich, wie es in den oben zitierten Zeilen heißt, sondern ein Besinnen auf die ursprüngliche und grundsätzliche Beschaffenheit des Seins, das in der Verfassung als Seyn Erfahrung und nicht nur rationale Leistung ist. Entscheidend ist, dass das Geviert dazu dienen kann, die Bedeutung der Dinge in dem Relationsaustrag der vier Funktionsembleme zu reflektieren. Denn sie erfüllen die Kreuzungsmitte innerhalb des Gevierts, sind also die unverzichtbaren Elemente, um Entgegengesetztes aufeinander beziehen und in der einen Erfahrung des Seins-Erlebens zusammenfassen zu können:

> ‹Welt› ist für die Wendung In-der-Welt-sein […] keine kosmologische Bestimmung. Erde und Himmel – sind inskünftig nicht mehr kosmologisch zu denken, sondern im Ereignis – als dem Verhältnis des Gevierts. […] Wenn Da-sein, In-der-Welt-sein nicht

42 «Inwiefern hat die Philosophie dem Denken Ungemäßes zugemutet? Insofern sie versucht, das Sein aus dem Seienden als solchen zu ergründen.» *Anmerkungen VI–IX,* VII, S. 117.

> mehr von der Subjektivität und dem Bewußtsein her, sondern aus der Lichtung des Seins gedacht sind, dann erweist sich der Bezug ‹des› Seins […] zum Menschenwesen als ein ganz anderer.[43]

Nicht mehr «von der Subjektivität und dem Bewußtsein her» zu denken – darin kann die Besonderheit des Neuen Denkens gesehen werden. Heidegger selbst verwendet exakt diese Bezeichnung nicht. Sie wird hier jedoch verwendet, um sein Projekt einer Verwandlung des Denkens in Parallelität zum Ansatz Franz Rosenzweigs thematisieren zu können. Doch reicht eine gleiche Benennung dafür wirklich aus? In den einleitenden Bemerkungen zu dessen Verständnis des Denkens, vor allem auch dessen Selbst-Verständnis als Denkender, wurde der unbedingte Wille sichtbar, es als «Dienst am Menschen» zu begreifen. Doch nichts scheint Martin Heidegger weniger zu interessieren. «Können wir dem Denken Aufgaben stellen? […] Man wird ihr eine Art von seelsorgerischen Auftrag zuweisen. Man wird dann, wenn sie solches nicht oder nur dürftig leisten kann, ihr allen Wert absprechen oder ihr gar vorwerfen, daß sie an der Not der Zeit vorbeigehe.»[44] Diese Zeilen klingen wie eine Replik gegen Rosenzweigs Philosophie-Verständnis. Es ist noch immer eine offene Frage der Forschung, ob Heidegger dessen *Stern der Erlösung* gekannt hat. Manches spricht dafür, so wie auch diese kurze Passage, die so präzise jenen Anspruch an Philosophie skizziert, der auf den ersten Seiten dieser Schrift ausgedrückt wird, wenn es heißt, sie lächle «zu all dieser Not ihr leeres Lächeln».

Das Versagen des Denkens im Format der Philosophie rührt nach Heideggers Auffassung also nicht aus ihrer mangelnden Ausrichtung am Dasein, sondern genau konträr aus ihrer zu starken Versenkung in dessen pragmatische Erfordernisse. So verwundert es umso mehr, dass Heidegger in seinen späteren Verlautbarungen explizit auf die Dinge und ihre seyns-tragende Bedeutung zu sprechen kommt. Es sind aber nicht die Dinge in ihrer Dienlichkeit, die ihn interessieren. Denn unter diesem Aspekt betrachtet, geht ihre Funktion vollständig im zweckgebundenen Denken auf, das es zu verwandeln gilt. Dinge werden vielmehr als Bindeglieder des Seins bedeutsam, indem sie, von ihrer situativen Dienlichkeit befreit, als Zeichen reinen zielunbedürftigen Denkens zu Inkunabeln der Seyns-Erfahrung werden können. Sie versichtbaren gerade in ihrer unverwechselbaren Materialität das subjektive Interessen außer Acht lassende Denken. Dieses ist als unbedingtes Denken der reinen Möglichkeit, Sein zu erfassen, die es in seiner Struktur der relationalen Verwirklichung erfahrbar werden lässt. Zweimal wurde mit Bezug auf Heideggers Ansichten von Erfahrung gesprochen. Ob es eine Ähnlichkeit dieses Begriffes zur Deutung bei Franz Rosenzweig gibt, wird sogleich zu fragen sein. Zuvor ist jedoch noch ein Hinweis erforderlich. Er betrifft

43 *Vigiliae und Notturno,* S. 254.
44 *Vigiliae und Notturno,* S. 79.

den bisher entstandenen Eindruck, beide Denker würden diametral entgegengesetzte Auffassungen von der Sinnhaftigkeit des Denkens vertreten: Rosenzweig als Dienst am Menschen, Heidegger als Reflexion der Seins-Struktur. Um diesen Eindruck zu überprüfen, sei an die Konzeption des *Sterns der Erlösung* erinnert, die zu Beginn in groben Zügen rekonstruiert wurde. Dort war von den Elementen des Seins Gott, Welt und Mensch die Rede, die Rosenzweig zunächst in ihrer Eigenständigkeit betrachtet, um sie anschließend in Relation zueinander setzen zu können. Um ihre Beziehungsstruktur veranschaulichen zu können, verwendet er die beiden sich überformenden Dreiecke des Davidsterns, denen er einmal die drei Elemente und einmal deren Relationsgeschehen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung zuweist. Ohne hier auf einen detaillierten Vergleich der beiden Figuren von Stern und Geviert eingehen zu können, kann doch die Weise, in der beide Male ein graphisches Schema verwendet wird, um Bezogenheit sichtbar werden zu lassen, festgehalten werden. Ausgeblendet wird dabei die Tatsache, dass es sich das eine Mal zugleich um ein religiöses Symbol von äußerster emotionaler Signifikanz handelt. Der mögliche Einwand, dass es deshalb nicht zu verantworten sei, Stern und Geviert in einem Atemzug zu nennen, wäre verständlich. Die Rechtfertigung, es dennoch zu tun, ist auf argumentativem Wege nicht zu leisten.

Auch Rosenzweig – das hat dieser ergänzende Blick gezeigt – beleuchtet das Sein in seiner allgemeinen Konstitution. Für ihn stellt diese Betrachtung jedoch nur eine Voraussetzung dafür dar, dass sich das Denken ins Leben erstrecken kann, wie die eindrucksvolle typographische Gestaltung der letzten Zeilen des *Sterns der Erlösung* zeigt. In sich zentrisch zuspitzender Schriftgestalt laufen die Zeilen auf den einen Ausdruck zu: «Ins Leben». In diesem Zusammenhang ist aber auch das für die Frage nach einer Ethik der Existenz relevante Faktum zu berücksichtigen, dass sich Rosenzweig im letzten Teil seiner Schrift in großer Ausführlichkeit der Bedeutung des Zeremonialgesetzes zuwendet. Dessen Geltung markiert jenen existentiellen Raum, in dem nach der normierenden Kraft des Gebotes gefragt wird. Damit, so könnte argumentiert werden, mag Rosenzweigs Sicht wohl dazu taugen, einen weiteren Blick auf das Phänomen «Existenzphilosophie» zu werfen. Doch für die weiterführende Frage nach deren Ethik ist sie nicht mehr repräsentativ, da sie Legitimation und Motivation des Handelns stets in der Gewissheit religiöser Prägung betrachten kann. Die entscheidende Frage im Kontext existentiellen Denkens lautet hingegen, woher dieses ethische Weisungskompetenz beziehen kann, wenn es sich primär als areligiös definiert? Für Rosenzweig besteht die Besonderheit von Gebot und Gesetz, wie sie *Thora* und *Mischna* zu entnehmen sind, darin, dass sie tief in das Dasein des Menschen zurückweisen. Sie dienen nicht in erster Linie einem zukünftigen Sein, sondern dem Sein in der Welt, dem vorbereitender Charakter zugesprochen werden kann. Zunächst steht damit die Überlegung im Mittelpunkt, wie religiöse Weisungen den Weltbezug des Menschen verändern. Dass sie dazu geeignet sind,

wird aus der Beobachtung erkennbar, wie stark etwa die sich immer wiederholenden rituellen Handreichungen Zeiterleben beeinflussen können. Auch wenn Rosenzweig letztlich die Begründung der Gebote nicht im Sein selbst aufzeigen kann, sondern dazu auf die Wirkmacht des Göttlichen verweist, sind doch die Spuren, die ihre Befolgung im Dasein hinterlassen, unübersehbar. Wenn an dieser Stelle der Begriff vom Dasein verwendet wird, geschieht es nicht, um Rosenzweigs Denken um jeden Preis als existenzphilosophisch relevant auszuweisen. Er selbst greift auf die ontologische Begrifflichkeit zurück und führt, noch vor Martin Heidegger, eine graphische Signatur zu deren Anpassung an seine philosophische und theologische Intention ein. In der Schreibweise als «Da-sein» wird geradezu augenfällig, wie sehr das Religiöse das In-der-Welt-sein, wie es bei Heidegger heißen wird, verwandelt. Es fügt das Verstehen der Bezogenheit menschlichen Denkens und Handelns in ein Bild bloßer Gegebenheit des Daseins ein und macht aus dieser den Verwirklichungsraum gelingenden Seins. Für das Sein des Menschen bedeutet dieses, dass seine Realisierung noch aussteht, da sie Produkt der verstehenden Entwicklung zum *ganzen Menschen* ist. Dieser wird sich niemals nur als Subjekt des Denkens oder Handelns erfassen können. Erst in seiner Relation zu Gott und Welt erschließt sich eine personale Komplexität, die nach Rosenzweigs Dafürhalten weit über Ich-Bewusstheit hinausgreift. Es ist kein Zeichen individueller Souveränität, sich für unabhängig und autonom agierend zu halten, ganz im Gegenteil: Erst die Einsicht in die Bedingtheit des Daseins ergreift dessen Bedingungen als Ermöglichungsgründe des Selbst-Seins. Dieses zeichnet sich folglich nicht durch Isolation von allen übrigen Formen des Seins, wie sie im Sein Gottes und im Sein der Welt vorliegen, aus, sondern durch die Anerkennung jenes fortgesetzten Wechselgeschehens, das alle drei Elemente des Seins aufeinander verweist. Kein Wunder, dass für Rosenzweig dem Gedanken des Dialogischen solch außerordentliche Bedeutung zukam. Denn im Gespräch findet Beziehung aufeinander immer wieder von Neuem und immer wieder neu statt. Auf diese Feststellung wird bei der Darstellung der Heidegger'schen Konzeption des Denkens zurückzukommen sein. Zwei zentrale Begriffe Rosenzweigs sollen, so wurde es bisher angekündigt, auch im Denken Martin Heideggers aufzufinden sein, und zwar nicht als Ausdrücke unter anderen, sondern in tragender Funktion. Es sind die Begriffe Gespräch und Erfahrung. Beide zählen zum klassischen Vokabular der Philosophie, werden aber von Rosenzweig und Heidegger als Elemente zeitgenössischen Denkens genutzt. Rosenzweigs Wille zu dessen kompletter Erneuerung hat sich gezeigt. Auch Heidegger ist davon überzeugt, mit seiner Arbeit der Erneuerung dem Denken bisher nicht erschlossene Räume zu öffnen:

> Die Summe meines Denkens – Sie besteht in dem einfachen Schritt aus dem vorstellenden zum bewegenden Denken. Der Schritt geht zurück; aber nicht dorthin, wo das Denken schon jemals war, sondern dorthin, wo es bisher noch nie sich aufhalten konnte. […]

> Der einfache Schritt ist das Erfahren des Ereignisses. […] Der einfache Schritt vom Seienden als Seienden […] zum Seyn. […] Der einfache Schritt im Seyn: daß zu seinem Wesen […] gehört das Wesen des Menschen […].[45]

Das Wort Seyn ist jeweils durchkreuzt, was als eindeutiger Verweis auf das Strukturmodell des Gevierts zu lesen ist. Denn Seyn bezeichnet das Verstehen der Beziehung von Seiendem zu Seiendem, die sich in der «Kreuzungsmitte» in dessen Zentrum ereignet. Dieses zu erlangen, heißt nach Heideggers Ansicht «eigentlich» zu denken.[46] Ihm kommt die größte Wertigkeit möglicher Bewegungen des Denkens zu, die sogar noch die Bedeutung ethischer Reflexionen übertrifft:

> Wichtiger als alle Ethik ist das [ethos]. Wesentlicher als das [ethos] ist, sein Wesen als den sterblichen Aufenthalt im Verhältnis des Ratsals zu bedenken. Aber dieses Bedenken ist kein Vorstellen, kein Zu-Kenntnis-nehmen eines früheren Begriffes und seiner Auslegung. Dieses Bedenken ist Denken im Sinne des Entsprechens.[47]

Mit diesen Worten aus dem Jahr 1950 wird zu der Frage übergeleitet, wie Heidegger das Neue Denken verstanden wissen will. Nicht als Summe theoretischer Aussagen, so viel kann bereits festgehalten werden, sondern als Geschehen des «Entsprechens». Im weiteren Verlauf und besonders mit Blick auf das Sprach-Denken der Existenzphilosophie wird dieser Begriff entscheidend sein. Er kündigt ein Korrespondieren an, das zwischen dem Denkenden und dem, das sich ihm *zu denken gibt,* stattfindet. Darin drückt sich die Ablehnung einer traditionellen Vorstellung vom Subjekt, das sich sein zu Denkendes sucht, deutlich aus. Denn Denken ist für Heidegger kein Akt uneingeschränkter kognitiver Souveränität, sondern ein Angesprochen-Werden, in dem sich zeigt, was es zu «bedenken» gilt. Da der Denkende aber nur das erfassen kann, das ihm zu denken möglich ist, das heißt das er aus seiner Seins-Erfahrung überhaupt gewahren kann, ist Denken kein theoretisches Erwägen, das den Denkenden wesentlich unberührt lässt, sondern selbst Seins-Modifikation im Denkenden. So geht es im eigentlichen Sinne nicht darum, über das Seyn nachzudenken, sondern es denkend geschehen zu lassen. Aus diesem Grunde verwendet Heidegger speziell in den 1950er Jahren immer wieder den Begriff des «Wohnens», um zu veranschaulichen, was im Denken geschieht. Es stellt keine Prämissen auf, postuliert keine Prinzipien, sondern es *findet Statt.* So ist das Seyn niemals als Objekt subjektiver Initiative des Denkens zu verstehen. Es ist Denken, das sein vermeintliches Subjekt erfüllt und verwandelt – und mit ihm das Sein. Die Forderung, die Heideg-

45 *Anmerkungen VI–IX,* VI, S. 57 f.

46 *Anmerkungen I–V,* II, S. 128.

47 *Anmerkungen VI–IX,* IX, S. 345. In den *Anmerkungen I–V,* I, S. 86 heißt es: «Sie rufen nach einer ‹Ethik› und sehen nicht, daß hier die gefürchtete ‹Theorie› sich noch überschlägt. Man meint, wenn die Philosophie ‹populär› werde, sei sie erst wahre ‹Philosophie›. ‹Ethik› ist ‹Technik› der Normen; unerfahren im [ethos].»

ger 1948 notiert, klingt in Anbetracht dieser Auffassung nachvollziehbar: «Wir müssen verlernen, kausal […] und rational […] zu denken.»[48] Denn das Handwerk des Denkens, wie er es von jetzt an immer wieder nennen wird, fordert eine andere Befähigung des Menschen. Dass darin die Beschäftigung mit Texten nach wie vor wesentlicher Bestandteil sei, bekräftigt er, verlangt aber auch dafür ein neues «Lesen lernen». Denn dieses sei «Denken lernen, erfahren lernen den Weg zum Seyn aus dem Seyn. ‹Weg› ist anders denn ‹Nach› und Hinter-her-laufen aus der Absicht der Bewältigung und Vergegenständlichung und Erfassung.»[49]

Ein Versuch, sich dem Neuen Denken zu nähern, um es zum Gegenstand einer Interpretation zu machen, birgt seine eigene Schwierigkeit. Denn im Grunde ist der Wunsch, seiner habhaft zu werden, der exakte Beleg für die «Absicht der Bewältigung». So unterschiedlich die Konzeptionen von Rosenzweig und Heidegger im ersten Moment auch erscheinen, verbindet sie doch ein gemeinsamer Anspruch. Sie wollen keine Theorien aufstellen, die geeignet wären, bestehende Theoreme zu entkräften und an deren Stelle zu treten. Ziel ihres Denkens ist es vielmehr, dieses selbst im Geschehen des Seins aufzulösen. Für Rosenzweig heißt das, im Dasein wirksam zu werden, indem es sich als Da-sein vergegenwärtigt. Sich verstehend im Sein zu halten – so könnte seine Vision des Neuen Denkens umschrieben werden. Denn Verstehen ist kein Erkennen, das folgenlos bleiben könnte, ganz im Gegenteil. Verstehen heißt, im Verhältnis zu Seiendem zu stehen. Sich verstehend im Sein zu halten – das könnte aber auch die Bedeutung von Heideggers Begriff des Seyns sein. Das erklärt die fast überbordende Bildlichkeit des Situierens, die sich in seinen späteren Texten findet. Dort ist vom Ort die Rede, von der Stätte als dem Statt-Geben, vom Aufenthalt und vom Bauen, um nur diese Beispiele zu nennen. Für Rosenzweig wie auch für Heidegger gilt: Denken verändert Sein, und zwar nicht durch Aussagen ethischer Relevanz, sondern als Geschehen des Sich-Verhaltens. Es gibt Befunde philosophischer Spurensuche, die man zur Kenntnis nimmt, ohne von ihnen in irgendeiner Weise berührt zu werden. Für die gerade getroffene Feststellung trifft das ganz gewiss nicht zu. Dass ausgerechnet Rosenzweig und Heidegger, die ihre individuelle Geschichte und ihr kultureller Hintergrund trennt, in ihrer Vision eines Neuen Denkens zu einer so ähnlichen Konzeption gelangen, überschreitet das Für-möglich-Gehaltene. Um Verwirrung jedoch in Verstehen übergehen zu lassen, wird nun der erste der beiden Begriffe, an deren Verwendung die Ähnlichkeit dieser beiden Konzep-

48 *Anmerkungen VI–IX,* VI, S. 63. Zur Logik heißt es: «Man kann jede These demonstrieren; denn sobald ein Vorstellen sich auf eine These verlegt, hat es eine Vorgestelltheit des Vorstellbaren festgemacht. […] Dieses Demonstrieren beweist immer nur, daß es selbst […] in seinen Thesen […] schlechthin dogmatisch auftritt und von einem Weisen in die Unverborgenheit des Seyns […] nicht die geringste Ahnung besitzt und darum auch keine zuläßt.“ *Anmerkungen VI–IX,* VI, S. 54.

49 *Anmerkungen I–V,* I, S. 72.