

# Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig\*

Von Reiner WIEHL (Heidelberg)

Werner Marx zum 70. Geburtstag

## *I. Der Widerspruch zwischen messianischer Erkenntnistheorie und dem Denken des gesunden Menschenverstandes*

In seinen nachträglichen Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“ unter dem Titel „Das neue Denken“ hat Rosenzweig sich dagegen verwahrt, sein Denken als ein religionsphilosophisches anzusehen und dasselbe vielmehr als ein „System der Philosophie“ charakterisiert: „Es behandelt zwar das Judentum, aber nicht ausführlicher als das Christentum und kaum ausführlicher als den Islam. Es macht auch nicht etwa den Anspruch, eine Religionsphilosophie zu sein, wie könnte es das, wo das Wort Religion darin überhaupt nicht vorkommt. Es ist bloß ein System der Philosophie.“<sup>1</sup> Ausdrücklich grenzt Rosenzweig dabei seinen neuen Systembegriff gegen den alten Hegels ab und beruft sich hierfür auf Victor v. Weizsäcker. So heißt es in einem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 1. Dezember 1917: „Sein (gemeint ist V. v. Weizsäcker) Systembegriff, das ist mir die Hauptsache, ist tatsächlich meiner und wohl auch der Rosenstocks. Ich formuliere es so: System ist nicht Architektur, wo die Steine das Gebäude zusammensetzen und um des Gebäudes willen da sind (und sonst aus keinem Grunde); sondern System bedeutet, daß jedes Einzelne den Trieb und Willen zur Beziehung auf alle anderen Einzelnen hat; das Ganze liegt jenseits seines bewußten Gesichtskreises, es sieht nur das Chaos der Einzelheiten, in das es seine Fühlfäden ausstreckt. Im Hegelschen System ist jede einzelne Position nur im Ganzen verankert und zwar mit zwei anderen, einem nach der nächstvorhergehenden und einem nach der nächstfolgenden Position.“<sup>2</sup> Rosenzweig erinnert an die Sprache, in der System

---

\* Die folgenden Gedanken sind entstanden als Antwort auf die Überlegungen die H.-J. Görtz in seiner Abhandlung „Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs ‚Neuem Denken‘“ entwickelt. Ich sehe die Beziehung meiner Überlegungen zu denen von Görtz so: Ich halte mich strenger als er im Rahmen philosophischen Denkens. Deswegen ist für mich Rosenzweigs „Bewährungstheorie der Wahrheit“ problematischer als für ihn. Ich betone stärker als er die Differenz zwischen den klassischen Erfahrungstheorien und Rosenzweigs Erfahrungstheorie, und zwar mittels eines kritischen Vergleiches der hier und dort letztgültigen Prinzipien und Wertungen der Erfahrung. Diese Differenz findet letztlich ihren Ausdruck in Rosenzweigs Bemühen, die Möglichkeit der Erfahrung des Wunderbaren und des Wunders im Denken zu erneuern.

<sup>1</sup> Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“, in: Kleine Schriften (1937) 374.

<sup>2</sup> In: Franz Rosenzweig, Gesammelte Schriften, 1. Briefe und Tagebücher, 1. Bd. (Haag 1979) 484. Zur Verwandtschaft des Rosenzweigschen Systembegriffes mit dem des späten Schelling und in seinem

und Subjektivität in einer bei Hegel so nicht gedachten Weise zusammenhängen: So ist der Sprecher einerseits das ideelle Zentrum des Systems ‚Sprache‘, welches vom Standpunkt des wirklich Sprechenden aus sich als eine unendliche Mannigfaltigkeit des ‚Und‘ darstellt. Rosenzweig stößt hier auf einen neuen Problemzusammenhang: auf die konstitutive Verbindung zwischen dem Systembegriff und einem Relativitätsprinzip. So fährt er in dem erwähnten Brief fragend fort: „Wo bleibt aber dann das Absolute, auf das die Philosophie nicht verzichten kann? Das fragt Weizsäcker und das frage auch ich. Ich sage, wenn das Ganze nicht mehr Inhalt des Systems ist, dann muß es eben Form des Systems sein; oder anders gesagt: die Ganzheit des Systems ist nicht mehr objektiv, sondern subjektiv. Ich selbst, ich der Weltanschauende bin für den Inhalt meiner angeschauten Welt der begrenzende Äther, begrenzt, aber nur nach innen, nach dem Inhalt, nach der Welt hin. Der Philosoph ist die Form der Philosophie.“<sup>3</sup> Wie aber verknüpft hier Rosenzweig System und Subjektivität im ‚neuen‘ Denken, im Unterschied zu der entsprechenden Verknüpfung im alten Denken, für welches paradigmatisch das Denken Hegels steht? Was bedeutet es, das Subjekt als Grenze der Welt, als Form der Philosophie zu denken?

Es ist nun der Begriff der Erfahrung, der einer „erfahrenden Philosophie“, der eine Antwort auf jene Frage ermöglichen soll. „Vielmehr kann an diesem Punkt, wo die Philosophie mit ihrem Denken am Ende wäre, die erfahrende Philosophie beginnen.“<sup>4</sup> Wie aber verbindet die Erfahrung System und Subjektivität? Wie wird diese Verbindung im neuen Denken gedacht? Begriff und Theorie der Erfahrung gehören fraglos zu den Kernstücken des von Rosenzweig sogenannten ‚alten‘ Denkens. Muß er demnach nicht auch konsequenterweise den Erfahrungsbegriff selbst umdenken, um diesen für die neue Aufgabe der genannten Verknüpfung tauglich zu machen? In zwei Richtungen geht die Bemühung des Umdenkens bei Rosenzweig. Erfahrung soll nicht mehr unauflöslich an Gegenstände und ebenso wenig an das denkende, bewußte Ich gebunden sein. So heißt es zum einen: „Denn die Erfahrung weiß ja nichts von den Gegenständen, sie erinnert sich, sie erlebt, sie hofft und fürchtet“ und: „Es ist nichts als ein Vorurteil der letzten drei Jahrhunderte, daß in allem Wissen das Ich mit dabei wäre, also, daß ich keinen Raum sehen könnte, ohne daß ich ihn sehe. In Wahrheit ist mein Ich nur dabei, wenn es – dabei ist; wenn also zum Beispiel ich betonen muß, daß ich den Baum sehe, weil ein anderer ihn nicht sieht; dann ist allerdings in meinem Wissen der Baum in Verbindung mit mir; aber immer sonst weiß ich nur von dem Baum und von nichts anderm; und die philosophieübliche Behauptung von der Allgegenwart des Ich in allem Wissen verzerrt den Inhalt dieses Wissens.“<sup>5</sup> Wird nun nicht, so wird man

---

Gegensatz zum Systembegriff des Hegelschen Idealismus vgl. die Studie von J. Tewes, Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs (1970) 9.

<sup>3</sup> A. a. O. 485.

<sup>4</sup> Das neue Denken, a. a. O. 379; vgl. auch J. Tewes, a. a. O. 13 ff.

<sup>5</sup> Das neue Denken, a. a. O. 382. Unverkennbar ist hier die direkte kritische Wendung gegen Hegels Darstellung der sinnlichen Gewißheit in der Phänomenologie des Geistes, hg. von J. Hoffmeister (1952) 84.

fragen müssen, durch diesen neuen Erfahrungsbegriff das Problem des konstitutiven Zusammenhanges zwischen System und Subjektivität verschärft? Was denn ist das Subjekt der Erfahrung, wenn es nicht Ich, zumindest nicht gelegentlich und kontingenterweise ‚Ich‘ ist? Ist es das ‚Es‘, das ‚Unbewußte‘ von dem die Freud'sche Psychoanalyse spricht und von dem auch so gelegentlich V. v. Weizsäcker gesprochen hat? Es kommt Rosenzweig nicht so sehr darauf an zu bestimmen, was dieses Selbst, dieses Erfahrungssubjekt zwischen Seele und Ich an sich und eigentlich sei, als vielmehr darauf, deutlich zu machen: So wie für den sprechenden Menschen die Sprache in eine Mannigfaltigkeit des ‚Und‘ hineingestellt ist, so findet sich die Erfahrung des Menschen vor aller Vielfalt der Tatsachen im einzelnen hineingestellt in eine Vielfalt der Tatsächlichkeit selbst, eine Vielfalt des ‚Und‘ der Bedingungen der Erfahrungen: „In einer Erkenntnis, bei der etwas herauskommt, ist genau wie bei einem Kuchen auch etwas hineingetan. Hineingetan ist im ‚Stern der Erlösung‘ die Erfahrung der Tatsächlichkeit vor allen Tatsachen der wirklichen Erfahrung, der Tatsächlichkeit, die dem Denken statt seines Lieblingswortes ‚eigentlich‘ das seiner Zunge ungewohnte Grundwort aller Erfahrung, das Wörtchen ‚und‘ aufzwingt. Gott und Welt und Mensch. Dieses ‚und‘ war das erste der Erfahrung, und so muß es auch das letzte der Wahrheit sein. Noch in der Wahrheit selber, der letzten, die uns eine sein kann, muß ein ‚Und‘ stehen.“<sup>6</sup> Rosenzweig denkt hier, so will es mir scheinen, im bewußten Ausgang von der klassischen Philosophie der Neuzeit aus in eine neue Richtung: Die Mannigfaltigkeit des ‚Und‘, das sind nicht nur die mannigfachen Daten, von denen menschliche Erfahrung ausgeht; das sind auch nicht nur die mannigfachen Gegenstände der Erfahrung, die diese aus ihren vorgegebenen Daten gestaltet. Die Mannigfaltigkeit des ‚Und‘, das ist schließlich auch nicht nur jene Mannigfaltigkeit von Bedingungen, auf denen menschliche Erfahrung überhaupt beruht. Es ist diese Mannigfaltigkeit am Ende auch eine solche des Ich selbst: eine Mannigfaltigkeit, die am Ende bestehen bleibt, wenn menschliche Erfahrung glaubt, sich ihrer eigenen Bedingungen als letzter und ursprünglichster vergewissern zu können. Deswegen sagt Rosenzweig: „Sie – die Wahrheit – muß anders als die Wahrheit der Philosophen Wahrheit für jemanden sein.“<sup>7</sup> Für die Wahrheit der Philosophen, gegen die Rosenzweig die Wahrheit des neuen Denkens abgrenzt, steht gewissermaßen paradigmatisch die Wahrheit des absoluten Wissens der spekulativen Philosophie: Die Wahrheit an und für sich in ihrer absoluten Einzigkeit als Idee philosophischer Erkenntnis.

Der „Stern der Erlösung“ ist zutreffend ein Werk des Überganges genannt worden.<sup>8</sup> Zu einem solchen gehört es, daß es die vertrauten Konturen des

<sup>6</sup> Das neue Denken, a. a. O. 395. In dem in Anm. 2 zitierten Brief an Rudolf Ehrenberg bezeichnet Rosenzweig die grammatisch-logische Form des ‚Und‘ geradezu als moderne Gegenform gegenüber den spekulativen Kategorien des Hegelschen Denkens, die er fälschlicherweise früher in dieses hineinprojiziert habe.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> So Eva Ehrenberg in ihrer „Besprechung“ des „Stern der Erlösung“ in ihren Lebenserinnerungen: Sehnsucht – mein geliebtes Kind (1963) 36. K. Löwith hat in seinem kritischen Vergleich des Denkens

Überlieferten auflöst, ohne das Neue, das Vorweggenommene schon in klare und bestimmte Formen gießen zu können. Eben dies scheint vor allem für den Wahrheitsbegriff des neuen Denkens zu gelten. Rosenzweig sagt: „Damit wird es zur Notwendigkeit, daß unsere Wahrheit vielfältig wird, und daß die Wahrheit sich in unsere Wahrheit wandelt. Wahrheit hört auf das zu sein, was wahr ist und wird das, was als wahr bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie.“<sup>9</sup> Was meint dies, Wahrheit als Bewährung? Worin liegt das Neue der neuen Erkenntnistheorie hinsichtlich dieses Wahrheitsbegriffes? Dieses Neue erscheint tatsächlich nicht deutlich, wenn man Bewährung im Sinne von Verifikation versteht. Denn diese Auffassung der Wahrheit gehört zu den in der Philosophie verbreitetsten und anerkanntesten. Sie findet sich unter den heterogensten Positionen. Für die spekulative Philosophie ist Wahrheit ebenso Verifikation wie für den modernen Pragmatismus und den logischen Empirismus. Was unterscheidet dann Rosenzweigs Bewährungstheorie von den neuzeitlichen Verifikationstheorien? Reicht für die Charakteristik dieser Unterscheidung die Betonung der Vielfalt der Wahrheiten aus? Oder wird das Eigentümliche der Bewährungstheorie erst aus dem Gedanken der radikalen Subjektivierung der Wahrheit verständlich? Aber wenn wir das letztere annehmen, kommen wir dann nicht unvermeidlich auf die Lösungsversuche des transzendentalen Idealismus zurück, wenn wir Pragmatismus oder gar Skeptizismus vermeiden wollen? Der Schlüssel zum Verständnis des Eigentümlichen von Rosenzweigs Wahrheitstheorie der Bewährung liegt im Begriff der „messianischen Erkenntnistheorie“. Hier liegt aber auch das Grundproblem des „neuen Denkens“ selbst. Rosenzweig spricht von dem Weg, „der von den trivialen wissenschaftlichen Wahrheiten über die Wahrheiten, die der Mensch sich etwas Kosten läßt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann“.<sup>10</sup> Wir erkennen in dieser Charakteristik der messianischen Erkenntnistheorie unschwer den Zusammenhang mit der Einleitung des ersten Hauptteils des „Stern der Erlösung“, in welchem an die gebrochene Tradition des Wunderglaubens und an die Verknüpfung dieses Glaubens mit Prophetie und Opfer verwiesen wird: „Die Skepsis gegen das Wunder betrifft denn auch eigentlich in früheren Zeiten nicht wie heute seine allgemeine Möglichkeit, sondern seine besondere Wirklichkeit, die Glaubwürdigkeit des einzelnen Wunders. Das

---

von Heidegger und Rosenzweig die Übergangsepoche, in der beide stehen, beschrieben als „vorerst letzte Epoche der deutschen Philosophie, in welcher sie produktiv war und ein bestimmtes Gesicht hatte, das nicht nur der Kopf von monologisierenden Einzelgängern war“. Zugleich aber hat er den Ernst scharf kritisiert, „mit dem hier auf radikale Fragen extreme Antworten gegeben wurden“ als „Ernst der fesselt, aber nicht mehr philosophisch und frei ist“; in: M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu „Sein und Zeit“, zuerst veröffentlicht in: Zeitschrift für Philosophische Forschung XII, H. 2 (1958) 161, 186.

<sup>9</sup> Das neue Denken, a. a. O 395.

<sup>10</sup> Ebd. 396. Daß hier die Grenzen der Philosophie in Richtung auf die Theologie überschritten sind, wird deutlich in Rosenzweigs Satz: „Nur bei Gott selber steht da die Bewährung, nur vor ihm ist die Wahrheit Eine.“

Wunder mußte nicht wie ein allgemeiner Satz, sondern als ein besonderes Ereignis bewiesen werden. Es brauchte Zeugen. Diese und nur diese Beweisbedürftigkeit des Wunders wurde stets anerkannt und nach Kräften befriedigt. Alle Formen des gerichtlichen Beweises finden sich hier wieder, am schwächsten der Indizienbeweis, hauptsächlich der Schwurzeuge und die peinliche Frage. Der Indizienbeweis, der auch vor Gericht erst in sehr viel späterer Zeit zu Ehren gekommen ist, spielt auch für das Wunder nur eine geringe Rolle. Auf die Augenzeugen also muß für den Beweis des Wunders zurückgegangen werden. Volle Sicherheit gibt, wie schon der Satan im Buch Hiob weiß, erst das Zeugnis, das in den Qualen der peinlichen Frage aufrechterhalten wurde. Der Blutzeuge ist der wahre Zeuge. So ist die Berufung auf den Märtyrer der stärkste Beweis des Wunders.<sup>11</sup>

Wie aber haben wir diesen problematischen Zusammenhang zwischen messianischer Erkenntnistheorie, zwischen der Bewährungstheorie der Wahrheit und der Zeugenschaft des Wunders zu verstehen? Wie denkt Rosenzweig Wahrheit und Wunder zusammen? Und wo liegt das Problem des Zusammenhanges? Gewiß und vor allem dort, wo wir zwischen dem ungerechtfertigten und dem gerechtfertigten, zwischen dem freiwilligen und unfreiwilligen Opfer, nach den entsprechenden Unterschieden der Zeugenschaft fragen; und mit diesen Unterschieden nach den Bedingungen und dem Recht dieser Unterscheidung. Das Problem liegt aber vor allem auch dort, wo wir fragen müssen, wer den angemessenen Preis für die Wahrheit festsetzt, ob es der Mensch ist, ob er es sein kann, ob er es sein darf, und was aus der Wahrheit und der Möglichkeit ihrer Bewährung wird, wenn wir die letztere Frage verneinen müssen? Das Problem dieses Zusammenhanges läßt sich aber auch noch von einer anderen Seite her darstellen. Rosenzweig hat sein neues Denken nicht nur mittels der Begriffe „Bewährungstheorie“ und „messianische Erkenntnistheorie“ gekennzeichnet, sondern auch als „Philosophie des gesunden Menschenverstandes“: „Die neue Philosophie tut nichts anderes als daß sie die Methode des gesunden Menschenverstandes zur Methode des wissenschaftlichen Denkens macht.“<sup>12</sup> Methode des gesunden Menschenverstandes, das scheint zunächst – in Übereinstimmung mit den phänomenologischen Theorien dieser Epoche zu heißen: Sich an das halten, was offenkundig vor Augen steht; nicht immer hinter dem, was jeder sehen kann, noch ein ‚eigentlich‘ anderes, ein verborgenes Ansich-Seiendes und Wesen zu suchen. „Der gesunde Menschenverstand fragt nicht, was ein Stuhl eigentlich sei. Es genügt zu wissen, daß ein Stuhl ein Stuhl ist. Er fragt nicht, ob er eigentlich ganz etwas anderes wäre. Eben das fragt Philosophie, wenn sie nach dem Wesen fragt. Die Welt darf bei Leibe nicht Welt sein, Gott bei Leibe nicht Gott, der Mensch bei Leibe nicht Mensch, sondern eigentlich müssen alle etwas anderes sein.“<sup>13</sup> Das neue Denken kritisiert hier das

<sup>11</sup> Der Stern der Erlösung, in: F. Rosenzweig, Gesammelte Schriften 2 (Haag 1976) 107.

<sup>12</sup> Das neue Denken, a. a. O. 384.

<sup>13</sup> Besonders aufschlußreich ist Rosenzweigs Kontrastierung des alten und des neuen Denkens mit Hilfe der sprachlichen Ausdrücke „eigentlich“ und „und“, und zwar im Blick auf das Denken Heideggers und die hier und dort gemeinsame Thematik des menschlichen Seins zum Tode, welches von Heidegger anhand der existenzialen Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit expliziert wird

philosophische Denken als dasjenige, das sich an der platonischen Urfrage nach dem Wesen orientiert. Aber damit ist das Spezifische des neuen Denkens als solches noch nicht getroffen. Denn schon viele haben vorher und nachher den Platonismus als solchen und in seinen Konsequenzen kritisiert. Es kommt Rosenzweig auf einen anderen Zug des gesunden Menschenverstandes an. Dieser hält sich an das, was ist, aber vor allem: „Er kann warten, weiter leben, er hat keine fixe Idee, er weiß, kommt Zeit, kommt Rat. Dieses Geheimnis ist die ganze Weisheit der neuen Philosophie. Sie lehrt, mit Goethe zu sprechen, das Verstehen zur rechten Zeit. Das neue Denken weiß genau wie das uralte des gesunden Menschenverstandes, daß es nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann, was doch der höchste Ruhmestitel war, den die Philosophie sich bisher beilegte.“<sup>14</sup> Lassen wir hier, Rosenzweig folgend, dem gesunden Menschenverstand diesen neuen, ihm zuerkannten Ruhmestitel der Geduld und Gelassenheit. Verdient er sie zurecht, so ist er gewiß nicht ohne weiteres der gesunde Menschenverstand, mit dem der Pragmatismus operiert. Gewiß auch im Kontext des Pragmatismus ist der gesunde Menschenverstand an die Zeit gebunden. Aber eben in dieser Bindung fehlt ihm jene höhere Tugend der Geduld und Gelassenheit: denn er will etwas tun und er kann gerade nicht warten, bis sich alle Fragen von selbst erledigt haben. Unsere Frage aber zielt auf den Zusammenhang zwischen Bewährungstheorie der Wahrheit, zwischen der messianischen Erkenntnistheorie und der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, wie sie Rosenzweig versteht. Was wird aus dem Bedürfnis, die Wahrheit zu bewahren, was aus dem Willen, das Wunder zu bezeugen vor der Instanz der Geduld und Gelassenheit des neuen gesunden Menschenverstandes? Verlangt diese nicht, der Wahrheit ihre eigene Zeit der Bewährung, dem Wunder seine eigene Zeit der Erfüllung zu lassen? Ist die Bemühung um Bewährung und um Bezeugung nicht die ohnmächtige Ungeduld einer Haltung, im Vergleich zu der die alte Ungeduld der philosophischen Erkenntnis wahre Gelassenheit ist?

## *II. Die Singularität der Erfahrung*

Eine der wichtigsten Thesen Rosenzweigs zur eigenen „erfahrenden Philosophie“ seines neuen Denkens ist die Bestimmung der Erfahrung selbst durch die Charakteristik der Ungegenständlichkeit. Der Sinn dieser Charakteristik tritt erst in seiner ganzen Schärfe hervor, wenn wir ihren Zusammenhang mit einer zweiten

---

(Sein und Zeit, §§ 52 ff. [<sup>8</sup>1957] 255). Zum Verhältnis des Denkens von Rosenzweig und Heidegger vgl. K. Löwith, a. a. O.

<sup>14</sup> Das neue Denken, a. a. O. 384. Rosenzweig betont die Unverwechselbarkeit der Zeiten der Wirklichkeit in dem Sinne, daß „jedes einzelne Geschehen seine Gegenwart, seine Vergangenheit, seine Zukunft hat, ohne die es nicht, oder nur verzerrt erkannt wird“ (ebd. 385). Allerdings unterscheidet sich dieses ontologische Denken der Zeitlichkeit des Seienden von verwandten Theorien kosmologischer oder anthropologischer Richtung durch die methodische Vieldimensionalität. Vgl. auch Anm. 16 und 18.

Charakteristik bedenken: Die Bestimmung der Erfahrung durch die Charakteristik der Singularität. Erst durch diese zweite Charakteristik gewinnt die Bestimmung der Ungegenständlichkeit den spezifischen Zug des neuen Denkens. Wenn wir fragen, wie wir uns diese beiden Kennzeichnungen verständlich machen können, stoßen wir zunächst auf die Ungegenständlichkeit und Singularität des erfahrenden Subjektes. Einen Schritt weiter führt uns eine Bemerkung Rosenzweigs am Anfang des „Stern der Erlösung“, wo er auf die besondere Bedeutung der Philosophie Schopenhauers für sein Denken verweist: „Schopenhauer fragte als erster unter den großen Denkern nicht nach dem Wesen, sondern nach dem Wert der Welt. Eine höchst unwissenschaftliche Frage, wenn sie wirklich so gemeint war, daß nicht nach dem objektiven Wert, dem Wert für irgend etwas, dem Sinn oder Zweck der Welt gefragt werden sollte, was ja nur ein anderer Ausdruck für die Frage nach dem Wesen wäre, sondern wenn die Frage auf den Wert für den Menschen, vielleicht für den Menschen Arthur Schopenhauer ging.“<sup>15</sup> Was aber bedeutet diese Auffassung der Welt als Wert für die Auffassung der Ungegenständlichkeit und Singularität der Erfahrung? Wie verhält sich die Welt als Wert zur Erfahrung? Ist sie deren Gegenstand oder aber deren ungegenständliche Grundlage? Um diese Fragen näher betrachten zu können, komme ich noch einmal auf die von Rosenzweig selbst bemerkte Nähe zum Denken Victor v. Weizsäcker zurück. Diese Nähe zeigt sich nicht nur in der Verwandtschaft des Systembegriffes, sondern auch in der Verwandtschaft der Erfahrungsbegriffe. Was ist hier wie dort Erfahrung anderes als systematische Erfahrung und System anderes als Erfahrung eines Subjektes? Was wir nun bei Weizsäcker über jene Schopenhauersche Bestimmung der Welt als Wert hinaus finden, ist die Bestimmung des Menschen als Wert: „Das Dasein des Menschen gilt hier als quaestio juris, nicht als quaestio facti. Ich bestreite nicht, daß es auch Tatsächliches an einem Menschen festzustellen gibt, zum Beispiel die Augenfarbe oder die Körperlänge. Aber das Menschliche daran ist nur von bestimmten Wünschen aus zu beurteilen. Ich sage nicht, daß diese Wünsche immer dieselben und – oder idealistisch sein sollten. Aber man kann nicht sagen, wer oder was ein Mensch, die Menschen oder der Mensch ist. Man kann immer nur sagen, was er sein sollte. Eine andere Art dies auszudrücken ist die, daß ein Mensch ein Ding mit einem Subjekt ist. Die Subjektivität ist es, welche objektive Aussagen verhindert oder wenigstens so relativiert, daß kein Ende abzusehen ist.“<sup>16</sup> Der Mensch als Wert ist für Weizsäcker zunächst einmal der Mensch als Gegenstand der medizinischen Anthropologie. Er steht hier primär in dem Wertraum ‚Gesundheit – Krankheit‘. Wie aber geht der Mensch als Wert in die Erfahrung ein? Ist er ihr Gegenstand oder ihre ungegenständliche Grundlage?

In anderem Zusammenhang hat Weizsäcker den Begriff der ‚pathischen Existenz‘ im Hinblick auf alles Lebendige überhaupt eingeführt und nach Analogie unsere Existenz erläutert: „Betrachte ich mich oder ein anderes Lebewesen, dann

<sup>15</sup> Der Stern der Erlösung, a. a. O. 8.

<sup>16</sup> Pathosophie, I. Teil Einleitung (1967) 5. Rosenzweig selbst rechnet die neuen theoretischen Ansätze von Weizsäcker und Rudolf Ehrenberg ausdrücklich unter die „prinzipiellen Darstellungen der neuen Wissenschaft“, die er dem Stern der Erlösung an die Seite stellt, in: Das neue Denken, a. a. O. 388.

ist viel wesentlicher als mein Dasein mein Leben. Als Lebender sage ich nicht, ‚ich bin‘, sondern ich möchte oder ich will, oder ich kann, muß, darf, soll; oder ich will, darf usw. dies alles nicht.“<sup>17</sup> Dies klingt nach großer Nähe zur Lebensphilosophie und zur Erkenntnislehre der Existenzphilosophie, aber auch nach Verwandtschaft mit Rosenzweigs Bewährungstheorie der Wahrheit. Weizsäcker spricht zwar statt dessen von der Notwendigkeit, die Moral in die Natur und deren Erkenntnis einzuführen, meint aber mit dieser nicht unproblematischen Formel etwas Ähnliches. Es geht ihm nicht nur darum, eine heuristische Maxime aufzustellen, welche dazu auffordert, sich in der Naturerkenntnis am Paradigma lebendigen Verhaltens zu orientieren und den universalen Geltungsanspruch der Theorie unlebendiger Materiepartikel einzuschränken. Subjektivität ist hier zur grundlegenden Kategorie der Naturerkenntnis und zum universalen Grundwert des Seienden erklärt. Bestimmend für alle Naturerkenntnis ist demnach der Blick auf das Grundverhältnis „Konkretes Zusammenwachsen und Zusammenwirken singulärer Elementarsubjekte in der Einheit eines je singulären Erfahrungszusammenhanges.“<sup>18</sup> An diesem Grundverhältnis lassen sich die Grundzüge der Erfahrung, ihre Ungegenständlichkeit, ihre Einzigartigkeit und Offenheit ablesen. Nicht nur im Systembegriff, sondern auch im Begriff der Erfahrung und in der Bewährungstheorie der Wahrheit sowie in der Zusammengehörigkeit dieser Elemente berührt sich das Denken von Rosenzweig mit dem Weizsäckers. Unterstrichen wird diese Gemeinsamkeit durch eine vergleichbare Orientierung beider am Erfahrungsbegriff der klassischen Philosophie der Neuzeit. Beide berufen sich hier auf Theorien des rationalistischen Typus. Während von Weizsäcker die Leibnizsche ‚Monadologie‘ als bevorzugte Quelle nennt, finden wir bei Rosenzweig wiederholte Hinweise auf die klassischen Theorien von Kant, Hegel und Schelling. Gemeinsam ist beiden die Bemühung, den überlieferten Erfahrungsbegriff unter veränderten theoretisch-praktischen Bedingungen neu zu formulieren und einem neuen Denken anzuverwandeln. Beide verwenden ähnliche Brechungskoeffizienten, die vor allem aus Gedanken von Nietzsche gebildet sind. Gemeinsam ist beiden schließlic auch eine gewisse Unvollkommenheit im Gelingen der Aktualisierung des Überlieferten, eine gewisse Undurchsichtigkeit in der Beziehung des ‚neuen‘ zum alten Denken.

Die Verwandtschaft im Begriff der Erfahrung von Weizsäcker und Rosenzweig darf nun aber nicht die wichtigen Differenzen verdecken. Schon die Verschiedenheit der jeweils bevorzugten philosophischen Quellen verweist auf solche sachlichen Unterschiede. Wir beobachten bei Weizsäcker eine Aktualisierung der romantischen Naturphilosophie, insbesondere im Blick auf die universale Anwendung des Prinzips der Subjektivität. Diese Philosophie weist in die Nähe zum

<sup>17</sup> Anonyma (Bern 1946) 10–11. Zum Begriff der pathischen Existenz vgl. W. Jacob, *Kranksein und Krankheit* (1978) 150 ff.

<sup>18</sup> Ich gebrauche diese Formel, um auf die Affinität des Denkens von Weizsäckers mit dem großen kosmologischen Systementwurf von A. N. Whitehead in „Process and Reality“ aufmerksam zu machen. Dieser macht als „Philosophie des Konkreten“ das Zusammenwachsen (concrescens) zum Grundprinzip einer Theorie des Lebendigen. Zur Affinität zwischen Victor v. Weizsäcker und Alfred North Whitehead, vgl. W. Jacob, a. a. O. 44 ff.

Denken von Wert- und Lebensphilosophie. Das Denken zielt hier auf die Grundlegung einer philosophisch-medizinischen Anthropologie. Dagegen ist Rosenzweigs Fragestellung keine anthropologische. Anders als bei Weizsäcker und im betonten Gegensatz zur philosophischen Spekulation des Idealismus erscheint bei ihm das Prinzip der Subjektivität vielfältig gebrochen. Was nach Nähe zur Lebens- und Wertphilosophie klingt, weist hier unmißverständlich in eine andere Richtung des Denkens, nämlich auf eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, auf eine neue Aufgabenverteilung zwischen beiden Disziplinen im Denken des Zusammenhanges von Gott, Welt und Mensch. Im ‚Stern der Erlösung‘ stoßen wir ständig auf Spuren des überlieferten klassischen Erfahrungsbegriffes. Nicht immer wird eine solche Spur von Rosenzweig selbst eigens verzeichnet; oft dient sie der Beschreibung der Kontinuität, oft auch der kritischen Abgrenzung gegenüber dem, was die Vorgänger gedacht haben. Rosenzweigs neues Erfahrungsdenken kann allererst im Zusammenhang mit seiner Kritik am philosophischen Idealismus, an dessen ‚Eindimensionalität‘ und bewußtseinstheoretischer Enge begriffen werden. Sein ‚Stern der Erlösung‘ stellt der dialektischen Methode des Hegelschen spekulativen Idealismus eine bedeutende methodische Alternative gegenüber. Diese Methode des ‚neuen Denkens‘ nimmt ihren Ausgang nicht vom Begriff des Seins als dem einfachsten, abstraktesten und allgemeinsten Gedankens der einen absoluten und einzigen Totalität. Ihre Bewegung beginnt vielmehr mit dem Gedanken des Nichts, des Nichts im dreifachen Sinne, in dreifacher Gestalt. Den Anfang macht hier das dreifache Nicht-Wissen gegenüber den drei Urelementen, den drei elementaren ‚Tatsächlichkeiten‘ einer Philosophie der Erfahrung: Gott, Welt, Mensch. Und wie der Anfang als solcher, so ist auch die von ihm ausgehende methodische Bewegung hier und dort grundverschieden. An die Stelle der einheitlichen, homogenen Bewegung der Selbstentfaltung des Absoluten, welche wie ein Kreis in ihrem Anfang und in jedem weiteren Bewegungsmoment ihre Vollendung in derselben Weise vorwegnimmt, tritt nun eine uneinheitliche Bewegung der drei grundverschiedenen Urelemente. Diese bewegen sich auf je eigenen voneinander unterschiedenen Bahnen aufeinander zu. Hier ist Gebrochenheit und Überschneidung. Keine homogene Antizipation der Vollendung, sondern wundersame Bildung der endgültigen Bahngestalt des Sternes in der Umwendung. Anders als die Kreisbewegung des spekulativen Denkens ist diese methodische Bewegung sich nicht in jedem Bewegungsmoment selbst gleich. Als methodische Vielfalt, deren Einheit sich nur in der Idee ihrer vollendeten Gestalt verrät, entspricht sie eher einer Methode der Erfahrung als der eines reinen, in sich geschlossenen Denkens. Rosenzweigs Kritik an der Eindimensionalität des Idealismus ist insofern vor allem eine Kritik an der Eindimensionalität seiner methodischen Bewegung, an der Liniarität sukzessiver Negationen von Negationen.

Wie aber ist im Gegensatz hierzu philosophische Erfahrung unter der Bedingung einer vielfältigen, vieldimensionalen methodischen Bewegung zu denken? Die klassischen Erfahrungstheorien sind, wie an der traditionalistischen Fassung des Weizsäckerschen Erfahrungsbegriffes abzulesen war, zwar in der Regel alle auf die normativen Prinzipien der Ungegenständlichkeit, der Einzigartigkeit und der

Unabgeschlossenheit ausgerichtet. Aber diese Prinzipien stehen nicht allein. Sie sind vielmehr in höhere Prinzipien eingebettet, die für alle Erkenntnis, für jede Art des Wissens und insofern auch für die Erfahrungserkenntnis und das Erfahrungswissen verbindlich sind. Gemeint sind die Grundprinzipien der Einheit, der Allgemeingültigkeit und der Notwendigkeit. Diese Prinzipien binden Wissen und Erkenntnis allgemein und grundsätzlich an die Idee der Wissenschaft. Auch die Erfahrung steht hier unter Bedingungen einer solchen Bindung. Die klassischen Erfahrungstheorien verknüpfen nun die allgemeinen Prinzipien der Erkenntnis und des Wissens mit den besonderen Prinzipien, indem sie bemüht sind, auftretende Unstimmigkeiten und Widersprüche weitgehend auszuräumen. Die Konstruktion dieses Zusammenhanges geschieht in der Regel im Blick auf die Tatsachen der Wahrnehmung. Der auf diese Weise gebildete Begriff der Erfahrung wird dann mittels der Analogie auf andere Erfahrungsbereiche, auf andere Typen der Erfahrung übertragen. Wie sieht das so entworfene Bild einer Erfahrung aus? Alle Erfahrung geht von der Wahrnehmung aus. Sinneswahrnehmungen bilden den Stoff, aus dem sich die Erfahrung bildet. Äußere und innere Wahrnehmungen stellen eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen bereit. Die Erfahrung ist eine bestimmte Form der Verarbeitung dieser Mannigfaltigkeit, welche gewisse Bedingungen zu ihrem Gelingen erfordert: sie ist bedingte synthetische Einheit des Mannigfaltigen. Eine einzelne Wahrnehmung bezieht sich auf ein singuläres Objekt, auf ein einzelnes konkretes Ding, welches unter einem bestimmten Gesichtspunkt erfaßt, in einer bestimmten Perspektive perzipiert wird, welche durch eine Projektion zu einer Eigenschaft dieses Dinges objektiviert ist. Ein einzelnes Ding ist – mit oder ohne Eigenschaft – nie für sich allein gegeben. Es steht in einem größeren, umfassenden Zusammenhang, den die Wahrnehmung, wenn auch vage – wie einen Horizont – miterfaßt. Deswegen gehört zum Wahrnehmungswissen immer auch eine unsinnliche Komponente, ein noetisches Wissen, daß das wahrgenommene Ding auch andere Eigenschaften haben, und die wahrgenommene Eigenschaft nicht nur diesem Ding, sondern auch anderen Dingen zukommen könnte. Die Wahrnehmung ist daher nicht nur durch den Erkenntniswert der Einzelheit, sondern auch durch den der relativen Allgemeinheit geprägt. Die Erfahrung unterscheidet sich nun von der Wahrnehmung, aus der sie sich bildet, vor allem durch ihre Gegenständlichkeit und durch ihre Erkenntnis- und Geltungswerte. Sie hat es nicht mit einem einzelnen Ding und seiner bestimmenden Eigenschaft zu tun. Ihr Gegenstand ist, hinsichtlich der gegebenen Wahrnehmungsmannigfaltigkeit ein Allgemeines: sei es eine Form, sei es ein Gesetz, welches unter den gegebenen Bedingungen dieser Mannigfaltigkeit für alle möglichen Dinge dieses Zusammenhanges Gültigkeit hat. Schließlich kommt der einzelnen Wahrnehmung der Charakter der Kontingenz zu. Das bedeutet, daß weder ihr Vorkommen noch ihre ganzheitliche Beschaffenheit jemals aus irgendwelchen vorgängigen Daten zureichend erklärt werden kann. Anders die Erfahrung: ihre bedingte synthetische Einheit enthält in Form der Bedingungen dieser Einheit und der Mannigfaltigkeit des Gegebenen zugleich die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erklärung. Daher ist die Erfahrung im Unterschied zur Wahrnehmung zumindest der Möglichkeit nach bedingt notwendig.

Die klassischen Erfahrungstheorien demonstrieren demnach am theoretischen Zusammenhang der Wahrnehmung mit der Erfahrung die konstitutive Verbindung zwischen den universalen Prinzipien der Erkenntnis und des Wissens auf der einen Seite und den besonderen Prinzipien der Erfahrung auf der anderen Seite. Zugleich lassen sie an diesem Paradigma einer spezifischen Erfahrung auch die grundsätzlichen Schwierigkeiten der Koordination jener allgemeinen und besonderen Prinzipien deutlich werden: Bei aller Differenz im Detail stimmen die Erfahrungstheorien des neuzeitlichen philosophischen Rationalismus, zu dem wir die Erfahrungstheorien eines Leibniz, eines Kant, eines Hegel rechnen, in einem überein: In ihnen allen werden, auch über das Verhältnis gegenständlicher Wahrnehmung und Erfahrung hinaus für jede erdenkliche menschliche Erfahrung die spezifischen Erfahrungsprinzipien den universalen Prinzipien der Erkenntnis und des Wissens definitiv untergeordnet. Das bedeutet: Vielheit wird durch Einheit, Besonderheit durch Allgemeinheit, Kontingenz durch Notwendigkeit begründet; und dieses Begründungsverhältnis genießt eindeutigen ontologischen und erkenntnistheoretischen Vorrang vor jeder erdenklichen Möglichkeit seiner Umkehrung. Wodurch unterscheidet sich nun Rosenzweigs neuer Erfahrungsbegriff von dem der neuzeitlichen klassischen Philosophie? Wie schlägt sich die beanspruchte Vieldimensionalität der methodischen Bewegung im Begriff der Erfahrung hinsichtlich ihrer Form oder ihres Gehaltes nieder? Was bedeutet es für die Erfahrung, daß die vorausgesetzte Ontologie sich durch Vieldimensionalität auszeichnet? Man wird nicht sagen können, Rosenzweig habe die Prinzipien des Wissens und der Wissenschaftlichkeit definitiv zugunsten eines unwissenschaftlichen Erfahrungsdenkens aufgegeben; er habe die große Aufgabe der neuzeitlichen Philosophie, jene Prinzipien mit denen der Erfahrung zu verknüpfen und sie zu koordinieren, gänzlich aus den Augen verloren. Man kann vielmehr deutlich sehen, daß er – gerade im ‚Stern der Erlösung‘ – sich der Gefahr einer subjektivistischen und ideologischen Weltanschauungsphilosophie sehr wohl bewußt war und daß er aus diesem Bewußtsein heraus bestrebt war, das philosophische Denken in der Bindung an die wissenschaftliche Denkform zu erhalten.<sup>19</sup> Und doch bleibt eine abgründige Differenz zwischen seinem neuen Erfahrungsbegriff und dem der klassischen Philosophie der Neuzeit bestehen. Wir können angesichts dieser Differenz geradezu von einer Umwertung der Werte des Wissens und der Erfahrung sprechen. Die Grundprinzipien des Wissens und der Wissenschaft scheinen den Prinzipien der Erfahrung nicht länger übergeordnet, diese nicht länger durch Subordination unter jene abschließend bestimmt. Es hat den Anschein, als werde im neuen Denken Fülle und Vielfalt in ihrem Wert hoch über die Einheit gestellt, als habe das Neue und

---

<sup>19</sup> Vgl. *Der Stern der Erlösung*, a. a. O. 117, Rosenzweigs Äußerung: Die Philosophie „muß ihre neue Ausgangsstellung, das subjektive, ja extrem persönliche, mehr als das unvergleichbare, in sich selbst versenkte Selbst und dessen Standpunkt festhalten und dennoch die Objektivität der Wissenschaft erreichen. Wo findet sich diese verbindende Brücke zwischen extremster Subjektivität, zwischen, man möchte sagen, taubblinder Selbsthaftigkeit und der lichten Klarheit unendlicher Objektivität.“ Das Problem, das sich ergibt durch Rosenzweigs Verweis auf den Offenbarungsbegriff der Theologie, der der Philosophie ihre Wissenschaftlichkeit sichern soll, kann hier nicht verfolgt werden.

Einzigartige eindeutigen Vorrang vor der Allgemeingültigkeit gewonnen, als sei Kontingenz ursprünglicher und grundlegender geworden als Notwendigkeit und Gesetz. Die Erfahrung als solche in ihrer Eigenständigkeit, in ihrem Anderssein gegenüber dem wissenschaftlichen Wissen, in ihrer unerschöpflichen Fülle, in ihrer Singularität und Einzigartigkeit, in ihrer Offenheit und Aufgeschlossenheit für das ganz Andere scheint sich aus dem Banne des Wissenschaftsdenken befreit zu haben. Man darf die Redeweise von der Umwertung aller Werte hier allerdings nicht mißverstehen. So wenig Rosenzweig der Form der Wissenschaftlichkeit in der Philosophie den Abschied geben will, so wenig geht es ihm darum, Wissenschaft auf bloße Empirie, ihren philosophischen Begriff auf positivistische Vorstellungen zu reduzieren. Im Gegenteil. Rosenzweigs Idee philosophischer Wissenschaftlichkeit bleibt an dem von der neuzeitlichen klassischen Philosophie aufgestellten Begriff orientiert. Vielmehr geht es darum, den universalen Geltungsanspruch des wissenschaftlichen Denkens durch den Blick auf die Gegebenheit der Erfahrung zu beschränken.

### *III. Die Vieldimensionalität der Erfahrung in der Form des „Und“*

Was bedeutet diese Beschränkung der Wissenschaft durch Erfahrung im neuen Denken Rosenzweigs? Sie führt zunächst auf die zu Anfang beschriebene Modifikation des klassischen Systembegriffes, auf die Bindung dieses Begriffes an eine externe Subjektivität, auf die Einsicht in die Notwendigkeit einer Vielheit philosophischer Standpunkte und auf die Anerkennung der Revidierbarkeit philosophischer Einsichten. Aber dies ist nur ein erster Schritt der Sinnggebung jener Beschränkung. Die Erfahrung gewinnt durch die Umwertung der Werte ihres Verhältnisses zur Wissenschaft dieser gegenüber Eigenständigkeit und Eigenwert. Wir können dies so ausdrücken: Es gibt neben der wissenschaftlichen Erfahrung nicht wissenschaftliche Erfahrung, und diese läßt sich nicht auf die Funktion einer vorwissenschaftlichen Erfahrung reduzieren. Sie ist etwas anderes als diese, geht in dieser nicht auf. Dies gilt für Erfahrung im Alltag, im Umgang zwischen Menschen ebenso wie für künstlerische und religiöse Erfahrungen. Aber jene Umwertung ist noch unter einem weiteren Gesichtspunkt zu betrachten: Es gibt keine zureichende und adäquate Analyse der Erfahrung in Komponenten des Wissens allein, mag es sich dabei um eine Analyse in ästhetische und noetische, oder in vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Komponenten handeln. In jeder einzelnen Erfahrung muß die gegebene Komponente des Wissens durch eine entsprechende Komponente des Glaubens ergänzt vorgestellt werden. Diese notwendige Komplementarität von Glaube und Wissen in aller Erfahrung ist aber nicht als ein Plädoyer für eine rein empiristische Erkenntnistheorie zu verstehen, in der die Möglichkeit allgemeinen und notwendigen Wissens durch die kontingente Evidenz des Glaubens ersetzt ist. Es ist nicht so, daß Rosenzweig einen Wechsel der Position vom philosophischen Rationalismus zum Empirismus vollzieht. Sein Erfahrungsdenken bleibt in seiner Distanz gegenüber dem philosophischen Idealismus immer in den Bahnen des philosophischen Rationalismus. Mit dieser komplexen Einstellung

hängt die auffällige Eigentümlichkeit seines Denkstiles zusammen, der sich gerade dort weit vom Hegelschen Denken entfernt, wo seine Formulierungen eine besonders große Nähe zu diesem suggerieren. Diese Besonderheit läßt sich unter anderem an drei Aspekten exemplarisch veranschaulichen: So spricht Hegel in seiner Wahrnehmungs- und Erfahrungstheorie von der bestimmenden Form des ‚Auch‘,<sup>20</sup> während Rosenzweig statt dessen die Redeweise von der logisch-grammatischen Form des ‚Und‘ bevorzugt. So finden wir bei Hegel die berühmte Wendung von den ‚Gedanken Gottes vor der Schöpfung‘,<sup>21</sup> um das reine absolute An-und-Fürsich-Sein der Kategorien als bloßer logischer Formen unabhängig von ihrer Bestimmungs- und Erkenntnisfunktion in der realen Erfahrungswelt zu beschreiben. So spricht statt dessen Rosenzweig davon, daß die Schöpfung Gottes – als Vorsehung betrachtet – „unmittelbar nur auf das Allgemeine, auf die Begriffe, die Arten, und auf die Dinge nur auf ein jegliches nach seiner Art gehe, auf das Besondere also nur vermittelt eines Allgemeinen und letztthin vermittelt des allgemeinen Daseins überhaupt“.<sup>22</sup> Und schließlich finden wir drittens bei Hegel eine sogenannte „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“,<sup>23</sup> die darin dem neuen Denken der Erfahrung von Rosenzweig verwandt ist, daß dort wie hier weltliche, menschliche und göttliche Erfahrung in direkten Zusammenhang gebracht sind.

In allen diesen zentralen Thesen und Theoremen liegt das Verbindende und Trennende zwischen dem Denken Rosenzweigs und Hegels nahe beieinander. So bezieht sich die von Hegel exponierte kategoriale Form des ‚Auch‘ auf die Art der Verknüpfung von Eigenschaften eines Dinges in seiner spezifischen Einheit. Als eine solche Gedankenform bestimmt sie die sinnliche Wahrnehmung und die auf sie gegründete Erfahrung sowie jedes analoge Verhältnis der Erkenntnis. Es gehört zu ihrer bestimmenden Funktion, daran zu erinnern, daß die durch sie bewirkte Einheit, die sich in Wahrnehmung und Erfahrung findet, in bestimmter Hinsicht unvollkommen und daher verbesserungsbedürftig ist. Diese Unvollkommenheit und Verbesserungsbedürftigkeit zeigt sich, wenn man die vorliegende Einheit an den Prinzipien des Wissens und der Erkenntnis, an idealer Einheitlichkeit, Universalität und Notwendigkeit mißt. Ganz anders die Funktion des ‚Und‘ in der Erfahrungstheorie Rosenzweigs. Hier gilt diese Form nicht als Bestimmungsgrund eines Wahrnehmungszusammenhangs und einer darauf aufbauenden Erfahrung, sondern sie beschreibt die Beziehungen zwischen Erfahrungen ganz allgemein. So zeigt sich durch sie auch nicht ein bestimmter Mangel in einem bestimmten Typus

<sup>20</sup> So in der Phänomenologie des Geistes, a. a. O. 92; sowie in der Wissenschaft der Logik, II. Teil, hg. von G. Lasson (1951) 117–122.

<sup>21</sup> Wissenschaft der Logik, Einleitung, a. a. O. 31.

<sup>22</sup> Der Stern der Erlösung, a. a. O. 134–135.

<sup>23</sup> Zur Idee der Hegelschen Phänomenologie des Geistes als „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“, vgl. W. Marx, Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“ (1973); sowie O. Pöggeler, Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, in: Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, hg. von H. F. Fulda u. D. Henrich (1973) 329 ff.

der Erfahrung, sondern das wahre Wesen der Erfahrung als solcher: ihre Vielfalt, ihre Kontingenz, ihre Offenheit. So gilt diese deskriptive Form ebenso für die Beziehung zwischen Erfahrungen desselben Typus wie zwischen Erfahrungen unterschiedlicher Art. Sie beschreibt einen wesentlichen Zug in der Verbindung der Erfahrungsobjekte untereinander sowie der verschiedenen Erfahrungssubjekte und schließlich von deren Beziehungen auf jene. Diese Beziehungen lassen sich – dank der Geltung jener Form – weder mittels empirischer Allgemeinbegriffe noch durch bestimmte Kategorien zu einer gewissermaßen naht- und bruchlosen Bewußtseinseinheit verschmelzen. Die Bruchstellen, die Einbruchsstellen bleiben vielmehr bei aller Bemühung um synthetische Einheit bestehen. Vor allem aber gilt die grammatisch-logische Form des ‚Und‘ für die ontologisch-methodische Vieldimensionalität des Seienden in ihrer Prägung der einzelnen Erfahrungselemente. Jede einzelne Erfahrung hat teil an der letztursprünglichen Dreidimensionalität des Seienden. Sie ist durch diese Teilhabe ursprünglich göttlich-weltlich-menschliche Erfahrung in der Form des ‚Und‘. Oder, aus einer anderen Perspektive gesehen: Jede einzelne Erfahrung nimmt eine bestimmte Stelle im dreidimensionalen ‚logischen‘ Raum ein, der durch die Urelemente Gott, Welt, Mensch und mittels der zwischen ihnen gezogenen Bahnlinien ausgespannt ist. Die Form des ‚Und‘ als Urform der dreidimensionalen Mannigfaltigkeit des Seienden erschöpft sich nicht in der Funktion, drei verschiedene Klassen oder Arten der Erfahrung zu bestimmen. Ursprünglicher als eine solche Konstitution ist vielmehr die Konstitution jeder möglichen Erfahrung als göttliche und weltliche und menschliche; oder, um es in einer Formulierung des ‚Stern der Erlösung‘ auszudrücken: In aller Erfahrung „klingen unhörbar die Untertöne eines dreistimmigen Basses unserer Weltsymphonie mit“.<sup>24</sup> Diese metaphorische Umschreibung macht deutlich, wie eigentlich die Ungegenständlichkeit und Unbewußtheit der Erfahrung von Rosenzweig gedacht wird. Gott, Welt und Mensch sind als ‚Tatsächlichkeiten‘, als Urgegebenheiten der Erfahrung vor aller Gegenständlichkeit, vor allem Bewußtsein derselben in der Erfahrung gegeben. Gerade als solche vorgegenständliche und vorbewußte Vorgegebenheiten durchwirken sie die Erfahrung stärker als jede erdenkliche Gegenständlichkeit und Bewußtheit. Sie bedeuten daher auch für die Erfahrung mehr und anderes als der unbestimmte Horizont, in den die einzelnen Gegenstände der Wahrnehmung und der Wahrnehmungserfahrung hineingestellt sind, auf den vor allem die phänomenologischen Theorien aufmerksam gemacht haben. Die Urelemente Gott, Welt und Mensch sind auch nicht als Produkte kategorialer Funktionen und Leistungen zu begreifen. Es ist vielmehr umgekehrt. Allererst dort, wo die Urelemente beginnen, sich aufeinander zuzubewegen, gewinnen die Kategorien ihren bestimmten vierdimensionalen Funktionssinn.

Mit der berühmten Redewendung Hegels von den Gedanken Gottes vor der Schöpfung ist es ähnlich bestellt. Ihr Sinn unterscheidet sich sehr weitgehend von der ähnlich klingenden Aussage Rosenzweigs. Jene Wendung will sagen, daß die logischen Formen in ihrem absoluten Fürsichsein müssen gedacht werden können,

<sup>24</sup> Der Stern der Erlösung, a. a. O. 140.

wenn ihre bestimmende und begründende Leistung in der Erfahrungswirklichkeit soll begriffen werden können. Die Transparenz ihres eigenen inneren Zusammenhanges entspricht der Selbstdurchsichtigkeit des göttlichen Begreifens. Diese Klarheit setzt Maßstäbe für die Wirklichkeitserkenntnis. Sie schafft allererst die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit einer adäquaten Erfahrungserkenntnis im philosophischen Sinne. Der Zusammenhang der reinen, göttlichen Gedanken antizipiert durch seine Ordnung die Ordnung der Realität. Von jener her begreifen wir diese. So führt von jener ein eindeutig bestimmter, geradliniger Weg Schritt für Schritt durch die Ordnung der Erfahrungswirklichkeit hindurch bis zur Vollendung ihrer Erkenntnis. Durch die reinen Gedanken, durch den von ihnen gebildeten Kontext der logischen Formen ist im allgemeinen alles im voraus – apriori – gedacht und gesagt, alles im Prinzip vorhergesehen, was im wesentlichen hinsichtlich der Erfahrungseinheit überhaupt zu denken, zu sagen und zu wissen ist. Was über dieses apriorische Denken und Sprechen hinaus der göttlichen Schöpfung in ihrer Aktualisierung zu tun bleibt, ist die Setzung dieses Denkens und Sprechens als Erkenntnis. Diese Setzung läßt sich rubrizieren als Subsumption des Gegebenen unter den Begriff, als Spezifikation des Universalen und als Herstellung einer durchgängigen Analogie zwischen der Ordnung der Gedanken und der Ordnung der Dinge. Dadurch daß das philosophische Denken hier die lebendige Schöpfung rein formalen Denkopoperationen unterwirft, deren Produkte an die Prinzipien der Einheit, der Universalität und der Notwendigkeit gebunden werden, wird diese Schöpfung auf das oberste Diktum der Wissenschaft eingeschworen. Nach diesem Diktum ist das Einzelne als solches in seiner Einzelheit weder sagbar, noch denkbar, noch wißbar. Dank dieser Grundvoraussetzung bleibt die unendliche Fülle des Neuen, der Geburten und Wiedergeburten, bleibt die Ursprünglichkeit der je vereinzelt Erfahrung und die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Einzelnen von der Schöpfung ausgeschlossen. Rosenzweigs neues Erfahrungsdenken richtet sich emphatisch gegen diesen unschöpferischen Schöpfungsbegriff, gegen die Vorstellung der Schöpfung als logische Grundoperation. Es will Raum schaffen für Fülle und Einmaligkeit des Einzelnen. Von hier aus wird die beobachtete Nähe und Ferne zum Denken Hegels verständlich. Von der methodischen Perspektive der Vieldimensionalität des Seienden aus erweist sich der idealistische Schöpfungsbegriff als eine Abstraktion, als Reduktion einer komplexen, vieldimensionalen Schöpfung auf einen ein- oder zweidimensionalen logischen Raum.<sup>25</sup> In diesem ist Spontaneität und Tätigkeit auf Logik, Handlung auf allgemeines Wissen zurückgeführt. Die eine absolute Totalität der geschaffenen Wirklichkeit ist aus dieser Sicht von der Schöpfung als bloßer Vorsehung nicht unterschieden. Zwar ist – so Rosenzweig – die Welt aus der Sicht der anfänglichen Schöpfung betrachtet, aus dem gänzlichen Dunkel vorweltlichen Daseins herausgetreten; zwar haben die beiden Urelemente, Gott und Welt, begonnen, ihre Sternbahn zu ziehen, so daß die Schöpfung in das Licht einer ersten Offenbarung getaucht ist. Aber die Helle dieses Lichtes ist unvollkommen. Die Welt erscheint

<sup>25</sup> Diese Kritik trifft auch und vornehmlich den neukantianischen Grundbegriff der Erzeugung; hierzu vgl. J. Tewes, a. a. O. 8.

zunächst im bloßen Hell-Dunkel, welches dem Grau in Grau zu entsprechen scheint, mit dem die idealistische Philosophie Hegels ihre eigene Wirklichkeitsfärbung beschreibt. Aber diese Färbungen sind wohl unterschieden. Jenes Hell-Dunkel ist die Farbe des dämmernden Tages, dieses Grau in Grau die Farbe der Abenddämmerung.

Rosenzweigs neues Erfahrungsdenken will die Schöpfung in einem neuen Licht erstrahlen lassen. Das Hell-Dunkel der ersten Offenbarung wartet auf die Lichtquelle einer zweiten Offenbarung, durch die der kreatürliche Mensch zu einem selbständigen Dialogpartner Gottes und der Welt wird. Aber schon das erste Hell-Dunkel taucht die logischen Operationen in ein bestimmtes Licht, verwandelt ihre Mathematik in eine Hermeneutik mathematischer Symbole. Hier wird Raum für Geburt und Wiedergeburt, für Fülle und Einmaligkeit des Geschehens. Wenn es richtig ist, daß die einzelnen konkreten Erfahrungen neben einer Komponente des Wissens jeweils auch eine Komponente des Glaubens enthalten, so gilt dabei auch, daß diesem Glauben hier eine neue Eigenständigkeit zuwächst. Dieser stellt sich nicht mehr nur als die mangelhafte Erscheinung eines ganz anderen Elementes dar, nicht mehr als blindes, trügerisches und unzureichend begründetes Wissen. Vielmehr entwickelt diese Komponente der Erfahrung ein eigenes Sensorium für das Einzelne in seiner ursprünglichen Einzelheit, einen spezifischen Sinn für seine Gegenwärtigkeit und Neuartigkeit, seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit. In Weizsäckers Erfahrungsbegriff ist vor allem dieser Grundzug, diese Zusammengehörigkeit des Glaubens mit dem Sinn für das Originäre, als Wesen der pathischen Existenz hervorgehoben: „Alles, was original ist, besitzt einen Vorrang und eine überragende Glaubwürdigkeit, die von keinem übergeordneten Interesse abgeleitet werden kann. Wir glauben nur das ganz, was wir nur einmal gesehen haben. Jede Wiederholung schwächt diesen Glauben ab und erweckt die Vermutung einer Gesetzmäßigkeit, nicht einer Wirklichkeit. So legitimiert sich die Sinneswahrnehmung, so auch die Handlung durch ihre unverwechselbare und unersetzliche einmalige Originalität.“<sup>26</sup> In dieser Beschreibung wird den neuen Erfahrungswerten zu ihrem Recht verholfen, die im idealistischen Erfahrungsdenken unterdrückt worden waren. Die Erfahrung wird hier überhaupt ganz anders gesehen, nämlich nicht im Blick auf die Evidenz des theoretischen Wissens, sondern im Blick auf praktische Gewißheit. Erfahrung konstituiert sich hier nicht in Stufen der Erkenntnis, sondern in der konkreten Wirklichkeit des Erlebens und Handelns. Die veränderte Sicht zeigt sich in der veränderten Zuordnung der Sinneswahrnehmung. Diese fungiert hier nicht als Anfang des Wissens, sondern als Organ des Erlebens und Handelns. Gewinn und Verlust bemessen sich hier und dort an Gegensätzlichem: im einen Fall an der Wiederholung im anderen an der Unwiederholbarkeit. Aber Rosenzweigs neues Denken geht über die Gewichtsverlagerung der Werte, über eine ontologische Transposition der Grundbestimmungen der Erfahrung hinaus. Beschreiben wir die methodische Forderung vieldimensionaler Betracht-

<sup>26</sup> Anonyma, a. a. O. 33. Zur Verknüpfung der hier hervorgehobenen Grundwerte der Erfahrung in Erlebnis- und Handlungszusammenhängen, vgl. R. Wiehl, Reflexionsprozesse und Handlungen, in: Neue Hefte für Philosophie 9 (1976) 31 ff.

tung in unserem Zusammenhang mittels der logisch-grammatischen Grundform des ‚Und‘: Erfahrung ist elementare Verhaltensweise lebendiger Organismen im Raume der Schöpfung, der Beziehung von Gott und Welt; *und* Erfahrung ist die ausgezeichnete Weise der dialogischen, partnerschaftlichen Begegnung zwischen Menschen im Raum der Offenbarung, der Beziehung zwischen Mensch und Gott; *und* Erfahrung ist die dem Menschen spezifisch eigene Lebenspraxis, die Form seiner Tätigkeit, seines Hineinwirkens in die Welt, im Raum der Erlösung.

Der dritte Gesichtspunkt, in dem sich Nähe und Ferne des Denkens von Hegel und Rosenzweig verdeutlichen lassen, ist unausgesprochen schon mitbedacht worden. Die Kritik am spekulativen Idealismus, die diesem entgegengestellte methodisch-ontologische Vieldimensionalität wirkt sich vor allem im Begriff und in der Theorie der Subjektivität aus. Rosenzweig hat in seiner Kritik an der bewußtseinsphilosophischen Enge des Idealismus, an der unkritischen Überschätzung und Überforderung des Prinzips der Subjektivität so manche spätere Entwicklung der philosophischen Kritik vorweggenommen. Es geht in dieser Kritik um mehr als um die Erweiterung des Bewußtseinsraumes um die vielfältigen Innenräume des Unbewußten. Die Vervielfältigung räumlicher Dimensionen ist etwas ganz anderes als die Vergrößerung eines Raumes mit so und soviel Dimensionen. Dies gilt ebenso für logische wie für ‚metalogische‘ und reale Räume. In Hegels Theorie der Erfahrung wird die ganze Mannigfaltigkeit möglicher Erfahrung des Menschen in der obersten Einheit eines absoluten Bewußtseins verbunden vorgestellt. Diese Einheit des Mannigfaltigen wird in einer Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins in Form eines Systems entwickelt. Die dabei zugrundegelegte Form des Systems ist vorgegeben in Gestalt einer systematischen Ordnung von Kategorien, welche diejenige Ordnung vorwegnimmt, nach der die wissenschaftliche Darstellung des Ganzen verfährt. Diese wissenschaftliche Systematik macht es möglich, Hierarchien von Erfahrungsobjekten, von Geltungsweisen und Werten des Wissens mit Entwicklungsstufen eines wissenden Subjektes abschließend in der obersten Einheit eines absoluten Erfahrungswissens zu vereinigen. Diese Einheit bildet ein absolutes Maximum hinsichtlich der Möglichkeit menschlicher Erfahrungen: ein Maximum der wechselseitigen Durchdringung von Subjekt und Objekt, ein Maximum an Universalität und ein Maximum an Bewußtheit. Die Beschwörung der logisch-grammatischen Form des ‚Und‘, die Rosenzweig dem philosophischen Idealismus entgegenhält, mag schon für sich zureichen, Zweifel am Sinn einer solchen maximalen Setzung und an der Möglichkeit ihrer Konkretisierung in der Erfahrung zu wecken. Die weitergehende methodische Forderung nach vieldimensionaler Betrachtung des Seienden betrifft aber nicht nur die Vielfalt menschlicher Erfahrungen, sondern auch und nicht weniger das hier bestimmende Prinzip menschlicher Subjektivität. Auch diese Subjektivität muß sich die Anwendung der Form des ‚Und‘ auf sie gefallen lassen. So werden wir mit Rosenzweig auf die Frage nach dem Wesen des menschlichen Daseins in dieser Form des ‚Und‘ antworten müssen: Der Mensch ist zum einen ein Geschöpf unter Geschöpfen, ein endliches und abhängiges kreatürliches Wesen, welches sich durch diese und jene Mängel, durch diese und jene Vorzüge von anderen Geschöpfen unterscheidet. Diese und jene Eigenschaften,

Dispositionen und Kompetenzen bestimmen sein Wesen im allgemeinen, im besonderen und einzelnen im Unterschied zu anderen Wesen. *Und* dieser Mensch in seiner Individualität offenbart sich als ein eigentliches Selbst in der dialogischen Begegnung mit anderem Selbstsein, in der er sich so und so zum Anderen verhält. *Und* schließlich wirkt der Mensch mit an der Verwandlung der Welt durch sein Tun und Lassen, im Guten und Schlechten. Die prägende Form des ‚Und‘ läßt den Menschen in jeder seiner Erfahrung das eigene fragmentarische Wesen erkennen. Sein Selbstverständnis enthüllt ihm immer nur ein Bruchstück seines möglichen Ganzseins.<sup>27</sup> Und wo er Licht zu sehen glaubt, zeigt sich ihm immer zugleich auch die eigene Verslossenheit und Unergründlichkeit.

#### *IV. Das Wunder als philosophischer Grenzbegriff*

Rosenzweigs spekulativer Empirismus<sup>28</sup> zielt darauf, dem philosophischen Denken die Fülle vereinzelter Lebens- und Selbsterfahrung zurückzugewinnen, die der philosophische Idealismus in seiner Bemühung um wissenschaftliche Form unterdrückt hatte. Aber dieser scheinbare Gewinn bringt die Last anderer kaum lösbarer Fragen mit sich. Mit besonderer Nachdrücklichkeit erneuert sich hier die Frage nach der möglichen Einheit des einzelnen Menschen und nach der möglichen Eindeutigkeit seines Erlebens und Tuns. Die Erweiterung des Erfahrungsbereiches, die Gewinnung der Einzelheit als Einzelheit scheint hier bezahlt werden zu müssen mit der Einsicht in die Unmöglichkeit letztgültiger Einheitlichkeit des Daseins und Eindeutigkeit des Tuns. Der Mensch scheint im neuen Denken dazu bestimmt, immer Bruchstück zu bleiben; in seiner „pathischen Existenz“ die eigene Selbstverschlossenheit und Unergründlichkeit zu erfahren und in jeder seiner Erfahrungen unbewußt die eigenen Kanten und Ecken zu spüren. Ist die Frage nach der möglichen Einheit und Einheitlichkeit des menschlichen Daseins, die Frage nach der möglichen Eindeutigkeit seines Sprechens und Denkens, nach der Einhelligkeit seines gelebten Lebens eine sinnvolle Frage? Ist diese Frage eine philosophische Frage oder wird mit ihr die Möglichkeit philosophischen Denkens und der menschlichen Einsicht überschritten? In welchen Denkbereich gehört die

<sup>27</sup> Es ist vor allem M. Heidegger gewesen, der die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins in dieser Form der Frage nach dem möglichen Ganzsein dieses Daseins gestellt hat, in: *Sein und Zeit*, §§ 46 ff., a. a. O. 235. Diese bestimmte Form der Fragestellung weist zurück auf einen Zusammenhang mit dem aristotelischen Begriff der *Physis* und eine Interpretation dieses Begriffes. Vgl. hierzu vor allem W. Marx, Heidegger und die Tradition (1980).

<sup>28</sup> Unter den Schriften der Schellingschen Spätphilosophie, denen Rosenzweigs neues Denken nahesteht, ist hier besonders hervorzuheben die „Darstellung des Philosophischen Empirismus“, aus der Einleitung in die Philosophie, vorgetragen in München, zuletzt im Jahre 1836, in: *Werke V. Hauptband* (1959) 271 ff. Den besonderen Einfluß des späten Schelling auf Rosenzweig betont Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs* (1959). Bedenkenswert ist hier der Vorbehalt von H.-J. Görtz in seiner zitierten Abhandlung; ferner der Hinweis von J. Tewes, daß Rosenzweig nicht nur allgemein, sondern insbesondere in seinem Erfahrungsdenken durch den späten Cohen beeinflusst war, a. a. O. 10 ff.

Idee der Erlösung? Bedeutet Hoffnung auf Erlösung in erster Linie dies, daß die Fragmente des je einzelnen gelebten Lebens sich schließlich zu einem endgültigen Sinn Ganzen, zu einer Sinngestalt zusammenfügen; daß die unergründliche, die sogenannte „hermeneutische Zweideutigkeit“<sup>29</sup> alles Tuns und Lassens der Menschen sich letzten Endes in Eindeutigkeit verwandelt, daß ein Ja endgültig ein Ja, ein Nein endgültig ein Nein sein wird; daß alle Lebenslüge nunmehr vom Leben abfällt? Dies ist die Frage nach der letztgültigen Wahrheit. In Rosenzweigs Abhandlung über das ‚Neue Denken‘ wird auf diese Frage eine verkürzende und höchst mißverständliche Antwort gegeben. Der Terminus ‚Bewährungstheorie der Wahrheit‘ und die begriffliche Exposition desselben wird dem kaum gerecht, was im ‚Stern der Erlösung‘ zu der Frage nach der Wahrheit gesagt wird, eher schon der Ausdruck ‚Messianische Erkenntnistheorie‘. Denn alle erdenkliche Bewährung der Wahrheit als menschliches Tun und ausschließlich als solches bleibt im Bereich möglicher Zweideutigkeit und Zweifelhaftigkeit. Eine Bewährungstheorie der Wahrheit, wie sie Rosenzweig denkt, gehört in den Raum der Erlösung, in dessen metalogischen, metaethischen, und metaphysischen Raum. Eine solche Theorie kann nur Gültigkeit haben unter der Bedingung der Geltung der Wahrheit der Erlösung. Wahrheit und Erfahrung gehören überhaupt und in jenem Bedingungsverhältnis im neuen Denken zusammen. Es ist der Gedanke dieser Zusammengehörigkeit, durch den Rosenzweigs Denken seinen unüberbrückbaren Abstand zum Hegel’schen Denken gewinnt. Bei Hegel war diese Zusammengehörigkeit als absolutes Wissen, bei Rosenzweig ist sie als Wunder gedacht. „Die Möglichkeit, das Wunder zu erleben“<sup>30</sup>, im Denken erneuert zu haben, gehört zu den großen philosophischen Kühnheiten Rosenzweigs. Das Wunder wird hier zum Grenzbe-griff, der die Gegenstandsbereiche der Philosophie und der Theologie verbindet und trennt. Beide Bereiche sind dabei nicht so gegeneinander abgegrenzt, daß man das Gebiet der Philosophie hinter sich lassen und das Feld der Theologie betreten muß, wenn man der Vorstellung des Wunders ansichtig werden will. Das Wunder ist hier vielmehr durch seine Zusammengehörigkeit mit der Erfahrung einerseits und mit der Wahrheit andererseits auch Sache des philosophischen Denkens.

Wie aber kann die Vorstellung des Wunders philosophisch begriffen werden, ohne zugleich das Ideal philosophischer Rationalität aufzugeben? Stehen Wunder-Glaube und Rationalität nicht in unversöhnlichem Gegensatz? Die Erfahrung des Wunderbaren und des Wunders ist eine Erfahrung im eminenten Sinne. Sie ist eine emphatische Steigerung der gewöhnlichen und alltäglichen Erfahrung. Deswegen treten von dieser Steigerung aus gesehen die Grundzüge und Grundwerte aller Erfahrung mit aller Deutlichkeit hervor: ihre Ungegenständlichkeit und Singularität, ihre Einmaligkeit und Einzigartigkeit, ihre Kontingenz und Offenheit. Aber andererseits gilt auch, daß das Wunderbare und das Wunder in ihrem Wesen als solche Steigerungen nur unzulänglich bestimmt sind. Das Wunderbare des Wunders ist noch etwas unvergleichlich anderes: Seine Ungegenständlichkeit ist etwas

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 37, a. a. O. 173.

<sup>30</sup> *Der Stern der Erlösung*, a. a. O. 103.

ganz anderes als Undinglichkeit, seine Einmaligkeit etwas ganz anderes als die Unwiederholbarkeit des Vergänglichen, seine Unergründlichkeit und Unerklärlichkeit etwas ganz anderes als Zufälligkeit und Kontingenz. Die Selbstvergessenheit im Erleben des Wunders unterscheidet sich zutiefst von dem alltäglichen Unbewußtsein. Die Erfahrung des Wunderbaren des Wunders ist gegenüber allen uns vertrauten Erfahrungen, auch gegenüber den Erfahrungen des relativ Neuen, die sich im Umkreis des Bekannten bewegen, etwas ganz anderes. Zurecht geht Rosenzweig davon aus, daß das Wundersame des Wunders „nicht auf seiner Abweichung von dem gesetzlich vorher festgelegten Lauf der Natur beruht, . . . daß es nicht durch seine Ungewöhnlichkeit auffällt“.<sup>31</sup> Die Vorstellung des Wunderbaren und der Glaube an das Wunder sind deswegen durchaus mit der wissenschaftlichen Anerkennung der universalen Gesetzmäßigkeit der Natur verträglich. Das Wundersame des Wunders kann überhaupt nicht als inhaltliche Abweichung von der Regel und vom Gewohnten, auch nicht als Maximum einer solchen Abweichung verstanden werden. Denn wir können zu jeder erdenklichen wunderbaren Erscheinung in der Phantasie eine phantastische Welt erdichten, die phantastisch genug ist, das Wunder einzuholen und zu trivialisieren. Umgekehrt kann, angesichts einer als chaotisch und anarchisch empfundenen Welt, die uns bekannte äußere Natur in ihrer gesetzmäßigen Wohlordnung als ein echtes Wunder erfahren werden, wenn man sich dabei am Kriterium des Ungewöhnlichen und Unselbstverständlichen orientiert. Tatsächlich ist die Wohlordnung des Kosmos in ihrer Schönheit immer wieder Gegenstand der Bewunderung geworden. Aber das Wundersame des Wunders übertrifft noch alles Wunderbare und übersteigt damit auch die Grenzen möglicher Bewunderung. Das Erlebnis eines Wunders kann nicht aus der Vergleichung verschiedener Inhalte sich entwickeln. Das Wunder ist überhaupt nichts Inhaltliches, deswegen auch nichts Vergleichbares. Rosenzweig charakterisiert es daher angesichts seiner äußeren Unauffälligkeit als Zeichen. Aber was für ein Zeichen ist das Wunder und wofür ist es ein Zeichen? Kann jeder beliebige Erfahrungsgehalt zu demjenigen Zeichen werden, welches wir ein Wunder nennen? Worin besteht das Wundersame eines solchen Zeichens? Ist es nicht notwendig auch als Zeichen von allen gewöhnlichen Zeichen unterschieden, etwas ganz anderes als ein neuartiger Zeichengebrauch, nämlich ein einzigartiges, nicht zu vergleichendes, wundersames Zeichen?

Rosenzweig hat im ‚Stern der Erlösung‘ Wunder und Prophetie direkt miteinander verbunden, das eine mit dem anderen identisch gesetzt: Die Prophetie ist das eigentliche und wahre Wunder, und dieses Wunder ist nichts anderes als das Wunder der Verheißung. Was aber unterscheidet prophetische Zeichensetzung von der Zeichendeutung der wissenschaftlichen Prognose? Beide setzen Zeichen für Zukünftiges. Aber die eine Zeichensetzung ist eine nach vorwärts gerichtete Erklärung, die andere steht außerhalb aller Erklärungsmöglichkeiten; die eine bemißt ihren Erklärungsgehalt nach Graden der Wahrscheinlichkeit, die andere würde grundsätzlich scheitern, wenn sie Stufen des Wunderbaren nach Graden der Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit zu messen versuchte. Prognose und

<sup>31</sup> Ebd. 105.

Prophetie sind daher nicht zu vergleichen. Das Wundersame des Wunders läßt sich weder nach Graden der Wahrscheinlichkeit noch nach Stufen der Glaubwürdigkeit unterscheiden. Es ist entweder schlechthin wahr oder schlechthin falsch wie die Prophetie und das Prophetentum. Es steht insofern außerhalb aller hermeneutischen Zweideutigkeit. Es setzt vielmehr, ebenso wie die ‚Bewährungstheorie der Wahrheit‘, wie die messianische Erkenntnistheorie die Geltung einer letztgültigen Wahrheit, die der Wahrheit der Erlösung voraus. Rosenzweig hat im ‚Stern der Erlösung‘ die Wendung von der Freiheit als ‚Wunder in der Erscheinung‘ gebraucht.<sup>32</sup> Diese Wendung erinnert direkt an den Grundgedanken der kritischen Philosophie Kants, an deren Aufgabenstellung, das Wissen begrenzen zu müssen, um für die Möglichkeit des Glaubens Platz zu schaffen und vor allem an die Lösung dieser Aufgabe durch die spezifische Verhältnisbestimmung von Naturgesetzlichkeit und Freiheit. Freiheit kann durchaus in Anbetracht der uneingeschränkten Geltung der Naturgesetze als ein Wunder bezeichnet werden. Allerdings trifft dies nicht schon auf die sogenannte ‚Freiheit im negativen Verstande‘ zu, welche einerseits etwas Unerklärliches, andererseits etwas durchaus Denkmögliches ist. Ein Wunder ist die Freiheit im positiven Verstande, ein ursprüngliches Faktum, eine letzte Tatsächlichkeit, deren sich alle Menschen, wenn auch höchst undeutlich, bewußt sind. Aber Rosenzweigs Begriff der Freiheit und mit ihm die Vorstellung des Wunders reichen weiter. Die Freiheit gehört seinem Denken zufolge in den dreidimensionalen Raum von Welt, Mensch und Gott, in den Raum der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung. Die Erfahrung des Wunders läßt sich weder als Unerklärliches und Denkmögliches noch im Kontrast zur allgemeinen Geltung der Naturgesetze zureichend verstehen. Die Erfahrung des Wunders muß sich ebenso jenseits des Bereiches der sittlichen Ordnung auffinden lassen, welche auch eine universale gesetzmäßige Ordnung ist, die sich an den Prinzipien der Einheit, der Universalität und Notwendigkeit ausrichtet. Und wie wir gesehen haben: Auch der Bereich der Kunst ist nicht der Bereich der Erfahrung des Wunders, da die Phantasie als Organ künstlerischer Gestaltung jede Vorstellung des Wunderbaren und des Wundersamen einholt. Die Erfahrung des Wunders liegt notwendig jenseits des Geltungsbereiches der Logik, der Physik und der Ethik. Aber sie liegt auch, wie Rosenzweig mit besonderem Nachdruck betont, jenseits des Bereiches der ästhetischen Erfahrung und der Kunst. Gibt es überhaupt eine Erfahrung des Wunders? Ist diese überhaupt eine philosophische Denkmöglichkeit? Verlassen wir hier nicht unvermeidlich den Boden philosophischer Rationalität?

Wenn überhaupt irgendwo, dann werden wir die Erfahrung des Wunders zu suchen haben, dort, wo Erwartung und Enttäuschung, Hoffnung und Furcht nicht fern sind, in der Nähe von Ekstase und Verzweiflung. Der Glaube an das Wunder wird dort Raum gewinnen, wo nicht mehr oder grundsätzlich nicht mit Rettung und Befreiung gerechnet werden kann. Die Erfahrung des Wunders und der Wunderglaube gehören in den Bereich religiöser Erfahrungen. Wie schon gesagt sind diese in Rosenzweigs philosophisch-theologischem Denken unter die Bedin-

<sup>32</sup> Ebd. 72.

gung der Wahrheit der Erlösung gestellt. Und doch fällt der Begriff des Wunders damit nicht notwendig ganz aus dem Bereich philosophischer Denkmöglichkeiten heraus. Denn zu den wichtigsten Aufgaben des philosophischen Denkens gehört die Erforschung des Vernünftigen und seiner Grenzen gegen das Unvernünftige, und damit auch die Aufgabe der Grenzbestimmung der philosophischen Vernunft selbst. Alle Grenzziehung aber bedarf gewisser allgemeiner und besonderer Grenzbegriffe und eines Verfahrens zur Bestimmung ihrer Funktion der Begrenzung. Rosenzweigs Entdeckung, daß der Begriff des Wunders nicht nur ein religiöser, sondern auch ein weiterhin gültiger philosophischer Begriff ist, enthält die Aufgabe, diesen Begriff als einen Grenzbegriff der praktischen Vernunft zu denken. Damit ist dieser Begriff in den Bereich all jener Begriffe verwiesen, welche die Idee des absoluten, des wahren und schlechthin Guten zu begreifen versuchen. Wie alle diese Begriffe, so fordert auch der Begriff des Wunders seine philosophische Analyse und Funktionsbestimmung. Und so wie das philosophische Denken dem Begriffe nach zwischen dem Wahren und Unwahren, dem Guten und Schlechten unterscheidet, so muß es dem Begriffe nach auch zwischen Glaube, Unglaube und Aberglaube unterscheiden, und zwar sowohl überhaupt wie auch hinsichtlich der Idee des Wunders. Andererseits ist mit jener Grenzziehung ein Blick über die Grenze hinaus gegeben, und dieser Blick über die Grenze hinweg läßt erkennen, daß die Grenze nicht so eindeutig gezogen werden kann, wie es zunächst erschienen war. Die Grenzziehung zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen bedarf immer auch einer Vorstellung des letzteren. Grenzbegriffe enthalten nicht nur Anleitungen zu einer sinnvollen Begrenzung. Sie verführen auch zu einer unverhältnismäßigen Grenzüberschreitung ins Grenzenlose. Diese Gefahr besteht nicht zuletzt angesichts des Grenzbegriffes des Wunders. Hier hilft zunächst nur die allgemeine Regel für den Gebrauch von Grenzbegriffen: daß mit dem Erweis einer Möglichkeit nicht schon eine entsprechende Wirklichkeit erwiesen ist; und daß da, wo uns der Erweis der Möglichkeit fehlt, nicht ohne weiteres auf absolute Unmöglichkeit geschlossen werden kann. So darf der mögliche Erweis des Begriffes des Wunders als eines philosophischen Grenzbegriffes nicht dazu verführen, diesen Begriff mit einem bestimmten Inhalt füllen zu wollen; und zu versuchen, den Ursprung und den Ort des möglichen Eintretens eines Wunders in die menschliche Erfahrung zu bestimmen.