

Von der Kontingenzbewältigung zur Lebensführungskompetenz der Philosophie

Ein Bericht von der Internationalen Tagung „Die Denkfigur des Systems.

Franz Rosenzweig und die Debatte um die Form des Denkens“,

die vom 4.-7. Mai 2011 in Zürich stattfand

(veranstaltet von der ETH und dem Hermann Cohen-Archiv)

„Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“ (AF, 82)

Dieses Athenäumsfragment bildete ein Motto der Zürcher Tagung. Als wäre es, von heute aus betrachtet, eine rückwärts gewandte Prophetie (vgl. AF, 85), präzierte dieses in dichter Formulierung gefasste Paradox Friedrich Schlegels prägnant schon das erkenntnisleitende Interesse der beiden Veranstalter Hartwig Wiedebach vom Hermann Cohen-Archiv und Andreas Kilcher von der ETH Zürich.

Keine Apologie des Systems hätten sie auf den Weg bringen wollen, so Kilcher, sondern die Frage nach der Form des Systems, käme es doch darauf an, es als solches zu verstehen. Die Form des Systems ist aber, so Wiedebach in seiner thematischen Einführung, Franz Rosenzweig zufolge der Philosoph selber (vgl. Stern I, Einleitung). Doch der Mensch als Individuum, wie er mit Vor- und Zunamen benannt nach Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche keine quantité négligeable für das philosophische Denken mehr ist, verzichtet nun keineswegs auf die systematische Entfaltung seiner Gedanken. Auch bildet er kein System nur „individuellen menschlichen Daseins“ (Christian Krijnen). Bei aller Differenz, die er mit seinem Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ seinem Lehrer Hermann Cohen gegenüber markiert, hält Rosenzweig doch an der Überzeugung fest, dass „aller Gebrauch der Philosophie ... zweideutig [ist], wenn die Philosophie nicht als systematisch gedacht und gefordert wird“ (BR, 43).

Das gemäß Rosenzweigs eigener Einschätzung entwickelte „System der Philosophie“ ist letztlich auch mehr als die z.B. von Dilthey geforderte Betrachtung einer bestimmten Weltanschauung. Dieses „mehr“ verdankt sich der schon von Schlegel festgehaltenen Einsicht in die Notwendigkeit des „synhistemi“: eines vernünftig nachvollziehbaren Zusammenstellens von Gedanken, sei es in der Form einer Rede (als dispositio), sei es in Form einer Schrift. Für Rosenzweig ist ein Zeichen, ein Symbol, Gewähr der Einheit der in seinem Hauptwerk entfalteten Gedanken: der Davidstern. Das „Jüdische“ ist hier nicht nur Gegenstand einer Betrachtung, oder Standpunkt für die Einnahme einer bestimmten Perspektive, sondern „Methode“, wie er in dem berühmten Brief an seinen Doktorvater Friedrich Meinecke schreibt. Die Form dieses methodisch von jüdischer Erfahrung geleiteten Denkens aber ist dreifach: Anschaulich wird das Gedachte in „Figuren“ zweier Dreiecke, die eben im Davidstern sich zusammen gesetzt finden. Rosenzweig hat seine Gedanken in den Dienst eines Symbols gestellt, so Wiedebach in seinem Vortrag, ist doch die logische Form dieses Buches von diesem Stern her gebildet.

1. Der Begriff des Systems im Wandel

Mit diesem kurzen Blick auf den Autor, dessen Werk die Tagung in Konstellationen zu verstehen suchte, sind – über das von Schlegel genannte Paradox hinaus – aber schon einige Themen und Sachkomplexe angesprochen, die auf unterschiedliche Weise diskutiert wurden.

Erstens hat der Begriff des Systems selbst, der etymologisch auf seine griechische Wurzel zurückgeführt werden kann, für die Neuzeit aber maßgeblich von Kant geprägt worden ist, eine Pluralisierung erfahren. Ermöglicht ist sie schon durch das Paradox Schlegels, nachweisbar ist eine Pluralisierung aber auch schon werk-immanent bei Schelling (Jörg Jantzen), dessen späte Philosophie Rosenzweig für so relevant gehalten hat, dass er sich in einem Brief zu der Äußerung hat hinreißen lassen: Hätte Schelling die Weltalter vollendet, „so verdiente der Stern, außerhalb der Juden, nicht, dass ein Hahn nach ihm krächte.“ (GS I/2, 701)

Die Pluralisierung des Systems wurde bei den von Rosenzweig rezipierten Autoren, die einen systematischen Anspruch hatten, in Metaphern zum Ausdruck gebracht. So ist für Hegel etwa die Kathedrale ein prägnantes Bild, in dem sich der Anspruch verdichtet, wie ein System ein Ganzes zu sein, in dem das Viele seinen Platz gefunden hat (Myriam Bienenstock). Und Cohens Bestimmung des „Begriffs der Religion im System der Philosophie“ (so der Titel seines Buches aus dem Jahr 1915) lässt sich im Vergleich mit einer „Polyphonie“ von Tönen prägnant präzisieren, die – als musikalische Elemente im Rhythmus der Zeit – im Raum gleichsam „schweben“. Wie Pierfrancesco Fiorato in seinem Vortrag zeigte, ist das die Metapher, die ein möglichst zwangloses Zusammenstimmen von Vielem in einer Einheit auf den Punkt zu bringen erlaubt. Man möchte allerdings fragen, ob man sich an der Werktreue klassischer Musik orientiert, für die die Partitur eine bindende Ordnung darstellt, die relativ wenig Freiheit zur Interpretation lässt, oder ob man den Jazz als Beispiel für eine Polyphonie in größtmöglicher Freiheit der Interpretation der festgelegten Harmonien und der Reihenfolge der Soli bevorzugt.

Zweitens ist eine Schwebelage zwischen Systematik und Antisystematik nämlich überhaupt nicht vermeidbar, wenn Philosophie und Leben denn unlösbar aufeinander zu beziehen sind, so dass die Verknüpfung zwischen dem „Bathos der Erfahrung“ einerseits, und des philosophischen Anspruchs, Rechenschaft zu geben (logon didonai), andererseits immer wieder neu zu suchen ist. Das aber ist der Anspruch nicht erst der Hegelschen und Schellingschen, sondern auch der Kantischen Philosophie (wie Helmut Holzhey in seinem streng vom kantischen Text ausgehenden Vortrag darlegte). Das Leben verhält sich nicht apart zur Philosophie, und die Philosophie – hoffentlich nicht – apart zum Leben. Die Philosophie ist „(aufs Ganze gesehen) auf die Realität bezogen ...; sie will begreifen, ‚was in Wahrheit ist‘.“ (Krijnen)

Drittens bedarf es eines historisch kontrollierten Zugangs zum Phänomen des Systems, das heute in der Philosophie keine besonders gute Presse hat – Ausnahmen bestätigen die Regel. Denn es haftet dem „System“ der Geruch der Totalität, eines Ganzheitsanspruchs an, der alles in sich begreifen will, auch wenn es sich sperrt – eben ein „Systemzwang“ als „logozentristische Paranoia“. Walther Chr. Zimmerli hat in seinem Eröffnungsvortrag einen ersten Überblick über dieses Problem gegeben. Die Systemfrage sei aus der „Sackgasse eines hegelianisierenden Platonismus“ ausgetrieben worden. Um diesem Vorgang nachzuspüren, konzentrierten sich viele der folgenden Vorträge auf Kant und den Deutschen Idealismus. Das ist weder zufällig noch beliebig gewesen, muss die Frage nach der Form des Denkens sich doch mit den Autoren befassen, mit denen Rosenzweig sich – deren Denkform transformierend – kritisch auseinander gesetzt hat.

Auf Fichtes Wissenschaftslehre (1794) baute der junge Schelling anders auf als Hegel. Beide aber folgten sie – je auf ihre Weise – der von Rosenzweig aufgefundenen und unter dem Titel „Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ herausgegebenen

Handschrift, als Skizze, der zufolge „die erste Idee ... die Vorstellung von *mir selbst* als einem absolut freien Wesen“ ist (KS, 232). In der Logik des Ursprungs aber gingen sie andere Wege, worauf Wilhelm Schmidt-Biggemann und Karen Gloy hinwiesen. Wenn man mit Zimmerli zwei Aspekte unterscheidet, die *interne* Definition des Systems durch sein Muster und die *externe* durch das Verhältnis des Systems zur Umwelt, so wird man *mit Blick auf den zweiten Aspekt* sagen können: Um 1800 schickten sich Schelling und Hegel an, eine noch nicht in Natur- und Geisteswissenschaft unterschiedene Enzyklopädie der Wissenschaft überhaupt systematisch zu begründen – hierbei sich bewusst von den sammelnden Enzyklopädisten abhebend, die bloße „Aggregate“ geliefert hätten. Und sie variierten den Fichteschen Systembegriff auf unterschiedliche Weise (Schmidt-Biggemann). Auch die Philosophie der Religion und die Theologie suchten sie zu begründen, bis dann der pan-logistische Geist, in dem Hegel das Ganze als das Wahre zu begreifen gesucht hatte, nach Hegel aus den Wissenschaften ausgetrieben wurde (Zimmerli). Waren schon die Systeme Fichtes, Schellings und Hegels nur im Plural aufgetreten (und man müsste in diesem Zusammenhang die Wissenschafts-Enzyklopädie Schleiermachers ergänzen, die auf der Tagung keine weitere Untersuchung erfahren hat), so schritt die Pluralisierung philosophischer Systematik in dem Maße fort, in dem sich auch die Wissenschaften ausdifferenzierten.

Mit Blick auf den ersten Aspekt hat sich das philosophische System – im historischen Rückblick idealtypisch unterschieden – entweder *dichotomisch* mit Platon, *architektonisch* mit Kant (vgl. KrV, B 860,861) oder *dialektisch* mit Hegel und – mutatis mutandis – mit Schelling seine Form gegeben. Entweder erwiesen sich die Systementwürfe der Vergangenheit als artifiziell, so Gloy, und das nicht nur in dem *starr* System, das den 3 Sätzen klassischer Logik vom ausgeschlossenen Widerspruch, von der Identität und vom ausgeschlossenen Dritten folgt. Auch das diese Starrheit verflüssigende *dialektische* System Hegels vermochte die mehrdeutige, oft chaotische Wirklichkeit nicht zu fassen. Als dritter Typus ist das *evolutive* System seit Darwin zu nennen, das von Mutationen, Sprüngen, ausgeht, welche entweder als eine Folge von Zufällen oder als Fortschritt verstanden werden können. *Systeme verlaufen in der Zeit* – bei dieser Einsicht habe Rosenzweig seinen Ausgangspunkt genommen, indem er den Entwicklungsgedanken auf die Zeit selbst angewendet habe. In diesem Modell öffne und schließe sich die Zeit selbst. Ein Ereignis, das sich ereignet, wird hier dem Denken vorausgesetzt wie das im eschatologischen Denken immer schon der Fall gewesen ist (ohne dass der Begriff des „ereigneten Ereignisses“, mit dem Bernhard Casper Rosenzweigs System von dem Cohens unterschieden hat, immer schon zur Anwendung kam). Schelling vor allem hat in seiner „positiven Philosophie“ dem „neuen Denken“ Rosenzweigs schon vorgearbeitet. Die Methode, die solchem Denken entspricht, ist das Erzählen: man weiß nicht, wie es weiter geht. Wenn auf diese Weise Religion in das System der Philosophie gefasst wird, das Rosenzweig den nachträglichen Bemerkungen zufolge im „Stern“ als einem „jüdischen Buch“ hat geben wollen, so mag er darin Recht haben, dass nur noch ein „Sprachdenken“ übrig bleibt – so lautete das Fazit von Gloy.

Inwiefern hat Rosenzweig nun aber eine „im Vergleich zu Kant, Hegel oder den Neukantianern wesentlich anders geartete Systemkonzeption“ vorgelegt? Diese Frage hat Krijnen in seinem Vortrag gestellt, der den Abschluss der Tagung bildete. Ihm zufolge hat Rosenzweig in drei systemtheoretisch relevanten Hinsichten eigene Akzente gesetzt. Hinsichtlich des „Anfangsproblems des Denkens“ habe er mit der Todesangst ein „Geltungsphänomen“ vorausgesetzt, das für den philosophischen „Anfang mit dem Anfang“

funktional sei. Das lässt sich mit Krijnen auf eine hegelianisierende Weise verstehen. Möglich ist aber auch, die Philosophie überhaupt von Rosenzweig als eine Kontingenzbewältigung in der Theorie dargestellt zu finden, die er der „Kontingenzbewältigungspraxis“ der Religion gegenüberstellt, um einen Terminus Hermann Lübbes zu gebrauchen. Im Anfang des „Stern“ schon spiegelte die Religion somit eine Frage auf die Philosophie zurück, die ihrerseits das bunte und zuweilen chaotische Phänomen der Religion in gebührendem Abstand zu halten sucht.

Hinsichtlich des „*Gliederungsproblems* der Systemteile“ lasse sich leicht nachweisen (so wieder Krijnen), dass Rosenzweigs Systemanspruch sich eben von keinem „geltungsfunktionalen“ Grundansatz leiten lasse wie Kant, Hegel und der Neukantianismus, sondern einen „ontologischen Systemansatz“ habe. Die Metaphysik bilde „nicht nur die erste Disziplin, und damit der Sache nach Gott, sondern Gott bilde auch den höchsten Punkt; das System als Weg zur Einheit ist der Weg zu Gott; Gott wird die Einheit, ‚die alles voll-endet‘“.

Und mit Blick auf das „*Abschlussproblem* des Systems“ müsse man fragen, ob die „religiös-theologische Färbung“, die der Gedanke der Wahrheit am Ende durch das Bekenntnis gewinne, dass Gott die Wahrheit sei, nicht einer „geltungs- und bestimmtheitsfunktionalen Reinigung“ der Ausführungen Rosenzweigs bedürfe. Sonst könne, so Krijnen, die Offenheit und Geschlossenheit dieses Systems nicht in fruchtbarer Weise so zusammen gedacht werden, dass das System selbst offen bleibe für die Zukunft. Wenn diese Kritik greift, hätte Rosenzweig – ähnlich wie Hegel vor ihm – die „inhaltliche Geschlossenheit ... an die Stelle von Offenheit“ gesetzt, und es bestätigte sich der Sinn des Marquardt-Zitats von Schmidt-Biggemann, es sei leicht, ein Hegelianer zu sein, aber schwer, keiner mehr zu sein. Das Fazit Krijnens gibt aber beiden, Hegel und Rosenzweig auch wieder ihr relatives Recht, wenn gilt: „Der jeweilige Philosoph macht durch sein System dem Ganzen *konkret* ein Ende; vom Gesichtspunkt *der* Philosophie als Wissenschaft aus bildet es nur ein Moment im philosophischen Entwicklungsgang: Die Philosophie schreitet in geschlossenen Systemen fort. So kommen die Unbedingtheit des philosophischen Themas, die Ganzheitsprätention der Philosophie und die Bedingtheit jeweiliger Philosophen zum Ausgleich.“ Mit Blick auf Rosenzweig bleibt nur das Problem, dass er das Ende *der* Philosophie als Wissenschaft seinem Neuanfang vorausgesetzt hatte. Es scheint also eines weiteren Perspektivwechsels zu bedürfen, um in der Frage voran zu kommen, in welchem Deutungsrahmen die Form des Denkens von Rosenzweig zureichend verstanden werden kann.

2. Der Praxisbezug der Theorie

„Wie krank ist eigentlich eine Philosophie, die ein System braucht?“ war die Leitfrage des Eröffnungsvortrags von Zimmerli. Im Angesicht der hiermit angesprochenen Problematik tut es gut, die Frage des Maimonides-Forschers Warren Zeev Harvey von der Hebräischen Universität Jerusalem zu stellen, ob die Verflechtung von Systemanspruch und Tiefe der Erfahrung, die den Menschen voraussetzt, der überhaupt Erfahrungen machen kann, im Modus einer Verheißung die Erlösung *im* System hervorbringen kann und soll. Das aber wäre, wie sich an Rosenzweigs Hegelkritik in der Einleitung zu Stern I unschwer nachvollziehen lässt, ein Hervorzwingen, das der Versuchung des Wissens verfallen ist, welche Emmanuel Lévinas anhand einer Talmudstelle so beschrieb: Man nimmt dann einen theoretischen Standpunkt ein, um das Geschehen zugleich beobachten und sich aus ihm heraushalten zu können (VTL 64ff). Demgegenüber zielt die Erlösung *vom* System (eine auf

der Tagung nicht mehr weiter bearbeitete Frage) auf die vollendete Praxis, in der die Erkenntnis des wirklichen Problems einem angemessenen Handeln den Weg bereitet. Das Handeln muss diese Erkenntnis, das Wissen, zwar voraussetzen, zu seiner Anwendung bedarf es aber der Illumination („lightning flashes“). Die Erkenntnisweise in Maimonides „Guide of the Perplexed“ würde also gewissermaßen Benjamins „profaner Erleuchtung“ präludieren, die ihrerseits auf Maimonides zurück verweist, dessen Werk Benjamin in französischer Übersetzung gelesen hat. Profaner Erleuchtung bedarf es aber nicht nur in der Geschichtsschreibung, auf welches Thema der späte Benjamin sich konzentrierte, sondern auch in der angewandten Pädagogik, in der Lehre, oder in der Medizin.

Das Verhältnis von Arzt und Patient ist für Viktor von Weizsäcker paradigmatisch gewesen hinsichtlich eines in neuzeitlicher Wissenschaft und Technik entstandenen Systemzwangs (der heute durch die Herrschaft der Ökonomie potenziert ist). Unter ihm stehend muss ein offenes, freies, der Individualität des Patienten angemessenes Verhältnis der konkreten Begegnung erst abgerungen werden, so Rainer-M.E. Jakobi. Die Differenz zwischen technischer Herstellung und klinischer Einstellung machten auf drängende Weise den Riss erfahrbar, der in der Philosophie selbst zwischen der Vielfalt des Begegnenden und der Theorie schmerzhaft klaffe. Die Frage nach der Form des Denkens stelle sich auch in der Medizin. Das für therapeutisches Handeln vorauszusetzende Wissen nimmt bei Weizsäcker seinen Ausgang eben nicht beim „denkenden Ich“ des Arztes, sondern es bestimmt sich auch von all den „Veränderungen“ her, die dieses Ich im Umgang mit dem begegnenden Kranken nimmt.

Eine vollendete Praxis müsste also die Frage nach dem richtigen Leben auf die wirkliche Situation ebenso beziehen wie auf die Technik, mit der sich zu befassen den Anfang des Philosophierens ausmache. Zimmerli zufolge beschreibt der Begriff des Systems ursprünglich schon, was handwerklich tätige Personen vollbringen: Sie stellen Unterschiedliches zusammen, damit dieser Zusammenhang funktioniert. Derart funktionales Systemdenken scheint heute allerdings aus der Philosophie ausgewandert – es findet in der Informatik und in den Biowissenschaften statt. Die Tagung suchte den verlorenen und verborgenen Ort des Systems in der Philosophie tastend zurück zu gewinnen.

3. Metaphysische Bedürfnisse nach Kant und ihre praktische Funktion

Allerdings erschöpft sich das Leben nicht in der Technik als Weltverhältnis, welche den anfänglichen Ort des „synhistemi“ definiert. Das Leben, dem die Philosophie zu entsprechen sucht, umfasst alle Orientierung, Entscheidung, das Wollen und Handeln im Menschlichen, die Ethik und das Metaethische – ein Terminus, den Rosenzweig in Anlehnung an den Ehrenbergschen Begriff des „Metalogischen“ gebildet hat (darauf ging Benjamin Pollock in seinem Vortrag ein). Gemeint sind die sich dem Ethischen entziehenden Dimensionen, die Rosenzweig unter dem Begriff des „Selbst“ zusammenfasst und die den Bereich des Seelischen mit umfassen: Auch das gehört zum „Bathos der Erfahrung“, dem Holzhey in Kants System der kritischen Vernunft auf der Spur war, aufmerksam auf „psychologisch-anthropologische Einschüsse“ und „strukturpsychologische Theoreme“ in den Texten Kants. Sie können so interpretiert werden, dass die Vernunft längst nicht immer „Herr im eigenen Hause“ ist, weshalb sich die Kritik als eine unendliche Aufgabe stelle. Zudem will menschliches Leben aber gestaltet und in der gewählten Gestalt verantwortet sein – als in der Zeit begrenztes, endliches Leben. Andere Dimensionen der Praxis tun sich hier auf als in der Poiesis und im gesellschaftlichen Umgang mit den technischen Hervorbringungen. Diese

Dimensionen finden sich angedeutet im schon zitierten, von Rosenzweig so genannten „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“.

Dieses Fragment wird rückblickend in dem Bewusstsein zu interpretieren sein, dass man bei Kant nur stehen bleiben kann, wenn man auf „metaphysische Bedürfnisse“ verzichtet (Holzhey). Dazu waren aber die Deutschen Idealisten nicht bereit. Im „Ältesten Systemprogramm“ äußern sich diese Bedürfnisse im Ausgang von einer an Kant anschließenden Einsicht, dass „die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt“ (KS, 232). „Praktisch“ sollen die „Postulate“ sein, in deren Vollständigkeit „alle Ideen“ in Zusammenhang stehen – will sagen: ein System bilden. Aus dem Ich des Idealismus (Stern II,1) wird die Welt erkannt, und als in Begriffe gefasste veränderbar, prägbar. Praktisch ist die Funktion des systematischen Denkens, indem es Weltgestaltung durch Technik ebenso möglich macht wie eine reflektierte Praxis der Gestaltung des Lebens in „Werken“ von Menschen. Erwähnung findet der Staat, der als Gegenstand der Ethik aber dem vollen Begriff des Menschen nicht entsprechen kann – darin stimmt der späte Cohen mit dem Systemprogramm überein. Er ist ein „mechanisches Räderwerk“, das der „absoluten Freiheit aller Geister“ (KS, 233) widerspricht. Ihm sollen die Ästhetik, und insbesondere die Poesie, eine „neue Mythologie“, ja eine neue Religion widerstehen, um der Freiheit des Menschen im Zusammenklang mit den anderen zu entsprechen: eine romantische Sehnsucht spricht aus diesem Text ebenso wie aus den Athenäumsfragmenten Schlegels und den „Reden“ Schleiermachers.

Die „metaphysischen Bedürfnisse“ sind in diesen – romantischen Duft atmenden – Texten auf eine in den Augen Cohens und Rosenzweigs durchaus problematische Weise in einen Zusammenhang eingebracht worden, der in unterschiedliche Richtungen weiter entwickelt werden konnte: Novalis entdeckte die alte katholische Religion neu, Rosenzweig ein Jahrhundert später sein Judentum, Karl Barth (etwa zeitgleich) in seiner Theologie der Offenbarung einen radikal theologisch denkenden Paulus. Die unscharfen Ränder des Neuaufbruchs in der Neoromantik um 1900 sind bei Carl Schmitt ebenso zu erkennen wie bei Hugo Ball und Benjamin (Schmidt-Biggemann). Nach Kants Kritik der Gottesbeweise ist die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie so schwierig geworden, dass die „Idealisten“ die Philosophie „theologisch“ werden ließen (Koslowski) – und Rosenzweig folgt ihnen hierin ein gutes Stück weit, bei aller Kritik vor allem an Hegel. Und nach der Bibelkritik, die an den Texten der Tradition kaum mehr etwas unhinterfragt gelten ließ, hatte sich für den jungen Schelling die Frage gestellt, wie das Absolute noch zu denken sei (Jantzen) – Rosenzweig schließt auch hier an.

Vielleicht muss man aber mit Blick auf weit verbreitete Plausibilitäten der Gegenwart sagen: Nicht nur sind die „metaphysischen Bedürfnisse“ nur noch auf eine plurale, mehr oder weniger problematische Weise überhaupt noch einzuholen – das zeigen die unterschiedlichen Ausgänge aus dem „Ältesten Systemprogramm“ – , sondern diese Pluralität wird heute weniger im philosophischen Gedanken, als vielmehr auf den weiten Feldern, ja Spielwiesen der Ästhetik eingeholt. Diese Konsequenz lässt sich aus dem von Rosenzweig aufgefundenen Text ziehen. Kilcher hat sie in die Frage überführt, ob das Systemproblem nicht ein ästhetisches sei, ist doch die Forderung nach einer Poesie als „Lehrerin der Menschheit“ (KS, 234) heute durchaus kulturtheoretisch adaptierbar. Die Verknüpfung der – nach der „Austreibung des Geistes aus der Wissenschaft“ rehabilitierten (Zimmerli) – Sinnlichkeit und des Sinns in Roman und Drama, Gedicht und Film entspricht erst dem Anspruch, „die Idee ästhetisch“ zu machen (KS, 234), damit „das Volk vernünftig“,

und die Philosophen sinnlich werden. Das System, das hier gefordert wird, bezieht Anschauung und Vorstellung auf den Begriff (und umgekehrt), das Bild auf den Gedanken (und umgekehrt), die Idee auf die Wirklichkeit (und umgekehrt).

Doch ist das anders möglich als in einer „neuen Mythologie“, die das „Älteste Systemprogramm“ schon forderte? Am Ende wurde Skepsis laut, ob – und wenn ja: wie – eine solche Mythologie „im Dienste der Ideen stehen“ und „eine Mythologie der Vernunft werden“ könne (KS, 234). Das gegenwärtige Zeitalter scheint sich schwer zu tun, all die erneut auftretenden Mythologien mit dem Anspruch der Vernunft zureichend zu vermitteln. Strittig blieb auch, ob die – im Unterschied zur Mythologie zu begreifende – Religion nicht schon bei Rosenzweig eine problematische Liaison mit der Vernunft eingehe (Gloy). Möglich scheint aber doch ein „realistisch-pluralisierender“ Zusammenhang, ein „System“ in offener Verweisstruktur zu anderen Systemen, die die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten, kombinatorische Verbindungen und „feine Übergänge“ erlauben (Kilcher). Hierfür ist in der Tat weniger die Formstrenge der Logik, als vielmehr die entweder formstrenge oder offene Struktur ästhetischer Werke exemplarisch.

4. System und Fragment

Vielleicht muss man am Ende auf die „Denk- und Lebensform des Fragments“ (Jacobi) zurück gehen, um dem tatsächlichen Leben im Denken entsprechen zu können. Für V.v. Weizsäcker ist das ein Grundzug der medizinischen Anthropologie, die die im ärztlichen Handeln angewandten Techniken mit einem Verhältnis zum Patienten zusammen zu denken sich mühte, in dem seine individuelle Situation nicht verdrängt werden muss. Und wenn nach Rosenzweig der Philosoph zur Form der Philosophie geworden ist, so ist dessen individuelle Menschlichkeit eben in der Fragmentarität vorausgesetzt, die bestehen bleibt, wenn eine objektivierbare „Formstrenge“ auf ein so subjektives Moment wie den „Enthusiasmus“ bezogen werden muss (wie Wiedebach in seinem Vortrag zeigte). Rosenzweigs Denkfigur des Systems suchte der Wirklichkeit nicht zuletzt dadurch zu entsprechen, dass die drei Teile seines Hauptwerkes in der ersten Auflage als drei einzelne Bücher in einem Schuber zu erwerben waren, deren Zusammenhang – wie in einem offenen Kunstwerk – der Leser selbst sich denken muss, der die Bücher einzeln zur Hand nimmt.

Verwendete Literatur: H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie [1915], Reprint Verlag Dr. Müller 2006 [=BR]. E. Lévinas, Vier Talmud-Lesungen [1968], Frankfurt a.M. 1993 [=VTL]. F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, Haag 1979-1984. [zitiert mit Bandnummer und Seitenzahl]: Briefe und Tagebücher. 2 Bände [=GS I/1, GS I/2]; Der Stern der Erlösung Teil I-III [=Stern I-III], zit. nach: II. Abteilung (=GS II), Ders., Kleinere Schriften, Berlin 1937 [=KS]. F. Schlegel, Kritische und theoretische Schriften, Stuttgart 1978 [=AF].

Hans Martin Dober (Tübingen)