

Jörg Disse

## Die Philosophie Immanuel Kants im *Stern der Erlösung*

Ein Kommentar

Im folgenden werden nach Auflistung der Quellen, aus denen Rosenzweig seine Kenntnis der Philosophie Kants schöpft, all diejenigen Stellen zitiert und kommentiert, die sich – jedenfalls soweit ich in meinen Nachforschungen gekommen bin – direkt oder indirekt auf Kant beziehen. Es handelt sich um eine erste Sichtung. Die Interpretation der einzelnen Stellen ist nicht als das letzte Wort zu dem Thema anzusehen, vielmehr mögen sie dazu anregen, die Bestimmung des Verhältnisses von Kant und Rosenzweig weiter zu vertiefen.

### 1. Quellen

Franz Rosenzweig erwähnt in seinen Briefen und Tagebüchern<sup>1</sup> folgende Schriften von Kant ausdrücklich: *Kritik der reinen Vernunft* (BT 62, 68, 445, 446, 454, 470, 998), *Kritik der praktischen Vernunft* (BT 454, 1154), *Kritik der Urteilskraft* (BT 86, 454, 1126), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. (BT 86, 185, 255, 476), *Zum ewigen Frieden* (BT 255), »geschichtsphilosophische Schriften aus den 80er Jahren«, also zumindest die »Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, 1784 (BT 454).

In seiner Handbibliothek befanden sich folgende Werke Immanuel Kants:

- *Der Organismus* (Fromann 1933)
- *Metaphysik der Sitten* (Reclam)
- *Vermischte Schriften*, 3 Bde (Rengersche Buchhandlung 1799)
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Frankfurt, Leipzig 1793)
- *Träume eines Geistersehers* (Reclam)
- *Die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Reclam)
- *Metaphysik der Sitten* (Dürsche Buchhandlung 1907)
- *Vermischte Schriften und Briefwechsel* (Dürsche Buchhandlung 1898)
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt* (F. Nicolovius 1798)
- *Der Streit der Fakultäten* (F. Nicolovius 1798)

---

<sup>1</sup> Im folgenden zitiert mit Siglen und zugehöriger Seitenzahl nach: Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Den Haag: Nijhoff 1976–1984, Bd 1: Briefe und Tagebücher. Hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann. 2 Bde, 1979 [= BT ]; Bd 2: *Der Stern der Erlösung*. Hg. von Reinhold Mayer, 1976 [= SE]; Bd 3: *Zweistromland. Kleine Schriften zu Glauben und Denken*. Hg. von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer, 1984 [= Z].

- Kritik der Urteilskraft (Reclam)
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Reclam)
- Kritik der praktischen Vernunft (Reclam)
- Prolegomena (Reclam)
- Kritik der reinen Vernunft (Reclam)
- Prolegomena (1. Ausg., Riga 1783)

Von Rosenzweig ausdrücklich erwähnte Kant-Abhandlungen sind:

Houston Stewart Chamberlain: Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. 3. Aufl., München: Bruckmann 1916 [<sup>1</sup>1905]

→ BT 271, 274, 302, 319, 321, 343, 348

Christoph Schrempf: Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1891

→ Z 372

Friedrich Paulsen: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Mit Bildnis und einem Briefe Kants aus dem Jahre 1792. Stuttgart: Frommann 1898 (Frommanns Klassiker der Philosophie ; 7)

→ BT 113, 274

Zu erwähnen sind bezüglich Rosenzweigs Kant-Rezeption noch: Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung* (BT 86, 91) sowie Fichtes *Bestimmung des Menschen*, die Rosenzweig als »Einführung in die ›Kantische‹ Philosophie« bezeichnet (BT 91). Schließlich wird in den Tagebüchern noch »Cohens kleines, heftiges Stück gegen Kant als Christen« erwähnt (BT 600), eine Schrift, die allerdings nach Aussage des Cohen-Archivs verloren gegangen ist.

Rosenzweig besaß in seiner Handbibliothek noch weitere Schriften über Kant, von denen aber einige erst nach Fertigstellung des *Stern der Erlösung* (Februar 1919) veröffentlicht wurden:

Adickes, Erich: Kants Opus postumum. Berlin: Reuther & Reichard 1920 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 50)

→ nach Fertigstellung des *Stern*

Baumgardt, David: Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie. Berlin: Reuther & Reichard 1920 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 51)

→ nach Fertigstellung des *Stern*

Cassirer, Ernst: Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie. Berlin: Reuther & Reichard 1919 (Philosophische Vorträge; 22)

→ wahrscheinlich nach Fertigstellung des *Stern*

Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung. Berlin: Dümmler 1871

Ehrenberg, Hans: Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer. Leipzig: Meiner 1911

Fischer, H. Ernst: Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft. Nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer sprachpsychologischer Grundlage. Berlin: Reuther & Reichard 1907 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 5)

→ wahrscheinlich nach Fertigstellung des *Stern*

Franz, Erich: Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants. Eine kritische Studie mit besonderer Rücksicht auf den Neukantianismus der Gegenwart. Berlin: Reuther & Reichard 1907 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 45)

- Goedeckemeyer, Albert: Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen. Berlin: Reuther & Reichard 1921 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 54)  
 → nach Fertigstellung des Stern
- Guttman, Julius: Kant und das Judentum, 1908 [enthalten in: Nathan Porges: Joseph Bechor Schor. Ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts. Leipzig: Fock 1908 (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums)]
- Haensel, Werner: Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der Kantischen Rechtsphilosophie. Berlin: Pan-Verlag 1926 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 60)  
 → nach Fertigstellung des Stern
- Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft. Hg. von Hans Vaihinger. Berlin: de Gruyter, Jge 23 bis 32, Jg 33 (nur H. 1 u. 4) sowie Jg 34 (1919–1929)
- Lisser, Kurt: Der Begriff des Rechts bei Kant. Mit einem Anhang über Cohen und Görland. Berlin: Reuther & Reichard 1922 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 58)  
 → nach Fertigstellung des Stern
- Marck, Siegfried: Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe. Tübingen: Mohr 1917
- O'Sullivan, John M.: Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. Berlin: Reuther & Reichard 1908 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 8)
- Simmel, Georg: Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität. 2., unveränd. Abdr., Leipzig: Duncker & Humblot 1905 [<sup>1</sup>1904]
- Schmitt-Wendel, Karl: Kants Einfluß auf die englische Ethik. Berlin: Reuther & Reichard 1912 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 28)
- Schulze-Gävernitz, Gerhart von: Marx oder Kant. Rede, gehalten in der Kunst- und Festhalle am 9. Mai 1908 bei der öffentlichen Feier der Übergabe des Prorektorats der Universität Freiburg i. Br. Freiburg i. Br.: Speyer & Kärner 1908

Rosenzweigs Kant-Rezeption ist wesentlich beeinflusst vom Neukantianismus. Viele Verweise auf Kant sind durchdrungen von neukantianischer Terminologie. Einen »persönlichen Eindruck« hatte Rosenzweig sich machen können von seinem Lehrer Rickert, den er »nicht leiden mag« (BT 446), von Windelband, J. Cohn, Riehl, Lask und Cassirer, und von Cohen, den er als den einzigen wahren Philosophen unter all diesen ansah (BT 442), wobei Rosenzweig sich selbst – »lieber wäre mir Marburg« – als Schüler des südwestdeutschen Neukantianismus bezeichnet, ohne sich jedoch als Neukantianer zu verstehen: »[...] irgendwo muß man ja in die Lehre gegangen sein, und ich bin es in Freiburg« (BT 302). In seiner Handbibliothek befanden sich folgende Werke des Neukantianismus:

- Cassirer, Ernst: Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie. Berlin: Reuther & Reichard 1919 (Philosophische Vorträge; 22)  
 → wahrscheinlich nach Fertigstellung des Stern
- Hölderlin und der deutsche Idealismus [Sonderdruck]. In: Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie, Jg 7 (1917/18), H. 3, S. 262–282
- Cohen, Hermann: Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten. Berlin: Cassirer 1915 [vordatiert auf 1916]
- Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig: Fock 1919; dass., u. d. T.: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Mit einem

- Bilde des Verfassers von Max Liebermann. Bearb. von Bruno Strauß. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Kauffmann 1929 (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums)
- Diverse Broschüren
  - Ästhetik des reinen Gefühls. 2 Bde, Berlin: Cassirer 1912 (Hermann Cohen: System der Philosophie; 3,1/2)
  - Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange. 3., erw. Aufl., Leipzig: Brandstetter 1914 (Friedrich A. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart)
  - Logik der reinen Erkenntnis. 2., verb. Aufl., Berlin: Cassirer 1914 (Hermann Cohen: System der Philosophie; 1)
  - Ethik des reinen Willens. 2., rev. Aufl., Berlin: Cassirer 1907 (Hermann Cohen: System der Philosophie; 2)
  - Jüdische Schriften. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig hg. von Bruno Strauß. 3 Bde, Berlin: Schwetschke 1924  
→ nach Fertigstellung des Stern
  - Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Hg. von Albert Görland u. a. 2 Bde, Berlin: Akademie-Verlag 1928 (Veröffentlichungen der Hermann-Cohen-Stiftung bei der Akademie für die Wissenschaft des Judentums)  
→ nach Fertigstellung des Stern
  - Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Giessen: Töpelmann 1915 (Philosophische Arbeiten; 10,1)
  - Ungedruckter Vortrag über Spinoza, Einleitung von Franz Rosenzweig
  - Kants Theorie der Erfahrung. Berlin: Dümmler 1871
- Cohn, Jonas: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik. Leipzig: Engelmann 1908
- Beiträge zur Lehre von den Wertungen. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 110 (1897), S. 219–262
  - Allgemeine Ästhetik. Leipzig: Engelmann 1901
  - Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik. In: Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie, Jg 7 (1917/18), H. 1, S. 89–112
- Rickert, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen u. a.: Mohr 1902
- Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 2., verb. u. erw. Aufl., Tübingen: Mohr 1904
  - Psychologie der Weltanschauung. In: Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie, Jg 79 (1920), H. 1, S. 1–42  
→ nach Fertigstellung des Stern
- Windelband, Wilhelm: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Unter Mitwirkung von O. Liebmann u. a. hg. von W. Windelband. 2., verb. und um das Kapitel Naturphilosophie erw. Aufl., Heidelberg: Winter 1907
- Vom System der Kategorien. Tübingen: Mohr 1900
  - Geschichte der Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg gehalten am 1. Mai 1894. 3., unveränd. Aufl. Straßburg: Heitz 1904
  - Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Fragment aus dem Nachlaß. Hg. von Wolfgang Windelband u. a. Berlin: Reuther & Reichard 1916 (Kantstudien – Ergänzungshefte; 38)
  - Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3., durchges. Aufl., Tübingen: Mohr 1903

- Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg: Winter 1910 (Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte; 1910,10.)

Hinzu kommen:

- Natorp, Paul: Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems. Berlin: Reuther & Reichard 1918 (Philosophische Vorträge; 21)
- Orient und Occident [Zeitungsausschnitt].

## 2. Kommentar

Die Seiten- und Zeilenangaben (Z.) beziehen sich auf den Text der Erstausgabe von 1921 (den hier angeführten Textausschnitten entsprechen diese Zeilenangaben nicht).

SE 11:

Die Philosophie hatte den Menschen, auch den Menschen als »Persönlichkeit«, in der Ethik zu fassen gemeint.<sup>2</sup> Aber das war ein unmögliches Bestreben.

<sup>2</sup> Z. 2: Dieser Absatz bezieht sich wesentlich auf die Ethik Kants, jedoch stark aus der Perspektive der neukantianischen Ethik, wohl nicht zuletzt von Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens*, dessen zweite Auflage von 1907 Rosenzweig in seiner Handbibliothek hatte. Es gibt einen Brief an seine Eltern vom 22. September 1917 (BT 557), der darauf hinweist, daß Rosenzweig dieses Werk Cohens auch inhaltlich bekannt war. Allerdings sind die Aussagen etwas widersprüchlich, weil er in einem Brief an Hermann Cohen vom 9. März 1918 laut darüber nachdenkt, ob er seiner »mangelnden Cohenkenntnis« nicht durch eine Lektüre der *Ethik* abhelfen solle (BT 523). Bedeutet dies doch, daß er das Werk zu diesem Datum noch gar nicht kannte? Aufgrund von Rosenzweigs Ausführungen im vorliegenden Absatz ist jedoch seine Kenntnis gerade dieses Werkes Cohens besonders naheliegend. Cohens Überlegungen zur Ethik zu Anfang der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Frankfurt a. M.: Kauffmann <sup>2</sup>1929, S. 15ff.), die Rosenzweig ebenfalls kannte (vgl. BT 683), scheinen hingegen keinen direkten Einfluß ausgeübt zu haben. – Hermann Cohen unterscheidet in der *Ethik des reinen Willens* zwischen zwei Bereichen in der Philosophie, dem Bereich der Logik, der das Sein, d. h. die von den Naturgesetzen beherrschte Natur thematisiert, und dem Bereich der Ethik, der sich auf das Sollen bzw. den Willen oder das Handeln bezieht, d. h. auf den Bereich, wo das »Sittengesetz« gilt, ein Bereich, der ausdrücklich als etwas der Logik gegenüber Selbständiges bezeichnet wird (H. Cohen: *Ethik des reinen Willens*. 2., rev. Aufl., Berlin: Casirer 1907 [System der Philosophie; 2], S. 22). Von daher könnte es zu verstehen sein, daß auch Rosenzweig bezüglich der Ethik von einer »Sonderstellung allem Sein gegenüber« spricht (Z. 5). Von der Ethik heißt es weiter bei Cohen, ihre Grundfrage sei die Frage nach dem Selbstbewußtsein oder dem Ich (Cohen, *Ethik des reinen Willens* [wie oben], S. 209). Rosenzweig nun kann mit dem Begriff »Persönlichkeit« (Z. 2) entweder dieses ethische Subjekt meinen oder ein Moment menschlicher Subjektivität, das auch den Bereich der Ethik noch übersteigt. Ersteres wäre der Fall, wenn er hier Kants Persönlichkeitsverständnis im Sinn hätte, demnach die

Denn indem sie ihn faßte, mußte er ihr zerrinnen. Die Ethik, mochte sie noch so sehr grundsätzlich der Tat eine Sonderstellung allem Sein gegenüber geben wollen, riß in der Ausführung gleichwohl mit Notwendigkeit die Tat wieder hinein in den Kreis des wißbaren All; jede Ethik mündete schließlich wieder in eine Lehre von der Gemeinschaft als einem Stück Sein.<sup>3</sup> Offenbar bot es nicht

---

Persönlichkeit die letzte Instanz im Menschen ist, das, worin der Mensch »die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur« hat (I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [Akademieausgabe]. Berlin: Renner 1913, Bd 5, S. 155). Es ist aber auch möglich, daß Rosenzweig auf die Verwendung dieses Begriffs in H. Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (wie Anm. 2, S. 18) anspielt, wo Persönlichkeit ein Moment der menschlichen Subjektivität bezeichnet, das noch über den Bereich der Ethik hinaus liegt, denn, so Cohen, für das ethische Subjekt ist die Allheit das Ziel (ebd., S. 17), d. h. die Ethik verbleibt, so Rosenzweig, im »Kreis des wißbaren All« (Z. 7). In Klammern gesetzt befindet sich der Begriff der Persönlichkeit an dieser Stelle wohl deshalb, weil Rosenzweig sich etwas weiter unten explizit von ihm distanziert (SE 12: »persönliches Leben, Persönlichkeit, Individualität« »lauter durch ihre Verwendung in der Weltanschauungsphilosophie belastete und für uns nicht ohne weiteres brauchbare Begriffe«). Er verwirft diesen Begriff allerdings nicht völlig. Seiner eigenen Subjekttheorie nach bezeichnet Persönlichkeit jedoch lediglich die Rolle, die der Mensch übernimmt, d. h. etwas, womit er immer noch »Anteil am allgemeinen Menschentum« hat (SE 74), während die letzte Instanz weder die Persönlichkeit im Sinne Kants noch das Ich als der reine, vom Mechanismus der Natur abgehobene Wille von Cohens Ethik ist, sondern – wie im dritten Buch des ersten Teils dargestellt wird – etwas darüber hinaus, was »Selbst« genannt wird: »Das Selbst ist mehr als Wille, mehr als Sein.« (SE 72ff.).

<sup>3</sup> Z. 9: Auch hier scheint wieder H. Cohens *Ethik des reinen Willens* im Hintergrund zu stehen. Bei aller strengen Trennung von Logik und Ethik bzw. von Sein und Sollen weist H. Cohen doch immer wieder darauf hin, daß auch dem Sollen ein Sein zukomme (Cohen, *Ethik des reinen Willens* [Anm. 2], S. 13 u. a.). Zwischen beider Sein aber besteht eine gewisse Gemeinsamkeit. So wie sich im Bereich der Logik als dem des reinen Denkens die Erkenntnis durch Allgemeinheit und Notwendigkeit auszeichnet, d. h. in Form von Gesetzen zum Ausdruck kommt, so spielt auch im Bereich der Ethik, des reinen Willens, das Gesetz eine zentrale Rolle. Das Sein der Ethik ist »das Wollen gemäß den Vorschriften, den Gesetzen der Ethik, welche die Ethik zur Ethik machen« (ebd., S. 27), das Gesetz muß »für das Selbstbewußtsein des reinen Willens als der unersetzliche Leitbegriff gelten« (ebd., S. 263). In diesem Zusammenhang aber erscheint der Begriff der Gemeinschaft. Das Sittengesetz ist das »Gesetz der Gemeinschaft«. Es führt die Menschen zu einer Gemeinschaft, einer Menschheit zusammen, bzw. der einzelne Mensch erweist sich über das Sittengesetz als Moment einer Gemeinschaft (ebd., S. 268; Cohens gleichzeitige Kritik des Gemeinschaftsbegriffs – vgl. ebd., S. 76f., 237ff., 484 – kann hier ausgeblendet bleiben). In der Gemeinschaft (autonomer Wesen) besteht, wie es bereits in *Kants Begründung der Ethik* heißt, der »Inhalt der ethischen Realität« (H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik. Nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. 2., verb. u. erw. Aufl., Berlin: Cassirer, 1910, S. 227). Der Begriff der Gemeinschaft steht also für das Moment der (ethischen) Allgemeinheit und bezeichnet damit etwas, was auch für das Sein der Logik konstitutiv ist. In diesem Sinne könnte es zu verstehen sein, daß für Rosenzweig auch die Ethik

genügend Gewähr gegen dieses Einmünden, wenn man bloß die Besonderheit des Handelns gegenüber dem Sein auszeichnete; man hätte einen Schritt weiter zurück tun müssen und das Handeln in der seinshaften Grundlage eines dennoch von allem Sein abgetrennten »Charakters« verankern;<sup>4</sup> so allein wäre es

---

letztlich wieder »in eine Lehre von der Gemeinschaft als einem Stück Sein« einmündet (Z. 7/8). H. Cohen reduziert wie Kant selbst (vgl. Jörg Disse: Individualität und Offenbarung. Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung« als Alternative zur Ethik Kants. In: Philosophisches Jahrbuch 2 (1999), S. 441–454) das Ich der Ethik auf ein allgemeines, in allen Menschen einheitliches Subjekt: »Das sittliche Individuum soll nicht eine partikuläre Einheit bleiben; sondern kraft der Allheit, in die es eingegliedert wird, zur Einheit des sittlichen Individuums erhoben werden.« (Cohen, Ethik des reinen Willens [Anm. 2], S. 78, vgl. S. 189). Genau dagegen wendet sich Rosenzweig im nachfolgenden Satz. Die »Formulierung des Sittengesetzes als der allgemeingültigen [d. h. von der Einzelheit des Individuums unabhängigen] Tat« (Z. 17) – eine Ausdrucksweise, in der, obwohl sie auf Kant bezogen wird, die für Cohen spezifische, enge Bindung des sittlichen Willens an die Handlung zum Ausdruck kommt (vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens [Anm. 2], S. 164ff.) – reduziert das Innerste im Menschen auf das »All« der Menschheit (= sittliches Individuum), statt über dieses All hinaus ein (noch näher zu bestimmendes) singuläres »Eins« (vgl. SE 9) zum letzten Fundament der Subjektivität zu machen (vgl. Z. 366).

- <sup>4</sup> Z. 14: Der Begriff des Charakters verweist hier auf Kants »intelligiblen Charakter«. Die Ursache einer jeden Handlung eines Subjekts hat nach Kant einen Charakter, d. h. ein »Gesetz ihrer Kausalität« (I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der 1. und 2. Originalausgabe. Hg. von J. Timmermann. Hamburg: Meiner 1998, B 567). Dieser Charakter kann ein empirischer oder ein intelligibler sein. Der empirische Charakter ist dann gegeben, wenn die Ursache als Bestandteil der Sinnenwelt durch andere Ursachen bedingt ist, die Ursache also Glied »einer einzigen Reihe der Naturordnung« ist, in der alles nach beständigen Naturgesetzen miteinander im Zusammenhang steht. Ein intelligibler Charakter hingegen ist gegeben, wenn die Handlungen, die aus der Ursache hervorgehen, zwar Erscheinungen der Sinnenwelt sind, aber die Ursache selbst »unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist«. Kant nennt den intelligiblen Charakter auch »Charakter des Dinges an sich selbst«. Er bezeichnet somit das Subjekt, insofern es Ding an sich selbst ist, also insofern es sich aller Anschauung entzieht, d. h. nicht erkannt sondern nur gedacht werden kann (vgl. ebd., B 567f.). Nur dieser intelligible Charakter kann hier gemeint sein (s. Z. 25/26). Er bezeichnet für Rosenzweig eine Wirklichkeit, die sich nicht nur der Erkenntnis entzieht, dem »wißbaren All« des Seins der naturgesetzlichen Welt, sondern auch vom (allgemeinen) Sein der Ethik noch einmal abgetrennt ist. Der Gegensatz zu H. Cohen wird auch hier deutlich: Mit besonderer Vehemenz richtet sich Cohen in seiner *Ethik des reinen Willens* gegen den von Kant her verstandenen Charakter (vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens [Anm. 2], S. 317f.). Bekannt war Rosenzweig zudem die positive Aufnahme und besondere Hervorhebung von Kants Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter durch Schopenhauer (die Handbibliothek enthält Schopenhauers *Sämtliche Werke*), die er am Ende des Absatzes ausdrücklich erwähnt und zugleich kritisiert (Z. 28ff.; vgl. Arthur Schopenhauer. Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand hg. von Ludger Lütkehaus. Neuausg., Zürich: Haffmanns 1988, Bd 3, S. 451ff.). Für Rosenzweig selbst bezeichnet der Charakter im dritten Buch des ersten Teils (frei an

als eine eigene Welt gegenüber der Welt zu sichern gewesen. Aber von dem einzigen Kant abgesehen ist das niemals geschehen, und gerade bei Kant hat durch die Formulierung des Sittengesetzes als der allgemeingültigen Tat wieder der Begriff des All über das Eins des Menschen den Sieg davongetragen; so versank das – wie er den Freiheitsbegriff genial bezeichnete – »Wunder in der Erscheinungswelt« mit einer gewissen historischen Folgerichtigkeit bei den Nachkantianern wieder in dem Wunder der Erscheinungswelt;<sup>5</sup> Kant selbst steht bei Hegels Weltgeschichtsbegriff Pate, nicht bloß in seinen staats- und geschichtsphilosophischen Ansätzen, sondern schon in den ethischen Grundbegriffen.<sup>6</sup> Und Schopenhauer hat zwar Kants Lehre vom intelligibeln Charakter in seiner Lehre vom Willen aufgenommen, aber ihren Wert, und in entgegengesetzter Richtung wie die großen Idealisten, entwertet. Indem er den Willen zum Wesen der Welt machte, ließ er zwar nicht den Willen in die Welt, aber die Welt in den Willen aufgehen und vernichtete so die in ihm selbst lebendige Unterscheidung zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Welt.

SE 19:

In Kant und Hegel geschieht ein doppelter Abschluß dieses jahrhundertealten Betrugs. Kant ist ein Abschluß, indem er den Beweis durch die scharfe Scheidung von Sein und Dasein zerkritisiert;<sup>7</sup> Hegel aber lobt ihn, weil er ja zu

Kant anknüpfend: vgl. Rosenzweigs Verhältnis zu Kants Freiheitsverständnis, Komm. SE 72, Z. 24) ein Moment der »unbegrenzten Eigenheit« (SE 70ff.).

<sup>5</sup> Z. 22: Der Ausdruck »Wunder in der Erscheinungswelt«, den Rosenzweig – wiederholt – auf Kant selbst zurückführt (vgl. SE 72, Z 362), ist in den Schriften Kants nirgends – auch nicht annähernd – zu finden! Schon den Begriff »Erscheinungswelt« verwendet Kant gar nicht. Er taucht erst bei Schiller, Fichte, Schelling und Hegel auf. Es wäre zudem von Kant her gesehen etwas sonderbar, die Freiheit ein »Wunder in der Erscheinungswelt« zu nennen, so als würde sie doch irgendwie in der Erscheinungswelt in Erscheinung treten, was bei Kants strikter Trennung von Erscheinung (= Natur) und Freiheit undenkbar ist und eher an Schiller erinnert, in dessen Schrift *Kallias oder über die Schönheit* oder einmal auch in den *Briefen über die ästhetische Erziehung* mit Bezug auf die Schönheit von einer »Freiheit in der Erscheinung« die Rede ist (Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*. Hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. München: Hanser 1959, Bd 5, S. 400f., 404, 408, 411, 414, 644 Anm.). Von Schiller her könnte man die Schönheit als das Wunder in der Erscheinungswelt bezeichnen, weil sie die Freiheit in der Erscheinung zum Ausdruck bringt, aber auch bei Schiller gibt es den Ausdruck »Wunder in der Erscheinungswelt« nicht.

<sup>6</sup> Z. 25: Zur Rückführung von Hegels Weltgeschichtsbegriff nicht nur auf die staats- und geschichtsphilosophischen Ansätze Kants, sondern auch auf dessen ethische Grundbegriffe, vgl. Rosenzweigs Brief an H. Hess vom 30. September 1917: »[...] innerhalb der Kritik der praktischen Vernunft ist der betreffende Abschnitt, die »Typik« zwar scheinbar eine bloße Anmerkung, in Wahrheit aber der Ort, wo Kants ganze geschichtsphilosophischen Schriften aus den achtziger Jahren ihr Absteigequartier im ethischen Hauptwerk haben« (BT 454).

<sup>7</sup> Z. 26: Kant unterscheidet in seiner Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises in der »Kritik der reinen Vernunft« zwischen Realität und Dasein (bzw. Sein). Einem

sammenfalle mit dem Grundbegriff der philosophischen Weltansicht überhaupt, mit dem Gedanken der Identität von Vernunft und Wirklichkeit, und also von Gott genau so gut gelten müsse wie von allem andern; und gerade durch die Naivität dieses Lobes versetzt er ihm, ohne es, Philosoph der er ist, zu ahnen, in den Augen der Theologie den Todesstoß.

SE 21:

Indem wir das Voraussetzungsvolle des Gedankens, das Denken habe das All zu denken, erkannten, zersplitterte uns unversehens der bisher grundsätzlich einfache Inhalt der Philosophie, das All des Denkens und Seins, in drei getrennte, sich gegenseitig in verschiedener, noch nicht näher faßbarer Weise abstoßende Stücke. Von diesen drei Stücken – Gott Welt Mensch – wissen wir, soviel wir schon in freier Anknüpfung an das allgemeine Bewußtsein der gegenwärtigen Zeit davon geredet haben, im strengen Sinne noch gar nichts. Es sind die Nichtse, in die Kant der Dialektiker die Gegenstände der drei »rationalen Wissenschaften« seiner Zeit, der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie, zerkratzt hat. Nicht als Gegenstände rationaler Wissenschaft denken wir sie wiederherzustellen, sondern gerade umgekehrt als »irrationale« Gegenstände.<sup>8</sup>

---

allerrealsten Wesen komme nicht notwendig auch Dasein zu, weil Dasein oder Sein kein Prädikat sei, das dem Subjekt, von dem es ausgesagt wird, irgendeine Realität hinzufüge (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 620 ff.).

<sup>8</sup> Z. 30: Das Denken Kants dient Rosenzweig wesentlich als Gegeninstanz zum Alleinheitsdenken des deutschen Idealismus. Die Einleitung bestand, wie an dieser Stelle ausgeführt wird, vor allem darin, das All von Denken und Sein in die Dreiheit von Gott, Mensch und Welt zu »zersplittern«. Dies entspricht dem Resultat der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* (was die Bedeutung von Kants transzendentaler Dialektik für Rosenzweig betrifft, vgl. BT 68, Nr 108), wo die Zurückführung der Vielheit des in der Erfahrung Gegebenen auf eine die Erfahrung übersteigende Einheit nicht in eine alles umfassende Einheit einmündet, sondern in drei nicht aufeinander reduzierbare Einheitsmomente zerfällt. Die unbedingte Einheit des denkenden Subjekts ist die Seele als Gegenstand einer rationalen Psychologie, die unbedingte Einheit, in der alle Dinge zu einer Totalität zusammengefaßt sind, ist die Welt, die Gegenstand der rationalen Kosmologie ist, und die Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt ist Gott, mit dem sich die transzendente Theologie befaßt (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 391f.). Warum aber werden Seele, Welt und Gott von Rosenzweig als drei »Nichtse« bezeichnet? Diese Assoziation klingt schon bei Kant selbst an. Seele, Welt und Gott sind Ideen, denen »kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann« (ebd., B 383). »Der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert« aber ist »= Nichts«, wie es am Ende der »Amphibolie der Reflexionsbegriffe« heißt (ebd., B 347). Die Verbindung der transzendentalen Ideen Kants mit dem Begriff des Nichts hat aber auch Houston Stewart Chamberlain in seinem damals sehr erfolgreichen, mehrfach aufgelegten Kantbuch vorgenommen bzw. noch weiter hervorgehoben (Houston Stewart Chamberlain: Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München: Bruckmann 1905; in der Handbibliothek befindet sich die Ausgabe von 1916). Rosenzweig mußte Chamberlains Anti-

SE 24:

Zum ersten Mal. Wenn es auch wahr bleibt, daß wie überall so auch hier unter allen Denkern der Vergangenheit Kant allein, und zwar, wie stets, in jenen Bemerkungen, die er hinsprach, ohne ihnen systematische Folgen zu geben, den Weg, den wir nun gehen werden, gewiesen hat. Denn er selber, der doch jene drei »rationalen« Wissenschaften, die er vorfand, zersetzte, ist von dieser Zersetzung nicht etwa mehr zu einer einen und allgemeinen Verzweiflung am Erkennen zurückgekehrt. Sondern er wagte, ob auch nur tastend, den großen Schritt und formulierte das Nichts des Wissens nicht mehr einfach, sondern dreifach. Mindestens das »Ding an sich« und der »intelligible Charakter« bezeichnen zwei getrennte Nichtse des Wissens, nach unsrer Terminologie das metalogische und das metaethische.<sup>9</sup> Und die dunklen Worte, mit denen er gelegentlich von der geheimnisvollen »Wurzel« beider spricht, suchen wohl auch dem metaphysischen Nichts des Wissens einen festen Punkt zu ertasten.<sup>10</sup> Dies ist höchst bedeutsam, daß unser Denken,

---

semitismus bekannt gewesen sein, nichtsdestoweniger hat er dieses Kantbuch in seinen Tagebüchern wiederholt erwähnt und gelobt (BT 271, 274, 302, 343, 348, ferner 319, 321, 337, 456). Die thematische Nähe wird deutlich, wenn es bei Chamberlain heißt (S. 387f.; vgl. S. 274f., 673f., 684ff.): »Was wir im gewöhnlichen Leben Dinge nennen, sind Erscheinungen. Was wir etwa hinter den Erscheinungen vermuten, sind Gedankendinge, das heißt leere Begriffe, bei denen sich nichts denken läßt, weil sich hierbei nichts Anschauliches vorstellen läßt, also ein Nichts. Das Ich von den Dingen loszutrennen, ist unmöglich; auch das Ich ist also Erscheinung, und auch was wir hinter ihm suchen, ist ein Gedankending, genauer gesprochen eine blinde Vorstellung, ein Nichts.« Doch Chamberlain bezeichnet nicht nur die transzendente Idee des Ich und der Welt als ein Nichts, hinzu kommt, daß Rosenzweig die nachfolgende Anlehnung an das Prinzip der Infinitesimalrechnung, demnach das Nichts als das Unendlichkleine zum Konstruktionsprinzip für ein Etwas wird, nicht nur dem ausdrücklich erwähnten Hermann Cohen (SE 23), sondern erklärtermaßen auch (bzw. sogar vorrangig!) dem Marburger Neukantianer Chamberlain verdankt (vgl. BT 271, mit Verweis auf einen Vortrag abgedruckt in Z 420ff. – vgl. 442 –; siehe auch BT 321). Chamberlain hat sein Verständnis des Prinzips der Infinitesimalrechnung in seinem Kantbuch (S. 225ff.), auf das Rosenzweig als primäre Quelle verweist (BT 271), oder kurz in den in Rosenzweigs Handbibliothek vorhandenen *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (München: Bruckmann 1904, Bd 2, S. 780ff.) erörtert. Zur Bedeutung des Ausdrucks »irrationaler« Gegenstände« vgl. Komm. SE 45, Z. 12.

<sup>9</sup> Z. 19: Das Ding an sich ist nach Kant das, was sich aller Erfahrung und damit aller Erkennbarkeit grundsätzlich entzieht. Mittels der Sinne sind uns Gegenstände gegeben. Diese aber werden nur als Erfahrungsgegenstände, d. h. aufgrund der apriorischen Voraussetzungen unseres Verstandes (Kategorien) und unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) als Erscheinungen für uns erkannt. Damit aber ist das Ding an sich als unerkennbarer Grund aller Erscheinungen Rosenzweig entsprechend ein »Nichts des Wissens«. Gleiches gilt vom intelligiblen Charakter (vgl. Komm. SE 11, Z. 14).

<sup>10</sup> Z. 22: Mit der geheimnisvollen Wurzel spielt Rosenzweig wohl vor allem auf jene Stelle bei Kant an, wo die zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, als einer »gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel« entspringend

nachdem ihm einstmals das All als sein einer und allgemeiner Gegenstand vorgelegt war, sich nunmehr nicht auf ein eines und allgemeines Ignoramus zurückgeschleudert sieht. Das Nichts unsres Wissens ist kein einfaches Nichts, sondern ein dreifaches. Damit enthält es in sich die Verheißung der Bestimmbarkeit. Und deshalb dürfen wir so gut wie Faust hoffen, in diesem Nichts, diesem dreifachen Nichts des Wissens, das All, das wir zerstückeln mußten, wiederzufinden. »Versinke denn! ich könnt' auch sagen: steige!«

SE 44:

Was dann als Wissen vom »Ding an sich« oder wie immer dieser unendlich kleine Restbetrag genannt wird, schließlich noch von der Selbstverständlichkeit der Welt übrig bleibt, wäre recht eigentlich Gegenstand einer negativen Kosmologie.<sup>11</sup>

SE 45:

Von der Welt wissen wir nichts. Und auch hier ist das Nichts Nichts unsres Wissens und ein bestimmtes, einzelnes Nichts unsres Wissens. Auch hier ist es das Sprungbrett, von dem aus der Sprung ins Etwas des Wissens, ins »Positive« getan werden soll. Denn wir »glauben« an die Welt, so fest zum mindesten wie wir an Gott oder an unser Selbst glauben. Deshalb kann uns das Nichts dieser dreie nur ein hypothetisches Nichts sein; nur ein Nichts des Wissens, von dem aus wir das Etwas des Wissens erschwingen, das den Inhalt jenes Glaubens umschreibt.<sup>12</sup> Daß wir jenen Glauben haben, davon kön-

---

dargestellt werden, ohne daß dieser Gedanke von Kant jemals weiter ausgeführt wurde (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 29/A 15; vgl. B 863). Genau diese Art Aussagen scheint Rosenzweig zu meinen, wenn weiter oben von Bemerkungen von Kant die Rede ist, »die er hinsprach, ohne ihnen systematische Folgen zu geben« (Z. 9/10). Mit der Aussage, die Wurzel suche »dem metaphysischen Nichts des Wissens einen festen Punkt« zu ertasten, wird diese Wurzel auf Gott als der Ursache und dem Grund von allem anderen, auf die, so Kant, Einheit »aller Gegenstände des Denkens überhaupt« bezogen (ebd., B 391; siehe ausführlicher Komm. SE 157, Z. 27).

<sup>11</sup> Z. 13: siehe SE 24, Z. 19.

<sup>12</sup> Z. 12: Der Glaubensbegriff, den Rosenzweig hier verwendet, erinnert in gewisser Weise an das Glaubensverständnis Kants. Das Wissen mußte Kant nach im Bereich der theoretischen Vernunft in seine Grenzen verwiesen werden, um auf praktischer Ebene »zum Glauben Platz zu bekommen« (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B XXX). Allerdings meint Kant hiermit einen Vernunftglauben, d. h. ein »Führwahrhalten in moralischer Absicht« (ebd., A 263), das vernunft- (aber nicht erkenntnis-) bestimmt ist. Die Postulate der praktischen Vernunft, Freiheit, Gott und Unsterblichkeit der Seele werden geglaubt, weil sie aus den Grundsätzen der praktischen Vernunft praktisch notwendig folgen. Das Nichts des Wissens bezüglich Gott, Welt und Seele soll auch nach Rosenzweig nicht dahin führen, diese drei Momente über Kants Metaphysikkritik hinweg einfach wieder in den Bereich des Wissbaren zu integrieren: »Nicht als Gegenstände rationaler Wissenschaft denken wir sie wiederherzustellen, sondern gerade umgekehrt als

nen wir uns nur hypothetisch freimachen; hypothetisch, indem wir ihn von Grund aus aufbauen; so werden wir schließlich den Punkt erreichen, wo wir einsehen, wie das Hypothetische umschlagen mußte in das Anhypothetische, Absolute, Unbedingte jenes Glaubens. Nur dies kann und soll uns die Wissenschaft leisten. Daß sie uns freimachen würde von jenem dreifachen Glauben, können wir gar nicht erwarten; eben daß und weshalb wir es nicht erwarten können, wird uns die Wissenschaft lehren. So wird das scheinbar, nämlich nach früheren Begriffen, Unwissenschaftliche jenes »Glaubens« gerechtfertigt werden.

SE 50f.:

Das Besondere ist trieblos, in sich ohne Bewegung; es stürzt hervor, und so ist es da. Es ist nicht das »Gegebene«, – eine irreführende Bezeichnung, in der sich der Fehler der ganzen vormetaphysischen Weltphilosophie spiegelt; nicht umsonst kommen ihre Systeme immer wieder grade in diesem Problem auf den toten Punkt. Es ist nicht das Gegebene; »gegeben«, ein für allemal, sind in der einfachen unendlichen Gültigkeit ihres Ja viel eher die logischen Formen; das Besondere ist Überraschung; nicht Gegebenes, sondern immer neue Gabe; noch eigentlicher Geschenk, denn im Geschenk verschwindet das geschenkte Ding hinter der Gebärde des Schenkens. Und die logischen Formen sind nicht die spontanen Tiere – *spontequ se movent* –, die in die Gärten des Gegebenen einbrechen, dort ihre Nahrung zu suchen; sie sind vielmehr die kostbaren, uralten Gefäße, stets bereit, den Wein neuer Herbste in ihrem Bauche zu bergen. Sie sind das Unbewegte, das »ewig Gestrige«, das »Allgemeine«, das deshalb noch nicht, wie der erzürnte Rebell wohl möchte, das »ganz Gemeine« ist; das er aber dennoch richtig charakterisiert als das, »was immer war und

---

›irrationale« Gegenstände« (SE 21). Es wird zwar ein »Etwas des Wissens« »erschwungen«, es handelt sich jedoch um das lediglich – vernunftmäßig hergeleitete – Hypothetische, das erst noch umschlagen muß ins Anhypothetische des (übervernünftigen) Glaubens, d. h. das gewissermaßen durch einen reinen Glaubensakt erst noch glaubensmäßig angeeignet werden muß (was die Begriffe des Hypothetischen und des Anhypothetischen betrifft, vgl. zu dieser Stelle die Ausführungen von P. Fiorato/H. Wiedebach mit Bezug auf H. Cohen, in diesem Band S. 25f.). Dieses »Etwas des Wissens« ist damit zwar *Inhalt* des Glaubens, der über dieses Wissen hinausreichende Glaube (Glaubensakt) selbst aber ist entgegen Kant in keinerlei Weise vernunft- oder wissensbestimmt. Vom Wortlaut her klingt in diesem Gedankengang auch die Terminologie von Rosenzweigs Freiburger Lehrer H. Rickert an, der in seiner Habilitationsschrift *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Freiburg 1892 (Rosenzweigs Handbibliothek: Ausgabe von 1904) zwei Arten von wissendem Subjekt unterscheidet, eines, »das von seinen Objekten als rationalen weiß« (Beispiel: Erkenntnisse der Mathematik), und eines, »das um seine Objekte auch dann weiß, wenn ihre Inhalte irrational sind« (S. 29). Zum Gegensatz des Rationalen und des Irrationalen vgl. auch Hans Ehrenberg: *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Leipzig: Meiner 1911, S. 52ff.

immer wiederkehrt und morgen gilt, weils heute hat gegolten«. Die Erscheinung aber ist das Immerneue, – das Wunder in der Geisteswelt.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Z. 24: Rosenzweig unternimmt in diesem und im folgenden Absatz in gewisser Weise eine Umkehrung des Ansatzes Kants und des Idealismus. Diese Umkehrung geschieht aus der Perspektive einer wohl von Schelling oder Hegel her vollzogenen Ontologisierung des Gegensatzes von Denken und Anschauung in einen Gegensatz von Logos oder Begriff (als dem ontologisch Allgemeinen) und einzelndem Ding (als dem ontologisch Besonderen). – Die »logische Form« oder auch die »Form des Denkens«, wie Kant sie versteht, enthält unabhängig von allem Inhalt der Erkenntnis allein die reinen Verstandesbegriffe bzw. Regeln oder Gesetze a priori, denen gemäß der Verstand durch die Anschauung gegebene Inhalte miteinander verknüpft (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 79ff.). Was uns als Gegenstand erscheint, ist genauer besehen eine Zusammensetzung aus den Formen a priori des Denkens und den Formen a priori der Anschauung (Raum und Zeit) sowie der Materie, d. h. dem, was uns über die Empfindung erreicht. Die Formen des Denkens und der Anschauung ordnen das in sich selbst Unbestimmte der Empfindungen (ebd., B 33ff.). Die Empfindungen aber sind etwas, zu dem wir uns vermittels unserer Sinnlichkeit rezeptiv verhalten. Unser Gemüt empfängt Empfindungen. Der Verstand hingegen ist ein Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, zeichnet sich durch Spontaneität aus (ebd., B 74f.). Anders gesagt: »Vermittels der Sinnlichkeit also werden die Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns *Anschauungen*; durch den Verstand aber werden sie *gedacht*, und von ihm entspringen Begriffe« (ebd., B 33); »Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*.« (ebd., B 75). Der Verstand aber ist für Kant dasjenige Vermögen, durch das erst die Vielzahl der Eindrücke, die uns in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, durch Begriffe miteinander zu einem Gegenstand verbunden werden bzw. verschiedene Begriffe untereinander verbunden werden (ebd., B 129ff.). Erst der Verstand stiftet Einheit, insbesondere die Einheit der Anschauung, der Erscheinung (ebd., B 143f.). Ohne ihn wären die durch die Sinnlichkeit gegebenen Erscheinungen nichts als eine »Rhapsodie der Wahrnehmungen« (ebd., B 195). Die Vernunft schließlich ist bemüht, die große Vielheit der Einheiten (sprich: Erkenntnisse), die der Verstand in bezug auf einzelne Anschauungen herstellt, zu einer höchsten Einheit zusammenzuführen (ebd., B 361ff.). – Rosenzweig nun setzt sich von diesem Ansatz in dreierlei Sinn ab: 1) Die logischen Formen sind für ihn nicht nur die reinen Verstandesbegriffe in Absehung von allem Inhalt der Erkenntnis, sondern stehen für das Allgemeine überhaupt (SE 50, Z. 18), d. h. für Begriffe überhaupt, auch für die im Sinne Kants empirischen Begriffe. Es fragt sich, ob hier das erweiterte Verständnis der logischen Formen von E. Lask (Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen: Mohr 1911, S. 58ff.) einen Einfluß auf Rosenzweig ausgeübt hat. Selbst wenn Rosenzweig dieses Buch nicht direkt gekannt haben sollte – es befindet sich nicht in seiner Handbibliothek –, war ihm Lasks Verständnis der logischen Form durch H. Ehrenbergs Lask-Darstellung in *Parteiung der Philosophie* (Anm. 12), S. 59ff. bekannt. 2) Diese logischen Formen sind entgegen Kant nicht das Spontane (SE 50, Z. 12–14) sondern das Gegebene (SE 50, Z. 9–11, 14–16), während das Besondere, also gewissermaßen die ungeordnete Materie, die bei Kant durch die Empfindungen gegeben ist, als das Aktive, das Spontane, das Lebendige zu verstehen ist,

Die Erscheinung war die *crux* des Idealismus, und also der ganzen Philosophie von Parmenides bis Hegel, gewesen; er hatte sie nicht als »spontan« begreifen dürfen, weil er damit die Allherrschaft des Logos geleugnet hätte, und so war er ihr nie gerecht geworden und hatte die sprudelnde Fülle zum toten Chaos des Gegebenen umfälschen müssen. Die Einheit des denkbaren All ließ im Grunde keine andre Auffassung zu. Das All als ein eines und allgemeines kann nur zusammengehalten werden durch ein Denken, das aktive, spontane Kraft besitzt; indem so dem Denken die Lebendigkeit zugeschrieben wird, muß sie dem Leben wohl oder übel abgesprochen werden, – dem Leben die Lebendigkeit! Erst die metalogische Weltansicht kann das Leben wieder in seine Rechte einsetzen. Denn hier gilt das All nicht mehr als / das eine und allgemeine, sondern als »ein« All, und so kann der Logos als in ihm heimische Wahrheit es erfüllen, ohne daß er genötigt wäre, die Einheit erst zu bewirken; der innerweltliche Logos, selber Einheit durch seine wie immer geartete Beziehung auf eine wo immer heimische außerweltliche Einheit, braucht nun nicht mehr mit einer Aktivität belastet zu werden, die seinem weltlichen Wesen, seiner Vielfältigkeit und Anwendbarkeit, gradezu widerspricht; er bewirkt die Einheit der Welt nur von innen, gewissermaßen nicht als ihre äußere, sondern als ihre innere Form. Die äußere Einheit hat dies metalogische All schon von Haus aus, indem es nicht »das« – denkbare –, sondern »ein« – gedankenvolles –, nicht das geistgeschaffene, sondern ein begeistertes All ist. Der Logos ist nicht wie von Parmenides bis Hegel Weltschöpfer, sondern Weltgeist, besser vielleicht noch Weltseele. Der so wieder zur Weltseele gewordene Logos kann nun dem Wunder des lebendigen Weltleibs sein Recht widerfahren lassen. Der Weltleib braucht nicht mehr als eine unterschiedslose, chaotisch wogende Masse von »Gegebenheit« dazuliegen, bereit, von den logischen Formen ergriffen und geformt zu werden, sondern er wird zum lebendigen, stets erneuerten Schwall der Erscheinung, der über den still geöffneten Schoß der Weltseele niedergeht und sich mit ihr vereinigt zur gestalteten Welt.

---

das die logische Form empfängt (SE 50, Z. 11–14, 23f., 36f.). Schließlich ist die Einheit der Welt nicht auf den Logos (= das Denken, SE 46) zurückzuführen (SE 51, Z. 1–3), sondern der innerweltliche Logos kommt durch eine »außerweltliche Einheit« zustande (SE 51, Z. 5), die sich im zweiten Teil des ersten Buches als Gott erweisen wird. Nicht erst das Denken gestaltet die Welt aktiv zu einer Einheit, sondern sie ist »schon von Haus aus« »ein begeistertes All« (SE 51, Z. 10, 12), enthält eine Weltseele, d. h. besitzt eine »äußere Einheit« (Z. 10), gegenüber der die vom Logos kommende Einheit nur »von innen« bewirkt ist (Z. 8) und damit nicht mehr sein kann als die »relative Standpunkteinheit« des jeweiligen (denkenden) Philosophen (vgl. SE 57). Damit ist der Weltleib keine »chaotisch wogende Masse von »Gegebenheit« (Z. 17f.; vgl. Kant: »Rhapsodie der Wahrnehmungen«), die von den logischen Formen des Denkens aktiv geformt wird, sondern ist aktives Prinzip, das sich mit der Weltseele, mit den passiv gegebenen und durch eine äußere Einheit bewirkten Formen – als »Gefäße« gedacht (SE 50; vgl. SE 153) – zur gestalteten Welt vereinigt (Z. 16ff.).

## SE 67:

Vom Menschen – sollten wir auch von ihm nichts wissen? Das Wissen des Selbst von sich selber, das Selbstbewußtsein, steht in dem Rufe, das bestgesicherte alles Wissens zu sein. Und der gesunde Menschenverstand sträubt sich fast noch heftiger als das wissenschaftliche Bewußtsein, wenn ihm die wahrhaft und wörtlich selbst-verständliche Grundlage des Wissens unter den Füßen fortgezogen werden soll. Dennoch ist es geschehen, freilich erst spät. Es bleibt eine der erstaunlichsten Leistungen Kants, daß er dies Selbstverständlichste, das Ich, recht eigentlich zum Problem, zum Allerfragwürdigsten, gemacht hat. Vom erkennenden Ich lehrt er, daß es nur in der Beziehung auf das Erkennen, an seinen Früchten also, nicht »an sich selbst«, zu erkennen ist.<sup>14</sup> Und gar vom wollenden weiß er, daß die eigentliche Moralität, Verdienst und Schuld, der Handlungen, selbst unsrer eigenen, uns stets verborgen bleibt. Damit erstellt er eine negative Psychologie, die einem ganzen Jahrhundert, dem Jahrhundert einer Psychologie ohne Seele, zu denken gegeben hat. Wir brauchen kaum zu betonen, daß auch hier uns das Nichts nicht für ein Ergebnis, sondern für den Ausgangspunkt des

<sup>14</sup> Z. 12: Das Ich ist bei Kant die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 132), auch »transzendente Apperzeption« genannt (ebd., A 107; vgl. Komm. SE 152, Z. 26), d. h. der Einheitspunkt des Bewußtseins, der zugleich die Bedingung aller Einheit überhaupt ist (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], A 401). Zum Problem wird dieses Ich bei Kant dadurch, daß es sich aller Erkenntnis entzieht. Erkenntnis ist nur da gegeben, wo Begriffe auf Anschauungen bezogen sind. Von diesem Ich aber gibt es keine Anschauung. Es ist ein reines »Ich denke«. Genauer gesagt: Das Ich ist ein Selbstbewußtsein, ist eine Vorstellung von mir selbst, diese Vorstellung aber ist eine intellektuelle Vorstellung, »ist ein Denken, nicht ein Anschauen« (ebd., B 157). »Das Bewußtsein meiner selbst ist noch lange keine Erkenntnis meiner selbst« (ebd., B 158). Es gibt zwar eine Erkenntnis meiner selbst, wie ich mir erscheine, weil es eine innere Anschauung meiner selbst gibt, durch die ich mir als empirisches Ich gegeben bin. Dieses empirische Ich aber ist streng zu unterscheiden vom reinen Ich, wie es an sich selbst ist (ebd., B 158). In diesem Sinne wird das reine Ich zum Problem. – Rosenzweigs Aussage, das erkennende Ich sei nur in der Beziehung auf das Erkennen, an seinen Früchten und nicht an sich selbst zu erkennen, also das reine Ich sei nur an seinen Akten erkennbar, könnte folgende Aussage von Kant zugrundeliegen: Das Ich ist ein transzendentes Subjekt, »welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können« (ebd., B 404). Allerdings meint Kant hiermit wohl nicht, daß wir unser Ich nur als empirisches Ich und damit als Erscheinung zu fassen vermögen statt »an sich selbst«. »An sich selbst« steht bei Kant im Gegensatz zu Gegebenheit in der Erscheinung. Das Zitat aber besagt, daß selbst im Akt bloßen Sichdenkens als Ich dieses Ich nur als der den einzelnen Gedanken mitgegebene Ausgangspunkt dieser Gedanken, nicht aber in sich selbst vorgestellt werden kann, denn es handelt sich, so etwas weiter oben im Kanttext, um eine »an Inhalt gänzlich leere Vorstellung« (ebd., B 404), d. h. wir bewegen uns mit diesem Zitat von vornherein ganz und gar im Bereich des Ansichseins. Rosenzweig wirft somit an dieser Stelle gewissermaßen die Ebenen Gedankensubjekt-Gedanke und Ansichsein-Erscheinung durcheinander.

Denkens gilt. Es mußte wohl einmal das Absurde gedacht werden. Denn es ist der tiefe Sinn des vielmißbrauchten *Credo quia absurdum*, daß aller Glaube zu seiner Voraussetzung ein Absurdum des Wissens braucht. Damit also der Inhalt des Glaubens selbstverständlich werde, ist es nötig, daß das anscheinend Selbstverständliche vom Wissen zu einem Absurden gestempelt sei.<sup>15</sup>

SE 70:

Die Besonderheit nicht als Überraschung des Augenblicks und Augen-Blicks, sondern als daseiender Charakter findet ihre Stätte im persönlichen Ethos des Menschen – »nur allein der Mensch vermag das Unmögliche, er kann dem Augenblick Dauer verleihn«; er kann es, eben weil er selbst gerade das, was den Augenblick »in schwankender Erscheinung schweben« läßt, die Besonderheit, als sein dauerndes Wesen in sich trägt. Ihm allein wird die Besonderheit nicht zur teilhaften »Individualität«, sondern zur unbegrenzten Eigenheit des »Charakters«.<sup>16</sup>

SE 72:

Kant, den wir ja eben zitierten, hat also mit unleugbar großartiger Intuition das Wesen der Freiheit sichergestellt. Auch die weitere Entwicklung wird uns hier immer wieder in seine Nähe führen, wenn auch immer wieder in die Nähe nur seiner Intuitionen.<sup>17</sup> Wir gehen jetzt zunächst wieder den Weg nach, der vom

<sup>15</sup> Z. 24: Rosenzweigs Glaubensverständnis gründet nicht nur in Tertullian, sondern auch in Kant (vgl. Komm. SE 45, Z. 12).

<sup>16</sup> Z. 19: Rosenzweig entwirft von hier an sein eigenes Verständnis von Charakter. Zu Kants Verständnis eines »intelligiblen« Charakters, auf das Rosenzweig sich gelegentlich auch bezieht, vgl. SE 11, Z. 14.

<sup>17</sup> Z. 24: Der Freiheitsbegriff Kants ist ein facettenreiches Gebilde. Der Aspekt, auf den Rosenzweig anspielt, wenn er bemerkt, Kant habe das Wesen der Freiheit sichergestellt, scheint in Verbindung mit dem eigenen Freiheitsverständnis zu stehen, das Rosenzweig zwei Absätze davor entfaltet. Dort heißt es, die menschliche Freiheit sei »unbedingte, unbedingte, Nichts und nur Nichts und keinerlei Ding voraussetzende Freiheit« (SE 71). In dieser Bestimmung von Freiheit klingt deutlich Kants Verständnis von Freiheit als »causa sui« an, wie sie in der »Kritik der reinen Vernunft« dargestellt wird. Freiheit ist demnach das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 473, 476), ein Sichbestimmen, ohne darin von irgend etwas anderem bestimmt zu werden, völlige Unterschiedenheit von aller Kausalität der Natur, in der jede Ursache eine ihr vorhergehende Ursache voraussetzt, von der sie bestimmt ist. – Dies ist gerade derjenige Aspekt von Kants Freiheitsverständnis, von dem H. Cohen sich in der *Ethik des reinen Willens* (s. Anm. 2, S. 318f.) ausdrücklich distanziert! Rosenzweig hingegen sieht darin eine »Intuition« Kants, die ihn in dessen Nähe führt, weil es ein wesentliches Moment seines Verständnisses von Selbst zum Ausdruck bringt, das im dritten Buch im Zentrum steht. Lediglich von Intuitionen aber ist wohl in bezug auf Kant die Rede, weil Rosenzweig ihn meist nur partiell rezipiert. Auch Kants Freiheitsverständnis übernimmt er im Grunde allein in diesem Punkt und verwirft zugleich das

freien Willen zur Eigenheit führt und auf dem der Mensch, der als freier Wille und als Eigenheit noch eine bloße Abstraktion war, erst Selbst gewinnt. Denn was ist der freie Wille, solange er bloß Richtung, aber noch keinen Inhalt hat? Und was ist die Eigenheit, solange sie bloß – ist? Wir suchen den lebendigen Menschen, das Selbst. Das Selbst ist mehr als Wille, mehr als Sein. Wie wird es dieses Mehr, dies Und? Was geschieht dem menschlichen Willen, wenn er seiner inneren Richtung folgend den Weg zum menschlichen Sein einschlägt?

SE 75f.:

Das Selbst, in der Gleichung  $B=B$  symbolisiert, stellt sich also unmittelbar dem Gott gegenüber. Wir sehen, wie die völlige äußere Gegensätzlichkeit des Inhalts bei ebenso völliger Gleichheit der Form wie in der fertigen Gleichung, so schon in der werdenden sichtbar war. Die fertige Gleichung bezeichnet die reine Ingeschlossenheit bei ebenso reiner Endlichkeit. Als Selbst, wahrhaftig nicht als Persönlichkeit, ist der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen. Adam ist wirklich, im Gegensatz zur Welt, genau »wie Gott«, nur lauter Endlichkeit, wo jener lauter Unendlichkeit ist, – die Schlange wendet sich mit gutem Grund an den Menschen allein in der ganzen Schöpfung. Zur Welt steht der Mensch als fertiges Selbst nicht mehr in dem komplizierten Verhältnis wie die Elemente vor ihrem Zusammentreten im Und, sondern ganz einfach als ein Gleiches, von dem jedoch Entgegengesetztes ausgesagt wird. Das Subjekt  $B$  kann entweder  $A$  sein oder  $B$ . Im ersten Falle,  $B=A$ , ist es Welt, im zweiten,  $B=B$ , ist es Selbst. Der Mensch kann offenbar, so lehren uns die Gleichungen, beides sein; er ist nach Kants Wort »Bürger zweier Welten«. <sup>18</sup>

---

zweite, wesentliche Moment der Kantischen Freiheit, ihre unmittelbare Gleichsetzung mit dem sittlichen Willen (s. Z. 31), bzw. er lehnt die Allgemeinheit des Sittengesetzes als notwendigen Ausdruck dieser Freiheit ab (vgl. SE 11, Z. 2), d. h. er versteht Freiheit oder das Selbst als ein Moment jenseits aller Anteilhabe am »allgemeinen Menschentum« (SE 78, Z. 1f.). Rosenzweig formuliert diese Jenseitigkeit des Selbst gegenüber der ethischen Allgemeinheit auch wie folgt: »Das Selbst lebt in keiner ethischen Welt, es hat sein Ethos. Das Selbst ist meta-ethisch« (SE 79; vgl. SE 19).

<sup>18</sup> Z. 34: Den Ausdruck »Bürger zweier Welten« als solchen hat Kant selbst nicht verwendet. Allerdings ist in den »Träumen eines Geistersehers« von der menschlichen Seele die Rede, die als »verknüpft mit zwei Welten zugleich« angesehen werden muß, mit einer »Körperwelt« und einer »Geisterwelt« (I. Kant: Träume eines Geistersehers. Gesammelte Schriften [Anm. 2], Bd 2 (1912), S. 36f.). Vor allem jedoch in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* ist von dem »Gebiete des Naturbegriffs« und dem »Gebiete des Freiheitsbegriffs« die Rede »gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären« (I. Kant: Kritik der Urteilskraft. 2. Aufl., Berlin: Lagarde 1793, S. XX). Der Ausdruck »Bürger zweier Welten« findet sich allerdings in Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* mit Bezug auf die Schönheit: »Die Schönheit ist daher als die Bürgerin zweier Welten anzusehen, deren einer sie durch Geburt, der andern durch Adoption angehört; sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht« (Schiller, Sämtliche Werke [Anm. 5], Bd 5, S. 442). Für die Zurückführung des Ausdrucks auf Kant

Wobei freilich dieser an sich starke Ausdruck auch schon wieder die ganze Schwäche Kants verrät, über der sein Unvergängliches zunächst in Vergessenheit geriet: in der Gleichsetzung der beiden Sphären als »Welten«. Welt ist eben nur die eine. Die Sphäre des Selbst ist nicht Welt und wird es auch nicht dadurch, daß man sie so nennt. Damit die Sphäre des Selbst »Welt« wird, muß »diese Welt vergehn«. Der Vergleich, der das Selbst in eine Welt einordnet, verführt schon bei Kant selbst und ganz offen bei seinen Nachfolgern zur Verwechslung dieser »Welt« des Selbst mit der vorhandenen Welt. Er täuscht hinweg über den Kampf des Unversöhnlichen, über die Härte des Raums und die Zähne der Zeit. Er verwischt das Selbst des Menschen, eben indem er es zu umreißen meint. Unsre Gleichung, welche die formale Verschiedenheit so stark betont – durch die Gleichsetzung zweier Ungleicher im einen, zweier Gleicher im andern Fall –, läuft diese Gefahr nicht; sie kann deshalb den inhaltlichen Parallelismus, daß in beiden Fällen Aussagen über ein Gleiches gemacht werden, wenn auch entgegengesetzte Aussagen, ruhig zur Anschauung bringen.

SE 114:

In diesem Verhältnis zur Schöpfung zeigt sich der Zusammenhang des Wissens mit dem Begriff der Vergangenheit. Die Wahrheit ist immer das, was war, – sei es als »a priori«<sup>19</sup>, als Platons »in altheiliger Macht Ragendes«, sei es als Gegenstand der »Erfahrung«.<sup>20</sup>

---

selbst mag der Artikel »Freiheit« des zu Rosenzweigs Zeit gängigen Philosophielexikons *Kirchner's Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, neubearb. von C. Michaëlis, z. B. Leipzig <sup>5</sup>1907, Pate gestanden haben, wo tatsächlich der Anschein entsteht, der Ausdruck stamme von Kant. Kants Bezeichnung der Sphären von Natur und Vernunft bzw. Freiheit als »Welten«, die Rosenzweig im weiteren bemängelt, verrät wohl deshalb die »Schwäche Kants«, weil für ihn das »Wesen« der Welt der Logos ist, und der Logos sich durch Allgemeinheit auszeichnet (SE 46f.), und damit der Bereich des Selbst bzw. der Freiheit zu einem Bereich gemacht wird, der auch wieder seine allgemeinen Gesetze hat, bzw. die Freiheit auf den Vollzug dieser Gesetzmäßigkeit reduziert wird (vgl. Komm. SE 11, Z. 9).

<sup>19</sup> Z. 35: Bezieht sich wohl auf Kants »a priori« als dem, was der Erfahrung vorangehend, von ihr unabhängig die Erfahrung bestimmt.

<sup>20</sup> Z. 36f.: Es ist wohl eher davon auszugehen, daß Rosenzweig mit dem »Gegenstand der »Erfahrung« nicht Kant, sondern H. Cohen im Blick hat. Für Cohen spielt der sich eng an Kant anlehrende Begriff der Erfahrung eine zentrale Rolle. In seinem Frühwerk von 1871 *Kants Theorie der Erfahrung* (in dieser Ausgabe in Rosenzweigs Handbibliothek vorhanden) wird die gesamte »Kritik der reinen Vernunft« als eine »Kritik der Erfahrung« verstanden (S. 3). Zugrunde liegt dieser Interpretation ein extrem konstruktivistisches Verständnis von Erfahrung: Es gibt keine eigenständige Rezeptivität, keine Gegebenheit der Empfindung als einen dem Verstand gegenüber fremden Erkenntnisfaktor mehr. Der Verstand erzeugt den gesamten Gegenstand auf der Grundlage seiner apriorischen Voraussetzungen. Die Wahrheit der Erfahrung wäre damit gemäß einer Aussage von Kant selbst, die hier über Kant hinaus verselbständigt wird, ganz und gar das, »was wir selbst in sie legen« (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B XIX bzw. Kants Theorie der Erfahrung, S. 12), und wäre in diesem Sinne das, was schon war.

SE 134:

So wird sich die Schwierigkeit, die wir für das in die metalogische Welt eingegossene vielverzweigte System der logischen Formen fanden, hier lösen.<sup>21</sup>

SE 146:

Das ist der Grund, weshalb alle Begriffe, mit denen man die Wirklichkeit allgemein umfasst, die Form der Vergangenheit anzunehmen suchen. Gleich der Begriff des »Grundes« und »Grund«begriffes selbst, die »Ur«-sache, der »Ursprung«, die »Voraussetzung«, das »apriori«,<sup>22</sup> – jedesmal wird die Welt in die Vergangenheit projiziert, um erkennbar zu werden.

SE 152:

Das »Ich«, das »Subjekt«, die »transzendente Apperzeption«,<sup>23</sup> der »Geist«, die »Idee« – alles dies sind Namen, die das Selbst, dies einzige außer Welt und Gott noch vorhandene Element, annimmt, nachdem es sich entschlossen hat, die Stelle des erzeugenden »A=A« zu übernehmen.

SE 153:

Ein einziger Strom der Erzeugung geht also vom Ich durch die ganze Welt der Dinge; sie ordnen sich alle in eine Reihe, einen »Weg abwärts« vom reinen Ich bis zum reinen Nicht-Ich, vom Ich-an-sich zum Ding-an-sich.<sup>24</sup> Denn dies ist die Folge der geschehenen Umkehrung der Welt auch im Idealismus, genau wie in der Emanationslehre; die Begrifflichkeit der Welt ist zwar ihr erstentstandenes allgemeines Dasein, aber dies allgemeine Dasein erfüllt sich an dem Besonderen zur Dinghaftigkeit. Die Fülle des Besonderen ist so wiederum das Unerzeugte, der Schoß, in den das Dasein hineingezeugt wird. Das Chaos ist auch für den Idealismus Voraussetzung der Erzeugung, wie denn die Voraussetzung eines solchen passiven »Gegebenen« hier, im Gegensatz zum »Her-

<sup>21</sup> Z. 25: Bezüglich der logischen Formen vgl. Komm. SE 50, Z. 24.

<sup>22</sup> Z. 25: Vgl. SE 114, Z. 35.

<sup>23</sup> Z. 26: Den Einheitspunkt im menschlichen Subjekt, auf den alle Vorstellungen des Subjekts bezogen sind und das als ein stets identisch bleibendes Selbstbewußtsein konzipiert wird, welches die Bedingung für alle Verbindung, für alle Einheit ist, die das erkennende Subjekt bezüglich der Vielfalt des in Anschauung Gegebenen herzustellen vermag, dieses »Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung« (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], A 117) nennt Kant u. a. »transzendente Apperzeption«. Bei Kant erzeugt es nicht die Wirklichkeit schlechthin, sondern konstituiert nur die Einheit des Denkens, der Erkenntnis, der Anschauung, wird aber vom deutschen Idealismus in Richtung eines umfassenden Erzeugerprinzips weitergedeutet (vgl. Komm. SE 67, Z. 12).

<sup>24</sup> Z. 5: Der Begriff des Ich-an-sich als Gegenbegriff zum Ding-an-sich findet sich bei Kant selbst nicht, wohl aber in Chamberlains *Immanuel Kant* (wie Anm. 8, vgl. S. 666f., 669ff., 688ff.; s. auch BT 183, Nr 259).

vorströmen« der Emanationslehre, durch das Bild der »Erzeugung« schon nahegelegt wird. Keines der großen idealistischen Systeme hat diesen Begriff vermeiden können. Als »Ding an sich«, »Mannigfaltiges der Sinnlichkeit«, »Gegebenes«,<sup>25</sup> als »Widerstand«, als »schlechte Unendlichkeit«, immer wieder taucht das Chaos vor der Schöpfung auf, ohne welches das absolute Subjekt keinen Grund hätte, aus sich und seiner Absolutheit »herauszugehen«.

SE 155:

Wir hatten den idealistischen Grundbegriff der Erzeugung verfolgt auf seinem Wege hinab vom Ich an sich zum Ding an sich.<sup>26</sup>

SE 157:

Das Ding an sich<sup>27</sup> ist der andere Pol der idealistischen Welt, dessen Vorhandensein schon der Begriff der Erzeugung eigentlich fordert. Man könnte ihn mit  $B = B$  bezeichnen, so daß  $A = B$  eingeschlossen wäre zwischen ein zeugendes  $A = A$  und ein gebärendes  $B = B$ . Aber der Idealismus liebt diesen Hinweis auf ein ihm zugrunde liegendes dunkles Chaos des Besonderen nicht und sucht schnell davon wegzukommen. Die Gelegenheit dazu gibt ihm ein Umstand, den wir schon in dem  $B = B$  angedeutet finden dürfen, das uns ja bekannt ist als Symbol des Selbst. Auch der Idealismus hat an diesem Punkte für eine kurze Weile die Unvergleichbarkeit und absolute Verslossenheit des Selbst bemerkt. Daß der unauflösbare Bodensatz der Welt und das Geheimnis des Charakters eine »gemeinsame dunkle Wurzel« haben, ist eine von Kant klar ausgesprochene Ahnung, deren eigentliche Bedeutung er freilich, als Idealist, nicht ahnen konnte. Die Gemeinsamkeit ist bezeichnet in dem Symbol  $B = B$ .<sup>28</sup> In-

<sup>25</sup> Z. 18: Diese ersten drei Begriffe verweisen auf Kant: Das »Ding an sich« als das, was sich aller Erfahrung und damit aller Erkennbarkeit grundsätzlich entzieht (vgl. Komm. SE 24, Z. 22), das »Mannigfaltige der Sinnlichkeit«, das Gegenstand der Empfindung ist, und zu dem wir uns rezeptiv verhalten, d. h. das – dritter Begriff – etwas uns »Gegebenes« ist (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 33f.), all dies entzieht sich der aktiven Erzeugung durch die Vernunft bzw. durch das absolute Subjekt.

<sup>26</sup> Z. 28: Vgl. Komm. SE 153, Z. 6.

<sup>27</sup> Z. 12: Vgl. Komm. SE 24, Z. 19.

<sup>28</sup> Z. 27: Mit dem »Bodensatz der Welt« meint Rosenzweig das Ding an sich als das Fundament der Erscheinungswelt bzw. Natur, mit dem Charakter ist hier wiederum auf Kants »intelligiblen Charakter« als Prinzip der Vernunft bzw. der Freiheit angespielt (vgl. SE 11, Z. 14). Von einer »gemeinsamen dunklen Wurzel« ist bei Kant dem Wortlaut nach nirgends die Rede. In der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es, es gebe »zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis [...], die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*...« (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 29/A 15; vgl. Komm. SE 24, Z. 22). Den Ausdruck »gemeinsame Wurzel« (wiederkehrend in SE 161, 163) verwendet allerdings H. St. Chamberlain in seinem Kantbuch (wie Anm. 8, S. 250, 311). Schelling nun hat diese Wurzel auf die intellektuelle Anschauung hin

dem sich der Idealismus jetzt zu dem »Weg aufwärts« anschickt, mit dem er erst die kreisförmige Geschlossenheit erlangt, die ihm als das letzte Ziel für seine schlechthinnige Vernunftgemäßheit vorschweben muß (denn die Vernunft fühlt sich sicher erst in der Rückkehr in sich selbst), verlässt er möglichst schnell diesen Bereich der Ahnungen und sucht den Weg zunächst wieder zur wirklichen, aus Besonderem und Allgemeinem gemischten Welt.

---

als gemeinsamen Grund von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Natur und Geist, d. h. als absolutes Ich gedeutet. Dieses absolute Ich aber ist nicht das absolute Subjekt, wie es bei Fichte und Hegel zu finden ist, das Prinzip der Erzeugung, das  $A=A$ , das Rosenzweig in diesen Seiten so vehement kritisiert. Beim frühen Schelling vor 1802 sowie beim späten Schelling gründet das Ich als Vernunft oder Selbstbewußtsein im Gegensatz zu Fichte und Hegel in einem Sein, das sich dem Selbstbewußtsein des (welt-)erzeugenden Subjekts entzieht (vgl. ausführlich hierzu Manfred Frank: Eine Einführung in die Philosophie Schellings. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985 [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 520], S. 48ff.). Dieses Sein, dieses absolute Ich, ist – so Rosenzweig selbst in der »Urzelle« mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Schelling (sowie zugleich auf H. Ehrenberg!) – »nicht die Einheit zweier«, sondern »Einheit *abseits* von Zweierheit«, ist »dunkler Grund«, ein göttlicher Grund, der dem Selbst(bewußtsein) Gottes »vorhergeht« (Z 360). In diesem Sinne aber verleugnet in dieser »Ahnung einer gemeinsamen Wurzel« »der Idealismus sein eigenes Wesen für einen ahnungsvollen Augenblick« (SE 161, Z. 8ff.), denn damit gibt es etwas, ein »unvordenkliches Sein«, wie es beim späten Schelling auch heißt, das nicht aus dem absolut sich selbst durchsichtigen Erzeugerprinzip hervorgeht, das diesem Erzeugerprinzip gegenüber vielmehr wie ein »fremder Stoff« ist (SE 158), der sich dessen Selbstmächtigkeit entzieht. Gottes Sein ist mit anderen Worten ein  $B=B$  (vgl. »Urzelle«, Z 361), d. h. gewissermaßen ein unmittelbares mit sich selbst Vertrautsein vor aller ausdrücklichen Selbstbewußtheit, durch die erst das Subjekt sich zum Objekt seiner selbst wird und damit die Zweierheit ins Spiel kommt. Ein solches  $B=B$  aber ist für Rosenzweig auch der Mensch in seiner Freiheit (der frühe Schelling setzt ebenfalls das absolute Ich und nicht die Vernunft oder das Selbstbewußtsein mit Freiheit gleich, vgl. Schelling: Sämtliche Werke. Stuttgart: Cotta 1856, Bd I/I S. 324f.; I/I, S. 180f.), zumindest soweit man die Freiheit wirklich als »das nicht in »Beziehungen« Einzufangende, also nicht Systematisierbare« versteht (»Urzelle«, Z 362) und nicht wie bei Kant durch Gleichsetzung mit der »allgemeingültigen Tat« letztlich doch »wieder der Begriff des All über das Eins des Menschen den Sieg« davonträgt (SE 11). Auch das Ding an sich ist für Rosenzweig ein solches  $B=B$  (vgl. SE 159, Z. 36ff.: »wie das Erkennen im  $B=B$  des Ding-an-sich zerschellt«); wobei allerdings in der »Urzelle« präzisiert wird: »Nur insofern und weil der Mensch nicht bloß B, sondern auch  $B=B$  ist, kann er *Ich* sagen, und unter allen Bs ist er das *einzig*e, das es sagen kann; von allen anderen Bs kann man wohl per analogiam behaupten, daß sie es sagen können, aber eben nur per analogiam« (Z 363). Mit der »Gemeinsamkeit«, die in dem Symbol  $B=B$  bezeichnet ist (SE 157, Z. 26f.), ist somit das bedeutet, was Welt, Mensch und Gott gemeinsam haben und was ihre radikale Unabhängigkeit bzw. Nichtintegrierbarkeit in ein idealistische Alleinheit ausmacht. Die idealistische »Ahnung« einer gemeinsamen Wurzel, die dem  $A=A$  vorausgeht, so wie sie bei Schelling zum Ausdruck kommt, »öffnet allein die Aussicht auf ein All, wo diese drei Elemente, Welt, Mensch, Gott, in ungestörter Tatsächlichkeit nebeneinander bestehen« (SE 161, Z. 11–13).

SE 158:

Der Weg hinauf beginnt mit jener ursprünglichen Hingabe der »Maxime« des eigenen Willens – und was anders ist  $B=B$  ! – an das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung – und was anders ist  $B=A$ !<sup>29</sup> Das geht nun immer weiter, indem immerfort das letzterreichte »Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung« wieder in die »Maxime des eigenen Willens« aufgenommen wird und so wieder an ihm sich die Kraft der idealistischen Hingabe erproben muß, indem auch es wieder zu einem Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung wird. Auf diesem Wege der Hingabe an immer höhere Gemeinschaften, immer umfassendere Allgemeinheiten des Lebens erweist sich das Allgemeine, ebenso wie in der Erzeugung das Besondere, als die Voraussetzung, das was schon im voraus gesetzt ist. Und zwar in beiden Fällen gegen die ursprüngliche Tendenz; die ist bei der Erzeugung wie bei der Hingabe auf »Reinheit« gerichtet; die Erzeugung will an keinen fremden Stoff, die Hingabe an kein fremdes Gesetz gebunden sein; Erzeugung wie Hingabe wollen sich selbst das Gesetz geben; hier wie dort soll »die Freiheit gerettet« werden.<sup>30</sup>

SE 159:

In » $A=A$ « findet sich der Wille nicht mehr wieder, hier gibt er sich auf, wie das Erkennen im  $B=B$  des Ding-an-sich<sup>31</sup> zerschellt, – ohne Aussicht auf Wiederauferstehung.

SE 160:

Wer ist dies » $A=A$ «? Es ist Persönlichkeit, aber eine, in der sich der menschliche Wille nicht mehr wiederfindet, so wenig wie das Erkennen sich noch wiedererhebt, wenn es einmal beim Ding an sich<sup>32</sup> angekommen ist.

<sup>29</sup> Z. 10: Anspielung auf Kants kategorischen Imperativ, dessen eine Formulierung lautet: »[...] ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine *Maxime* solle ein allgemeines Gesetz werden.« (I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Gesammelte Schriften [Anm. 2], Bd 4 [1911], S. 402; vgl. »Urzelle«, Z 366). Vgl. auch die teils sehr ähnliche Formulierung wie bei Rosenzweig in Kants *Metaphysik der Sitten* (Gesammelte Schriften [Anm. 2], Bd 6 [1914], S. 389).

<sup>30</sup> Z. 24: Die Tatsache, daß die sinnlich wahrgenommenen Dinge und menschlichen Handlungen nicht Dinge an sich sondern lediglich Erscheinungen sind, dient Kant nach dazu, »die Freiheit [...] zu retten« (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 564; ders., Kritik der praktischen Vernunft [Anm. 2], S. 101). Es sieht so aus, als habe Rosenzweig diesen Ausdruck hier in einen anderen, von der Logik des kantianischen Ansatzes her gesehen ebenfalls möglichen Kontext versetzt, d. h. mit der drei Zeilen weiter oben erwähnten, wiederum auf Kant verweisenden »Reinheit«, also Unabhängigkeit von allem Empirischen (»fremder Stoff«) und Unabhängigkeit von aller Fremdbestimmung der praktischen Vernunft durch die Natur (»fremdes Gesetz«) in Verbindung gebracht.

<sup>31</sup> Z. 29, 35: Zum Ding an sich vgl. SE 24, Z. 19.

<sup>32</sup> Z. 1: Zum Ding an sich vgl. SE 24, Z. 19.

SE 161:

Ein Chaos, in dem schließlich nur ein fester Punkt noch ragt, das vom Idealismus an den äußersten Rand der Gegenständlichkeit geschobene, nicht selbst von ihm »bearbeitete« Ding an sich.<sup>33</sup> In der Ahnung einer gemeinsamen Wurzel für dieses und den menschlichen Charakter, in dieser Ahnung, in welcher der Idealismus sein eigenes Wesen für einen ahnungsvollen Augenblick verleugnet, öffnet er allein die Aussicht auf ein All, wo diese drei Elemente, Welt Mensch Gott, in ungestörter Tatsächlichkeit nebeneinander leben.<sup>34</sup>

SE 163:

Mißtrauen brauchte der Idealismus dem Kunstwerk nicht entgegenzubringen, denn es war Erzeugnis; und weil es trotzdem in der Bewußtlosigkeit seines Werdens und der Fraglosigkeit seines Daseins wie ein Stück Natur dasteht, so darf er es als die Offenbarung der Wirklichkeit ansprechen und ehren. Denn die in der »gemeinsamen Wurzel« nur erahnte Wirklichkeit des Alls, abgesehn vom Denken, glaubte er hier in sichtbarer Gestalt zu erblicken. So wurde dem Idealismus die Kunst zur großen Rechtfertigung seines Vorgehens; wenn ihn Zweifel beschlichen an der Zulässigkeit seiner Methode des »panlogistisch« reinen Erzeugers, – er brauchte bloß das Kunstwerk, geisterzeugt und doch naturhafte Wirklichkeit, anzusehen, um wieder ein gutes Gewissen zu kriegen. Das Kunstwerk senkte Wurzeln in dieselbe farblose, vorweltliche Nacht des reinen Geistes und blühte doch auf der schönen grünen Weide des Daseins. So schien die Kunst ein Letztes, zugleich Bestätigung der Methode des Denkens, »Organon« also, und – der Schritt lag nah und war schon bei Kant im Hinweis auf die »gemeinsame Wurzel« vorbereitet – sichtbare Erscheinung eines »Absoluten«.<sup>35</sup>

SE 239:

Hier kommen wir auf die anfangs angeregte Frage zurück. Indem die Liebe zum Menschen von Gott geboten wird, wird sie, weil Liebe nicht geboten werden kann

<sup>33</sup> Z. 7: Zum Ding an sich vgl. SE 24, Z. 19.

<sup>34</sup> Z. 13: Vgl. Komm. SE 157, Z. 27.

<sup>35</sup> Z. 31: Kants Hinweis auf die »gemeinsame Wurzel« (vgl. Z. 17f.) ist in gewisser Weise die »Vorbereitung« auf die der intellektuelle Anschauung bzw. das absolute Ich des frühen Schelling (vgl. Komm. SE 157, Z. 27). Das Kunstwerk aber ist für Schelling die Objektivierung der intellektuellen Anschauung, des absoluten Ich. Das absolute Ich als das, »was schlechterdings niemals Objekt werden kann« (Schelling, Sämtliche Werke [Anm. 28] I/I, S. 166f.), kann nicht unmittelbar vorgestellt, objektiviert werden, sondern es kann sich nur indirekt durch eine »Manifestation« des Absoluten (= Erscheinung durch ein anderes hindurch) zeigen (ebd., I/10, S. 117), und dies geschieht im Kunstwerk (vgl. ausführlich hierzu Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989 [Edition Suhrkamp; 1563], S. 155ff.). Im eigentlichen Sinne »sichtbar« wird das Absolute damit allerdings nicht. Rosenzweigs Formulierung ist etwas mißverständlich. In dieser Hinsicht jedoch wird die Kunst von Schelling (in seinen Schriften um 1800) zum Höchsten erklärt (Z. 2: der Idealismus »vergötterte« die Kunst).

außer von dem Liebenden selber, unmittelbar auf die Liebe zu Gott zurückgeführt. Die Liebe zu Gott soll sich äußern in der Liebe zum Nächsten. Deshalb kann die Nächstenliebe geboten werden und muß geboten werden. Nur durch die Form des Gebots wird hinter ihrem Ursprung, den sie im Geheimnis des gerichteten Willens nahm, die Voraussetzung des Gottgeliebtseins sichtbar, durch die sie sich von allen moralischen Taten unterscheidet.<sup>36</sup> Die moralischen Gesetze wollen in der Freiheit nicht bloß wurzeln – das will auch die Liebe zum Nächsten –, sondern keine andre Voraussetzung anerkennen als die Freiheit. Das ist die berühmte Forderung der »Autonomie«. Die natürliche Folge dieser Forderung ist, daß die Gesetze, die diese Tat bestimmen sollen, allen Inhalt verlieren; denn jeder Inhalt würde eine Macht ausüben, durch welche die Autonomie gestört würde; man kann nicht »etwas« wollen und trotzdem nur »überhaupt« wollen; und die Forderung der Autonomie fordert, daß der Mensch nur schlechthin, nur überhaupt will. Und weil so das Gesetz zu keinem Inhalt kommt, so kommt in folgedessen auch die einzelne Tat zu keiner Sicherheit. Im Moralischen ist alles ungewiß, alles kann schließlich moralisch sein, aber nichts ist mit Gewissheit moralisch. Im Gegensatz zum notwendigerweise rein formalen und daher inhaltlich nicht bloß zwei-, nein unbegrenzt vieldeutigen moralischen Gesetz braucht das inhaltlich klare und eindeutige Gebot der Nächstenliebe, die aus der gerichteten Freiheit des Charakters entspringt, eine Voraussetzung jenseits der Freiheit: *fac quod jubes et jube quod vis* – dem daß Gott »befiehlt, was er will«, muß, weil der Inhalt des Befehls hier der ist, zu lieben, das göttliche »schon Getansein« dessen, was er befiehlt, vorangehen.<sup>37</sup> Die gottge-

<sup>36</sup> Z. 10: Der Unterschied von Nächstenliebe und moralischen Taten, mit denen Rosenzweig eine gottgegründete Ethik von der autonomen Ethik Kants abzugrenzen versucht, geht auf den Einfluß des Buches von *Chr. Schrempf*, *Die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube*, Göttingen 1898, zurück (vgl. Komm. SE 239, Z. 35). Die Nächstenliebe unterscheidet sich auch bei *Schrempf* dadurch von einer moralischen Tat im Sinne der Ethik Kants, daß sie das Gottgeliebtsein voraussetzt: »Indem nemlich Christus Gott als den Vater verkündigt, stellt er nicht nur unsre unbedingte Verpflichtung gegen ihn fest, sondern behauptet auch, daß Gott selbst als *der Vater* seine Kinder unbedingt liebe und in allem, was er thue, nur durch seine Liebe zu ihnen getrieben sei. So müssen also schon alle seine Gebote als Forderungen aufgefaßt werden, welche Gott aus Liebe an uns stellt...« (29 f.).

<sup>37</sup> Z. 37: Dieser Absatz ist die ausführlichste Auseinandersetzung Rosenzweigs mit der Ethik Kants im »Stern der Erlösung«. Die Moralität einer Handlung hängt bei Kant davon ab, daß sie aus Freiheit geschieht, d. h. rein vernunftbestimmt ist. Wer nur um eines eigenen Interesses willen oder aus Neigung etwas moralisch Gefordertes tut (etwa ehrlich ist), der handelt zwar pflichtgemäß, nicht aber aus Pflicht, d. h. nicht rein vernunftbestimmt, nicht allein deshalb, weil die Vernunft diese Pflicht vorschreibt (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Anm. 29], S. 397 ff.). Wer rein vernunftbestimmt handelt, handelt aber unabhängig vom Determinismus der Naturgesetze, d. h. er handelt frei. Da die Natur stets das ist, worauf die praktische Vernunft bzw. der menschliche Wille (der Wille) »ist nichts anderes als praktische Vernunft«, ebd., S. 412) konkret gerichtet ist, ist der Wille anders gesagt da frei, wo er unabhängig von jeglichem Bestimmten durch die konkreten Gegenstände des Wollens sich selbst bestimmt. Eine solche Freiheit nennt Kant Autonomie: »Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens da-

liebte Seele allein kann das Gebot der Nächstenliebe zur Erfüllung empfangen. Gott muß sich erst / zum Menschen gekehrt haben, ehe der Mensch sich zu Gottes Willen bekehren kann.

durch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist« (ebd., S. 440). D. h. die, so Rosenzweig, »Forderung der 'Autonomie'« (Z. 19) ist es, daß eine Handlung nur dann als moralisch angesehen werden kann, wenn sie einem freien, autonomen, sich das Gesetz seines Handelns selbst gebenden Willen entspringt. Nichts material in der Natur Gegebenes, kein »Inhalt« (Z. 21) darf Bestimmungsgrund des Willens sein, weil alle Gegenstände der Sinne notwendig ein Gegenstand des Begehrens sind, d. h. mit einem Gefühl von Lust oder Unlust verbunden sind, das sich immer auf das Eigeninteresse bezieht: Wer sich von der »Materie« des Willens bestimmen läßt, der handelt stets nach dem Prinzip der Selbstliebe bzw. der eigenen Glückseligkeit (Kant, Kritik der praktischen Vernunft [Anm. 2], S. 41). Das moralische Gesetz, nach dem ein von aller »Materie« des Willens losgelöster Wille sich bestimmt, kann daher nur ein rein formales Gesetz sein, der kategorische Imperativ (ebd., S. 54ff.). Jeder Inhalt würde, so Rosenzweig, »eine Macht ausüben, durch welche die Autonomie gestört würde« (Z. 22 f.), d. h. würde auf das menschliche Lustgefühl einwirken und dazu führen, daß das Subjekt der reinen Selbst- bzw. Vernunftbestimmtheit des Willens widerstrebt. Ein rein formales Sittengesetz aber ist, so Rosenzweigs Kritik an die Adresse Kants, »ungewiß« (Z. 27 f.), was seine Anwendung auf ein konkretes, auf Gegenstände gerichtetes Wollen betrifft (vgl. auch hier *Chr. Schrempf*, Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube, Göttingen 1898, S. 36). – Rosenzweig lehnt Kants Autonomieverständnis als notwendige Grundlage der Moral mit der in diesem Absatz vorgenommenen Überbietung des moralischem Gesetzes durch das Gebot der Nächstenliebe ab. Den Gegensatz von Gesetz und Gebot führt er am Ende der »Urzelle« ausdrücklich auf den Einfluß des bereits erwähnten Buches von Christoph Schrempf: Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1891, zurück. Schrempf habe in diesem Werk »den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie durch den von Gesetz und Befehl korrigiert« (Z 372). Ein Gebot als Befehl Gottes (vgl. SE 197) widerspricht Kants »Forderung nach ›Autonomie‹«, da es kein Produkt der freien Selbstbestimmung des Willens ist. Es ist aber, so Schrempf, dennoch kein materialer Bestimmungsgrund des Willens, der auf dem Prinzip der Glückseligkeit gründet, und damit nicht Heteronomie: »Denn für Christus, den Sohn, um die Christen, die Kinder Gottes, des Vaters, ist die Ehrfurcht vor dem Willen des Vaters ein ebenso unmittelbarer, jede eudämonistische Reflexion ausschließender Beweggrund des Handelns, wie für Kant die Achtung vor dem autonomen Sittengesetz. Oder meinte Christus etwa, wenn er Gott als Vater, König, Hausherr bezeichnet, wir müssen ihm deshalb gehorchen, weil er als Vater, König, Hausherr *unser Glück in seiner Hand hat*? Gewiß nicht; seine Meinung ist vielmehr die, daß man ihm ohne Reflexion auf weitere Beweggründe deshalb gehorchen müsse, *weil er Vater, König, Hausherr ist* [...]. Ein durch die Reflexion auf die vermutliche Belohnung erst produzierter Gehorsam ist kein Gehorsam.« (S. 24f.) Auch Rosenzweig verwirft bei aller Ablehnung der Autonomie nicht das Gründen ethischen Tuns in der Freiheit bzw. Kants Freiheitsverständnis überhaupt. Der Autonomiegedanke der *Kritik der praktischen Vernunft* hat sein Fundament im Freiheitsbegriff der *Kritik der reinen Vernunft*, demnach Freiheit das Vermögen ist, einen Zustand – im Sinne radikaler Unterschiedenheit von aller Kausalität der Natur – von selbst anzufangen (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 473). An diesem Moment aber, das sich unabhängig von einer Selbstgesetzgebung des Willens denken läßt, hält Rosenzweig fest (vgl. Komm. SE 72, Z. 24), und zwar obwohl das Gebot der Nächstenliebe zugleich in einem Gottesverhältnis gründet.

SE 242f.:

Und wieder findet diese auf dem Grunde einer freien, mühsam immer neu gewonnenen Selbstverleugnung schlicht gehorsame Frömmigkeit merkwürdigerweise ihre genaue Entsprechung in der Weltfrömmigkeit des freien Sicheinfügens in das allgemeine Gesetz, wie sie die neuere Zeit etwa / in der Ethik Kants und seiner Nachfolger sowie überhaupt im allgemeinen Bewußtsein gegenüber dem unheimlich unberechenbaren Überschwang des Heiligen für sich auszubilden gesucht hat.<sup>38</sup>

SE 256:

Es ist also etwas ganz anderes als die idealistische »Synthesis«; diese ist, wie man in ihrem historischen Ursprung bei Kant am besten beobachten kann, wirklich schöpferische Synthesis an einem bloß »gegebenen« toten »Material«;<sup>39</sup>

SE 394:

Erst indem die Werke aus dem magischen Bannkreis ihres idealen Raums heraus und in einen wirklichen Raum hineingestellt werden, erst damit werden sie selber vollwirklich und hören auf, bloß Kunst zu sein. Nun aber gibt es nur eine Art vollwirklichen Raums in der Welt; denn der Raum, in dem die Welt selber wohnt, ist – zwar nicht von ästhetischer, aber von »transzendentaler« »Idealität«: seine Wirklichkeit ist nur wirklich in ihrem Verhältnis zu ihrem Gedachtwerden, aber nicht zum – Geschaffensein.<sup>40</sup> Geschaffen ist nur die Welt, und der Raum

<sup>38</sup> Z. 3: Auch Kants Ethik ist ein »freies Sicheinfügen in das allgemeine Gesetz«, ist »Selbstverleugnung« bzw., wie es im zweiten Teil des ersten Buches heißt, »Hingabe der »Maxime« des eigenen Willens« »an das Prinzip einer allgemeinen Selbstgesetzgebung« (vgl. SE 158 + Komm. SE 11, Z. 9).

<sup>39</sup> Z. 9: Die Synthesis ist für Kant die Tätigkeit des Verbindens von Vorstellungen (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 103 ff.). Verbindung aber liegt nicht schon in dem in der Anschauung Gegebenen, sondern ist eine Tätigkeit des Verstandes. Der Verstand ist das aktive, spontane Prinzip, das das durch die Empfindung Gegebene, die »Materie aller Erscheinung« ordnet (ebd., B 34). In diesem Sinne ist es das in sich selbst bestimmungslose, keinerlei Spontaneität fähige, d. h. »tote Material«.

<sup>40</sup> Z. 36: Die »transzendente Idealität« des Raumes (Kant, Kritik der reinen Vernunft [Anm. 4], B 44) besteht bei Kant darin, daß er weder ein empirischer Begriff ist, der der äußeren Erfahrung als solcher abgelesen wird noch eine Beschaffenheit des Dinges an sich, sondern eine Form der Anschauung, die vor aller Erfahrung die apriorisch-subjektive Bedingung aller Erfahrung ist (ebd., B 37ff.). D. h. Raum gibt es nur in bezug auf uns, auf menschliche Subjekte, für die der Raum die Form ist, in der uns äußere Erfahrungen gegeben sind. Die Aussage Rosenzweigs, die Wirklichkeit des Raumes sei nur wirklich in ihrem (der Welt) Verhältnis zu ihrem (der Welt) Gedachtwerden, würde von Kant her bedeuten, daß der Raum (weiter unten: »der Raum der Mathematiker«, Z. 37f.) nur für eine Welt wirklich ist, die als in der Anschauung gegeben zum Gegenstand des Denkens, d. h. des Verstandes als Vermögen der Verbindung von Vorstellungen gemacht wird.

wie alles Logische nur als ihr Teil; der Raum, in dem die Welt wäre, also der Raum der Mathematiker, ist nicht geschaffen. Daher es kommt, daß wenn man, wie es Mathematik und Physik tun, die geschaffne Welt unter den Formen des Raums betrachtet, man sie notwendig / ihrer schlechthinnigen, über alle Möglichkeiten hinausgehobnen Tatsächlichkeit, die sie als Schöpfung hat, entkleidet und sie zum Spielball der Möglichkeiten verrelativisiert.