

Hans Martin Dober

## Lévinas und Rosenzweig.

### Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums

1. Die folgenden Bemerkungen wollen auf die Nähe aufmerksam machen, in der sich die Analysen von Lévinas zum »neuen Denken«<sup>1</sup> von Rosenzweig befinden, eine Nähe, die allerdings nicht ohne Differenz ist. Lévinas selbst hat diese Nähe ausdrücklich benannt, wie er auch der Philosophie Rosenzweigs eigene Betrachtungen gewidmet hat.<sup>2</sup>

Gemeinsam ist beiden eine Kritik der Totalität des Denkens, das sich mit dem Sein identisch wußte und sich dieser Identität dadurch versicherte, daß es sich auf das Sein erstreckte, eines Denkens, das als sich begreifender Begriff auf Realität übergriff. Die kritisierte Totalität offenbart sich, so Lévinas, in einer Epoche, »in der alles Philosophie ist«. (ZG, 38) »Der Widerstand gegen die Idee der Totalität«, schreibt Lévinas, »hat uns im ›Stern der Erlösung‹ von Franz Rosenzweig frapiert; diese Schrift ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden.«<sup>3</sup> Und in den Gesprächen mit Philippe Nemo kommt Lévinas auf den Eindruck zurück, den die Lektüre des »Stern« auf ihn gemacht hat: »Was mich betrifft, so habe ich zum ersten Mal eine radikale Kritik der Totalität in der Philosophie von Franz Rosenzweig, die im wesentlichen eine Diskussion über Hegel ist, gefunden.«<sup>4</sup>

Doch nicht nur in der Negation oder in der Opposition stimmen beide Autoren überein. Gemeinsam ist beiden außerdem ein Rückgang auf die Quellen des Judentums, die die ethische Dimension der Erfahrung, ja die fundamentale Bedeutung des Ethischen neu zu erschließen vermögen. Das Gebot zu *hören* und zu *lieben*, wie es im *Sch'ma Israel* (Dtn. 6,4) ausgesprochen und in der jüdischen Liturgie wiederholt wird, diese Quelle des Judentums ist es, die beide Autoren neu entdecken und erschließen.

Beide schließlich entdecken die Quelle des Judentums neu in einer Zeit der Krise, des äußersten Umbruchs und Zerbrechens der Ordnungen und Traditionen, der Entfesselung der Gewalt und des Krieges. Rosenzweig beginnt mit seinen Aufzeichnungen zum »Stern« auf Feldpostkarten aus dem ersten Weltkrieg, Lévinas beginnt seine Analysen der Begegnung mit dem Andern aus einem Kriegsgefangenenlager im zweiten Weltkrieg.<sup>5</sup> »Im Staat und den Nationalismen«, schreibt Lévinas, »im Staatssozialismus, der aus der Philosophie hervorgegangen ist, bekommt das Individuum die Notwendigkeiten der philosophischen Totalität als totalitäre Gewaltherrschaft zu spüren.« (ZG, 39) Entsprechend der Verschärfung der historischen Situation wird auch die Kritik des Systems der Totalität, wie sie sich bei Rosenzweig findet, von Lévinas verschärft. Zuerst sollen die Grundzüge des »neuen Denkens« von Rosenzweig hervorgehoben werden, um dann Lévinas selbst zu Wort kommen zu lassen.

## II

2. Es kann hier nicht darum gehen, die Fülle der Aspekte zur Darstellung zu bringen, die Rosenzweig in seinem Hauptwerk, dem »Stern der Erlösung«<sup>6</sup>, vereinigt, sondern nur darum, eine Skizze des »neuen Denkens« von Rosenzweig und seiner Strukturen zu zeichnen, aus der die Nähe zu Lévinas ersichtlich werden kann.

Schon in seinem zweibändigen Werk über Hegel<sup>7</sup>, eine Entwicklungsgeschichte und systematische Interpretation des Hegelschen Denkens über den Staat, ausgehend von den frühen Schriften bis zur *Rechtsphilosophie*, die Rosenzweig unter den leitenden Gesichtspunkten des Verhältnisses des Individuums zum Staat und der Stellung des Staatsgedankens in der Geschichtsphilosophie schreibt, eine der ideengeschichtlichen Methode des Lehrers Meinecke folgende Interpretation Hegels, die durchaus nicht nur in einer kritischen Perspektive geschrieben ist, finden sich Ansätze zu der später ausgeführten Kritik der Totalität. Eine der Thesen, die Rosenzweig hier vertritt, ist, daß aus Gründen des systematischen Zwangs der immanenten Gedankenentwicklung der Hegelschen *Rechtsphilosophie* der Einzelne dem Staat »sozusagen gebrauchsfertig zur Verfügung gestellt werden« mußte (HS II, 172) und am Ende »in gewissem Sinne dem Staat zu opfern« ist (HS II, 243). Aufgrund seiner Prämissen könne Hegel nicht anders verfahren, als den Einzelnen so als ein Allgemeines zu denken und ihm unterzuordnen, daß er als irreduzible Einzelheit nicht in den Blick komme. Als »Wille, der Intelligenz ist« (HS I, 179; II, 89), als konkretes Allgemeines gefaßt; ist die Singularität des Einzelnen verdrängt.

Diese Kritik greift Rosenzweig dann in der »Urzelle« auf, einem Brief an den Vetter und Freund Rudolf Ehrenberg, in dem er die Grundgedanken des »Stern« und ihre Struktur zum ersten Mal zur Darstellung bringt. »Die philosophierende Vernunft steht auf ihren eigenen Füßen, sie ist sich selbst genug. Alle Dinge sind in ihr begriffen und am Ende begreift sie sich selber... Nachdem sie... alles in sich aufgenommen und ihre Alleinexistenz proklamiert hat, entdeckt plötzlich der Mensch, daß er, der doch längst philosophisch verdaute, noch da ist... Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da. Und philosophiere.« (KS, 359) Hier ist, wie in »Hegel und der Staat«, die singuläre Individualität des Individuums *negativ* in Opposition zum System der Totalität zur Geltung gebracht, doch mit seinem Rekurs auf den Namen deutet Rosenzweig schon die später auszuführende *positive* Bestimmung der Singularität an.

Im »Stern« entfaltet Rosenzweig seine Kritik der Totalität ausgehend von der Erfahrung des Todes. Lévinas interpretiert den Anfang des »Stern« treffend, wenn er sagt, daß »in dem Maße, in dem das in die Totalität eingegliederte Individuum weder die Angst vor dem Tod besiegt noch auf sein besonderes Schicksal verzichtet hat, ... es sich in der Totalität unbehaglich« fühlt, oder »sich die Totalität nicht ›totalisiert‹« hat (Nemo, 58). Der Tod, wie er als je meiner, als einzelner erfahren wird, ist eine Positivität, die nicht auf die Begriffe des Seins und des Nichts zu reduzieren ist, wie sie Hegel zu Beginn seiner *Logik* entwickelt. Der Tod ist nicht das »eine und allgemeine Nichts«, das »vor dem einen und allgemeinen Erkennen des All« einzig noch gelte (S I, 9), nicht das mit dem Sein »in dem kurzen kaum greifbaren Augenblick, ehe es Sein für das Denken wird«, identische Nichts (S I, 29), sondern »ein unerbittliches, nicht wegzuschaffendes Etwas« (S I, 9).

3. Die Singularität, wie sie im Angesicht des Todes als solche erkennbar wird, und die durch das vollständige Einbegreifen des Menschen ins System nicht verdrängt werden kann, ist auch für die andere Erfahrung vorauszusetzen, die für Rosenzweig eine entscheidende Bedeutung hat, die Erfahrung der Singularität nämlich, bei ihrem Namen gerufen, aus sich herausversetzt und in eine Beziehung gestellt zu sein. Die Worte, mit denen der »Stern« beginnt, daß vom Tode die Erkenntnis des All anhebe, stehen in einer engen sachlichen Beziehung zu dem im Zentrum des »Stern« stehenden Zitat aus dem Hohen Lied, daß stark wie der Tod die Liebe ist. Im Gleichnis der Liebe bringt Rosenzweig unter dem Titel der Offenbarung die Situation zur Darstellung, in der die irreduzible Singularität des Menschen zum Ändern in Beziehung tritt, eine Beziehung, in der der Einzelne zugleich bestätigt und aus seiner Vereinzelung gerufen wird.<sup>8</sup> Daß Rosenzweig in der Mitte des »Stern« von der Offenbarung des Namens aus das System der Totalität in Frage stellt, bewahrt ihn davor, es bei einem »egoistischen Protest der Subjektivität« (TU, 436) bewenden zu lassen. Das unterscheidet ihn, bei aller Nähe, von der Existenzphilosophie. Zwar setzt seine Kritik der »Philosophie des All«, die ihren Ausgangspunkt bei den nachhegelschen Philosophien Schopenhauers, Kierkegaards und Nietzsches nimmt, bei der Faktizität der menschlichen Existenz an, bei der Tatsache, daß »der Mensch in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein, ... aus der Welt, die sich als die denkbare wußte, dem All der Philosophie« herausgetreten ist (S I, 16). Aber Rosenzweigs Kritik Hegels, für dessen Philosophie Allgemeinheit »gewissermaßen das umfassende Thema« ist<sup>9</sup>, richtet sich nicht gegen die für die Selbstverwirklichung des Individuums notwendigen Versuche, Allgemeinheit zu realisieren, sondern gegen die Weise, wie Allgemeinheit gedacht wird. So bleibt Rosenzweig auch in der Abkehr der hegelschen Philosophie noch verpflichtet.

4. Wie vermag es Rosenzweig aber, weder bei einer existenzphilosophischen Opposition gegen den Hegelianismus stehen zu bleiben, noch die hegelsche Philosophie zu wiederholen?

Man kann den »Stern« als Rosenzweigs systematische Rekonstruktion der Erfahrungen lesen, die vielmehr durch Singularität, Vieldimensionalität und Offenheit zu bestimmen sind, als durch Allgemeinheit und Notwendigkeit.<sup>10</sup> Die Erfahrung der Liebe, die stark ist wie der Tod, ist zwar das Gleichnis, in dem Rosenzweig seine Rekonstruktion durchführt, aber er beschränkt sich nicht auf die Darstellung dieser bestimmten Situation allein, geht es ihm doch darum, die Weite und Offenheit der im eindimensionalen idealistischen System verstellten Erfahrungen zurückzugewinnen. Um dieses Ziel zu erreichen, muß Rosenzweig in einem ersten Schritt das System der Totalität *dekonstruieren*.

Rosenzweigs *Dekonstruktion* der »Philosophie des All«, für die der »metaethische Mensch« der »Gärstoff« ist, »der die logisch-physische Einheit des Kosmos zerfällt in die metalogische Welt und den metaphysischen Gott« (S I, 23), ist aber nicht Ausdruck einer »blinde(n) Zerstörungsfreude«, sondern stellt sich in den Dienst einer neuen Rekonstruktion von Erfahrung, die »die geistige Arbeit der Vergangenheit... in dem, was sie geleistet hat, voll gelten lassen will« (S I, 17). Die *Dekonstruktion* ist notwendig um der *Rekonstruktion* der Erfahrungen willen, die bei Hegel den Voraussetzungen seines Systems unterworfen und in den Zusammenhang der Geistphiloso-

phie integriert worden waren. Wie Görtz gezeigt hat, ist für Hegel nicht die Liebe stark wie der Tod, sondern der Verstand<sup>11</sup>, und die anarchistische Erfahrung der Liebe wurde der Ordnung des Geistes unterworfen.

Ausgehend von der Frage, wie Liebe und Selbstheit zusammengedacht werden können<sup>12</sup>, dachte Hegel die »Beziehung auf sich« so, »daß sie zugleich den Gedanken einer Beziehung auf anderes einschließt« (a.a.O., 16). In dem Bemühen, eine solche Struktur zu denken, ersetzte Hegel »das Thema der Liebe... durch die reichere Struktur des ›Lebens‹ und später durch die des ›Geistes‹« (a.a.O., 27), eine Struktur, in der »die Relata in der Entgegensetzung« »aus einem Ganzen verstanden« werden konnten (a.a.O., 36), eines Ganzen, das der Begriff der Relation selbst ist. Auch Rosenzweig denkt die einzelne Relation aus einem Ganzen, doch die Struktur des Ganzen, die im »Stern« zur Darstellung gebracht wird, ist in für Rosenzweig charakteristischer Weise von Hegel zu unterscheiden.

Für Hegel ist der Zusammenhang seines Systems ermöglicht durch die Unendlichkeit der Selbstbeziehung, in der für ihn Allgemeinheit zu suchen ist. Diese Bestimmung basiert aber, wie Theunissen gezeigt hat, »letztlich auf der Annahme einer strukturellen Identität des absoluten und des subjektiven Geistes, als den er (Hegel; Zusatz von mir, H.M.D.) das menschliche Individuum vom absoluten her begreift« (Theunissen, 1982, 24). Aufgrund dieser Identitätsthese, so schreibt Theunissen, ein zentrales Anliegen Rosenzweigs aufgreifend, »verfälscht Hegel vor allem die Einzelheit des menschlichen Individuums« (a.a.O.). Im Gegensatz »zu einer philosophischen Tradition, in der das Andere in der Innerlichkeit des Selben aufgeht und das absolute Denken die Identität des Selben und des Anderen denkt«, macht uns Rosenzweig – so Lévinas – »damit vertraut, das Nicht-Synthetisierbare, die Differenz zu denken« (Vorwort, 15). Unter Voraussetzung einer Differenz, die nicht auf eine Einheit zurückführbar ist, sucht Rosenzweig die verlorene Weite und Offenheit der Erfahrung zurückzugewinnen, für die die Liebe ein Gleichnis ist.

5. Die Dekonstruktion des Systems der Totalität, in dem bei Hegel die Sphären des absoluten, subjektiven und objektiven Geistes in einen Zusammenhang gebracht sind, wird von Rosenzweig als *Konstruktion* vollzogen. Rosenzweig baut die abgetragenen Teile des Gebäudes des hegelschen Systems gewissermaßen neu auf. Welche Stellung haben die unter den Titeln der Metaphysik, -logik und -ethik konstruierten Begriffe im ersten Teil des »Stern«?

Rosenzweig geht, der späten Philosophie Schellings folgend, davon aus, daß dem Sein vor dem Denken, oder der Tatsächlichkeit vor ihrem Begriff eine Priorität zukommt. »Hineingetan ist in den ›Stern der Erlösung‹ zu Beginn die Erfahrung der Tatsächlichkeit vor allen Tatsachen der Erfahrung. Der Tatsächlichkeit, die dem Denken statt seines Lieblingsworts Eigentlich das seiner Zunge ungewohnte Grundwort aller Erfahrung, das Wörtchen Und, aufzwingt. Gott und die Welt und der Mensch.« (KS, 395) An diesen Tatsächlichkeiten erfährt die Erfahrung, was sie erfährt (KS, 382). Um diese Erfahrung rekonstruieren und das heißt sie aus ihren Voraussetzungen zur Darstellung bringen zu können, muß sich Rosenzweig – in einer eigentümlichen Wiederholung der kantischen Kritik (S I, 28.31) – von einem ursprünglichen Glauben an die Tatsächlichkeit der Elemente hypothetisch frei machen (vgl. S I, 56). Als ob es Gott und die Welt und den Menschen nicht gäbe, bildet Rosenzweig mit seiner an der

Mathematik in ihrem philosophischen Gebrauch orientierten Konstruktion<sup>13</sup>, wie sie H. Cohen in seiner Logik erschlossen hat<sup>14</sup>, die hypothetischen Begriffe der Elemente der Erfahrung. Diese aus dem bestimmten Nichts unseres Wissens von ihnen »erzeugten« Begriffe, eine Methode, für die die Infinitesimalrechnung ein Beispiel gibt, in der die Zahl aus dem Unendlichkleinen als ihrem Ursprung bestimmt wird<sup>15</sup>, entsprechen bei Rosenzweig den Gegenständen der traditionellen *ontologia specialis*, ohne daß sie auf eine *ontologia generalis* zurückgeführt werden könnten. Weder sollen Gott und Mensch auf die Welt zurückgeführt werden wie in der kosmologischen Antike, noch Mensch und Welt auf Gott wie im theologischen Mittelalter, noch Gott und Welt auf das Ich, den »Lieblingsgedanke(n)« der »anthropologischen Neuzeit« (KS, 378).<sup>16</sup> Die Nichtrückführbarkeit der Elemente aufeinander oder ihre ursprüngliche Getrenntheit voneinander ist es, die Rosenzweig mit seiner Konstruktion zu Beginn als Bedingung der Möglichkeit der Rekonstruktion gewährleisten will.

6. Ein Pluralismus der Elemente der Erfahrung ist der Ausgangspunkt für die *Rekonstruktion* der sich zwischen den Elementen als »Brückenschlag« vollziehenden Erfahrung im zweiten Teil des »Stern«. »Alles, was wir erfahren«, schreibt Rosenzweig, »sind Erfahrungen solcher Brückenschläge.« (KS, 386) Die Erfahrung der Brückenschläge, oder, um an die Stelle der von Rosenzweig gebrauchten Metapher den Begriff zu setzen: die Erfahrung von Entsprechung, vollzieht sich nach Rosenzweig im Modus der Sprache und der Zeit. In der Zeit brauchenden (KS, 387) Entsprechung der miteinander Sprechenden und aufeinander Hörenden wird die vorausgesetzte Differenz überbrückt, ohne sie in einer ursprünglichen Identität zu begründen. »Gott selber, wenn wir ihn begreifen wollen, verbirgt sich, der Mensch, unser Selbst, verschließt sich, die Welt wird zum sichtbaren Rätsel. Nur in ihren Beziehungen, in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, tun sie (die Elemente; Zusatz von mir, H.M.D.) sich auf.« (KS, 386)

In seiner »erzählenden« Philosophie, so die Bezeichnung des zweiten Teils des »Stern« in den »nachträglichen Bemerkungen« (KS, 383)<sup>17</sup>, rekonstruiert Rosenzweig in der geschichtlichen Sprache der jüdischen Tradition und mit den Begriffen der Theologie die Erfahrung der Zeitigung der Zeit im Vollzug von Sprache, die, wie Lévinas betont, durchaus mit der Ekstasenlehre Heideggers verglichen werden kann (ZG, 47f.). Rosenzweigs Rekonstruktion unterscheidet sich allerdings von den Analysen Heideggers vor allem dadurch, daß ihm die Zeit nicht in einem Sich-Entwerfen des Daseins auf die ihm eigenen Möglichkeiten »selbst geschieht« (KS, 384), sondern in der Begegnung mit dem Anderen.

Die Rekonstruktion der Erfahrung durch Rosenzweig erfordert eine andere Methode als die Konstruktion ihrer Elemente. In einer methodischen Korrelation der theologischen Begriffe Schöpfung, Offenbarung, Erlösung und der Erfahrung des sprachlichen Vollzuges von Zeit bringt Rosenzweig das Geschehen zur Darstellung, in dem Gott, Welt und Mensch in Verhältnisse der Entsprechung treten, in denen sie gegenseitig einem Anspruch genügen. Eine solche Gegenseitigkeit ist es, anhand derer die dialogische von der dialektischen Entsprechung unterschieden werden kann.<sup>18</sup> Denn, wie Theunissen gezeigt hat, kann die Realität dem Begriff in der dialektischen Entsprechung nur *nachkommen*, wobei die Gegenseitigkeit von Begriff und Realität ausgeschlossen ist (a.a.O., 183). Die Entsprechung von Begriff und Realität steht bei

Hegel unter der Bedingung des Übergreifens des Begriffs auf Realität (a.a.O., 189f.). Die für die dialogische Entsprechung konstitutive Bestimmung der Gegenseitigkeit ist aber in der Rekonstruktion Rosenzweigs – im Unterschied zu Buber – durch eine Asymmetrie des Anfangs unterbrochen. Daß das Wort, die Frage, der Ruf oder das Gebot des Anderen den Anfang macht, diese Asymmetrie in den Entsprechungsverhältnissen der Schöpfung und Offenbarung, schließt freilich die Reziprozität von Gott zu Welt und Mensch nicht aus, sondern ein, wie sie in dem von Rosenzweig an exponierter Stelle im Offenbarungskapitel zitierten Wort aus der lurianischen Kabbalah zum Ausdruck kommt: »Gott spricht: wenn ihr mich nicht bezeugt, so bin ich nicht.« (S II, 107; vgl. KS, 289) Im Modell der dialogischen Entsprechung ist das in diesem Satz implizierte Verhältnis rekonstruierbar.

Mit der Unterscheidung der dialogischen von der dialektischen Entsprechung ist auch die methodische Differenz bestimmbar, die zwischen Rosenzweig und Hegel dann noch festgehalten werden muß, wenn von einer »Neuschöpfung des dialektischen Prinzips« gesprochen wird.<sup>19</sup> Wenn Rosenzweig schreibt, daß sich in seiner Methode des Sprechens das konzentrierte, was vom »Stern« an Erneuerung des Denkens ausgehen könne (KS, 388), dann ist diese Erneuerung als Rückführung der Dialektik auf ihren dialogischen Ursprung zu verstehen, als eine Erneuerung der Dialektik durch Differenzierung in ihrem Begriff.

Rosenzweig entmächtigt gewissermaßen den »machthabenden Begriff« der Hegelschen *Logik*<sup>20</sup>, indem er den Vorrang des Methodischen in einen Vorrang des Tatsächlichen umkehrt. Wenn von einer Dialektik Rosenzweigs gesprochen werden soll, dann nicht in dem Sinn, daß die Dialektik im Dienste des sich begreifenden Begriffs steht, der sich durch sein Übergreifen auf Realität realisiert.<sup>21</sup> Rosenzweigs Methode ist nicht mit der Dialektik zu verwechseln, die durch die methodische Funktion der Negation das »Vehikel« der Begriffsbestimmungen ist, durch das das Wissen die Fülle des erscheinenden Wissens ebenso durchlaufen kann wie die Denkbestimmungen, über die sich das Denken verständigt, um Sein verstehen zu können.<sup>22</sup> Vielmehr denkt Rosenzweig den Entsprechungen zwischen den Elementen einer positiven Pluralität *nach*.

7. Rosenzweigs Rekonstruktion der singulären, vieldimensionalen und nach vorn hin offenen Erfahrung zwischen den Elementen, deren Vorzeichen des hypothetischen Vielleicht erst durch die Wirklichkeit des Vollzuges von Erfahrungen überwunden werden kann, die er in seiner »erzählenden« Philosophie rekonstruiert, hat aus sich selbst heraus systematische Implikationen. Rosenzweigs »neues Denken«, das das »alte« entformalisiert<sup>23</sup>, erkennt doch das Formproblem als »die eigentliche crux der Philosophie«<sup>24</sup> an und entfaltet sich in einem »System der Philosophie« (KS, 374). Seine Antwort auf den Anspruch, nach dem »Sturz des hegelschen Systems« doch »irgendwie zum System zu kommen« (KS, 273), ohne den hegelschen Weg zu wiederholen, kann von seiner Interpretation des von ihm im Zuge seiner Archivarbeiten zu »Hegel und der Staat« aufgefundenen, herausgegebenen und benannten »ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus« her in ihrer Grundintention erhellt werden.<sup>25</sup> In dieser Handschrift Hegels, als deren Autor Rosenzweig aus sachlichen Gründen Schelling vermutet, sind die Themen und Fragen formuliert, die Hegel aus-

geführt und beantwortet hat, indem er »das Erkennen der letzten Wahrheit mit dem Erkennen der gesamten Wirklichkeit« auf dem Wege seiner Dialektik in einen Zusammenhang brachte (KS, 277). Rosenzweig hält an dieser Aufgabe fest, doch er löst sie auf andere Weise und auf einem anderen Weg, – eben nach dem Modell dialogischer Entsprechung und ihrer hypothetisch konstruierbaren Voraussetzungen. Die dialogische Entsprechung ist die Form von Rosenzweigs »absolute(m) Empirismus« (KS, 398), der nichts Positivistisches hat (ZG, 42).

Nicht im Ausgang vom sich begreifenden Begriff, sondern von der Erfahrung selbst, deren Tatsächlichkeit erst geglaubt werden muß, ehe sie gewußt werden kann, zeigt Rosenzweig im »Stern«, wie – so die Hauptthemen des Systemprogramms – »die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt« (KS, 232), indem er die kantische und die hegelsche Begründung der Ethik umkehrt<sup>26</sup>, wie der geforderten »neue(n) Mythologie« »im Dienste der Ideen« (KS, 234) die alte aus den Quellen des Judentums entsprechen kann, wie eine mit den Mitteln der Theologie formulierbare Teleologie des Organischen möglich ist, ohne in den im Systemprogramm kritisierten Mechanismus des Staates zu geraten und wie die Poesie als »Lehrerin der Menschheit« (a. a. O.) in den Psalmen ihren Ausdruck findet.

8. Wie kann Rosenzweig seinen systematischen Anspruch einlösen? wie ist ein *System* der mit den Begriffen der Theologie rekonstruierten Entsprechungsverhältnisse möglich? Weil die Erfahrung selbst durch ihre besonderen Prinzipien zu bestimmen, nicht aber durch Prinzipien der Allgemeinheit zu antizipieren ist, kann auch ihr Zusammenhang nur offen sein. Die Offenheit des Systems von Rosenzweig ist gewährleistet durch seine Umkehrung der Archäologie in eine Eschatologie des Allgemeinen. Dies nämlich ist die Figur, die Rosenzweigs Verhältnis zu Hegel hinsichtlich der Stellung des Allgemeinen und des systematischen Zusammenhangs näher zu bestimmen erlaubt. In Rosenzweigs Eschatologie des Allgemeinen sind das Ich und der Andere nicht mehr von der archäologischen Selbstverständigung des Denkens mit sich, oder vom Sichbegreifen des Begriffs her bestimmt, in dem für Hegel ursprünglich Allgemeinheit zu finden ist, sondern als schlechthin Einzelne, als Singularitäten vorausgesetzt. Nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne, das Ereignis ist der Ordnungsbegriff des »neuen Denkens«, schreibt Rosenzweig in der »Urzelle« (KS, 365f.). Von diesem Einzelnen aus ist aber dennoch Allgemeinheit zu realisieren.

Rosenzweigs Eschatologie ist begründet in der liturgischen Erfahrung des Judentums. Hier, wie auch in anderer Weise im Christentum, hat das mit den Begriffen der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung rekonstruierte Beziehungsgeflecht der Entsprechungsverhältnisse zwischen den Elementen ein Korrelat in der Erfahrung. Die Einheit von Allem, »die der Leichtsinn menschlichen Denkens von je überall gesucht, überall behauptet und doch nirgends gefunden hat, weil... (sie) noch nirgends zu finden war, denn... (sie) war noch nicht« (S II, 195), wird im liturgischen Vollzug des jüdischen Jahres an einem bestimmten Punkt, am Jom Kippur, für einen Augenblick lang vorweggenommen (S III, 80ff.; bes. 83). Diese Vorwegnahme der allgemeinen Erlösung, wie sie durch die Erinnerung der Schöpfung und das Ereignis der Offenbarung ermöglicht ist, ist es, durch die »die jüdische Existenz selber« bei Rosenzweig »ein wesentliches Ereignis des Seins... eine Seinskategorie« ist (ZG, 34). Das Symbol des in der Liturgie gemeinsam erfahrbaren Beziehungsgeflechts ist der »Stern der Erlösung« (S II, 214ff.).

9. Die Geschichtsphilosophie, die Rosenzweig durch seine Beschreibung der liturgischen Erfahrung des Judentums und des Christentums begründet, ist von Moses »als eine Art Gegenstück zu Hegels Geschichtsauffassung oder als deren Kehrseite, deren ›rückwärtiges Muster‹ (Benjamin über Proust)« bezeichnet worden (ZG, 70). Während der Angelpunkt der hegelschen Geschichtsphilosophie die geistphilosophisch interpretierte christliche Offenbarung ist, in der Judentum und Griechentum aufgehoben sind, führt Rosenzweig die *pars pro toto* in der jüdischen Liturgie vorweggenommene allgemeine Erlösung, durch welche Vorwegnahme das Judentum das Telos der Geschichte verkörpert, als korrigierende Instanz in seine sich an der hegelschen orientierende Geschichtsphilosophie ein. Es ist eine Teleologie mit einer regulativen Funktion sowohl für das Christentum als auch für die Versuche der Völker, sich dadurch in dem Kreislauf von Revolution und Institution Ewigkeit in der Zeit zu sichern, daß der Staat sich mit Gewalt zu behaupten sucht.<sup>27</sup>

Gegenüber der hegelschen Geist- als Geschichtsphilosophie<sup>28</sup>, als deren Inhalt und Form Theunissen die Christologie erwiesen hat (a. a. O., 366ff.), nach deren Struktur es Hegel vermag, Archäologie und Eschatologie zu einer vorher nicht dagewesenen Einheit zu vermitteln, expliziert Rosenzweig im »Stern« seine »erstaunliche Idee der wesensmäßigen Aufspaltung des absolut Wahren in Christentum und Judentum« als »zwei Abenteuer des Geistes, die für die Wahrheit des Wahren gleichermaßen notwendig sind« (Vorwort, 9). Die von beiden zu bewährende Wahrheit ist die der Verheißung, die vor dem Forum der Vernunft absolut wahr oder absolut falsch sein kann<sup>29</sup>, und nur durch ein Zeugnis zu bewähren ist. Dieses Zeugnis hat aber bei Juden und Christen eine unterschiedliche, ja eine gerade entgegengesetzte Struktur. Rosenzweigs Bewährungstheorie der Wahrheit<sup>30</sup> ist durch ein »Grundparadoxon« bestimmt, das er in einem Brief an Hans Ehrenberg, seinen zum Christentum konvertierten Vetter und eigentlichem Lehrer in Philosophie, griffig formuliert hat. Rosenzweig bestimmt hier das unterschiedliche Verhältnis von Juden- und Christentum zur Geschichte als dem Zwischenreich aus der Differenz des Schon-angekommen-Seins und der noch ausstehenden Ankunft des Messias oder der allgemeinen Erlösung für die Welt. »Das christliche Verhältnis zum Zwischenreich ist bejahend«, weil die in Christus für Alle geschehene Erlösung in der Welt und in der Geschichte nur noch ausgewirkt, weil das christliche Prinzip, um es hegelsch zu sagen, das *ante Christum natum* gesucht wurde, *post Christum natum* nur noch praktiziert zu werden braucht, oder weil, in den Termini von Theunissen, nach der Entäußerung der ewigen Geschichte des absoluten Geistes in seine zeitliche Geschichte als objektiver Realisation des christlichen Prinzips dieses Prinzip auch subjektiv, das heißt welthistorisch, zu realisieren ist (vgl. Theunissen, 1970, 69ff.).

Demgegenüber ist »das jüdische (Verhältnis zum Zwischenreich; Zusatz von mir, H.M.D.) verneinend. Was wird bejaht bzw. verneint? das Zwischen. Wie bejaht man ein Zwischen? indem man einen Anfang positiv, als gewesen, ein Ende negativ, als noch nicht gewesen setzt... Das Positive ist aber immer das, wenigstens zunächst, Durchschlagende; so ist auch hier die Positivität des Anfangs das Begriffsbestimmende, das Setzende, Thetische; und erst die Dialektik der Entwicklung kann auch den negativen Anteil zu selbständiger Bedeutung bringen. Weiter gefragt: Wie verneint man ein Zwischen? Schärfer noch: wie drückt man in der Form des Zwischen aus, daß etwas *nicht* zwischen ist?... Also wie verneint man in dieser Weise ein Zwi-

7 schen? Indem man den Anfang negativ, als noch nicht gewesen, das Ende positiv, als schon gewesen, setzt, – also Anfang und Ende zwar nicht vertauscht, aber umwertet. Dies ist das Judentum.« (B. T., 561)<sup>31</sup>

Die unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zur Geschichte durchgeführte Differenz von Juden- und Christentum ist für Rosenzweig für die Bewährung der absoluten Wahrheit der Verheißung notwendig, verlöre sich doch das Christentum ohne das Judentum im Heidentum, und käme doch das Judentum, geschichtsphilosophisch betrachtet, ohne das Christentum nicht zur Erfüllung seiner universalistischen Bestimmung. So problematisch diese Geschichtsphilosophie Rosenzweigs auch ist, macht sie doch die Geschichte zu einem teleologischen System, indem weder das Judentum noch das Christentum in ihren jeweiligen Differenzierungen ganz zur Geltung kommen können, – hier liegt zum ersten Mal der Versuch vor, Juden- und Christentum nicht mehr nach der Konzeption gegenseitiger *Ableitung* voneinander, sondern gegenseitiger *Entsprechung* zu begreifen.<sup>32</sup>

### III

10. In der Sache Rosenzweig nahe, geht Lévinas doch methodisch anders vor. Während bei Rosenzweig das systematische Interesse besonders an den Stellen, die er selbst als die eigentlich religionsphilosophischen charakterisiert hat<sup>33</sup>, einen Überschuß über das an der Erfahrung selbst orientierte rekonstruktive Interesse gewinnt, enthält sich Lévinas des Zwangs zu einer Systematik, die die Fülle und Vielfalt der Erscheinungen rubriziert, als historische Gestalten ordnet und sich somit in die Gefahr begibt, das Einzelne auf seine systematische Funktion zu reduzieren, – diese Stellung nämlich hat im ersten Teil des »Stern« die indische und chinesische Religion, und im zweiten der Islam. Auch wenn es der Größe Rosenzweigs keinen Abbruch tut, daß er die Vorurteile seiner Zeit in einem gewissen Maße reproduziert hat<sup>34</sup>, so vollzieht Lévinas einen radikaleren Bruch mit dem Idealismus, indem er auf die Systematisierung der geschichtlichen Religion verzichtet, und führt in diesem Sinn, aber auch was die Gründlichkeit seiner Phänomenbeschreibungen angeht, über Rosenzweig hinaus.

Man kann die Philosophie von Lévinas als Explikation des Satzes verstehen, mit der er sein Vorwort zu der Arbeit von Moses über Rosenzweig beschließt. »Der letzte Knoten der Psyche«, so schreibt Lévinas, ist »nicht derjenige, der die Einheit des Subjekts sichert, sondern, wenn man so sagen darf, die bindende Trennung der Gesellschaft, das *Dia* des Dialogs, der Dia-chronie, jener Zeit, die Rosenzweig »ernst nehmen« will, die bindende Trennung, die man mit einem verbrauchten Wort Liebe nennt.« (Vorwort, 18)

11. In seinen frühen Vorlesungen beschreibt Lévinas im Ausgang von der Situation im Angesicht des Todes und des Eros die Dia-Chronie als Beziehung zum Anderen, die Zeit als »Transzendenz«, die »die Öffnung schlechthin zum *Anderen* und zum *Anderen*« wäre (Nemo, 42).<sup>35</sup> »Das Ziel dieser Vorlesungen besteht darin zu zeigen, daß die Zeit nicht das Faktum eines isolierten Subjektes, sondern das Verhältnis des Subjektes zum anderen ist.«<sup>36</sup> Lévinas sucht aus der existentialistischen »Vereinzelung des Exi-

stierens herauszukommen« (Nemo, 43), wobei er ein zentrales Anliegen des »Stern« von Rosenzweig aufgreift. Mit seinem ersten Versuch, die Diachronie als Transzendenz zu denken, hat Lévinas die Richtung eingeschlagen, der er bis zu seinen späten Arbeiten treu bleibt.

Wie für Rosenzweig ist auch für Lévinas der Tod die »Grenze des Idealismus« (ZA, 44). Entgegen der philosophischen Tradition gehen beide nicht vom Nichts des Todes aus, sondern von der »Situation, in der etwas absolut Unerkennbares erscheint, absolut unerkennbar, das heißt fremd gegenüber jedem Licht, jedes Übernehmen einer Möglichkeit unmöglich machend, von einer Situation, in der jedoch wir selbst ergriffen werden« (ZA, 44). Dieses keine-Möglichkeit-mehr-Haben und sich-nicht-mehr-entwerfen-Können einerseits, und das Ergriffenwerden im Angesicht des Todes andererseits, dieses »Nahen des Todes zeigt an, daß wir in Beziehung sind mit etwas absolut anderem« (ZA, 47), mit einer Positivität, einem »Geheimnis« (ZA, 48).

Diese Struktur ist nun derjenigen analog, die Lévinas durch seine Beschreibung des Erotischen herausarbeitet. Die erotische Beziehung ist die »Situation, in der die Anderheit des Anderen in ihrer Reinheit erscheint« (ZA, 56). Im Unterschied zur philosophischen Tradition bestimmt Lévinas die erotische Beziehung weder als ein Verschmelzen (ZA, 61), noch als Kampf (59) oder ein Erkennen (59). Der Unterschied der Geschlechter ist weder eine spezifische Differenz noch ein Widerspruch oder eine Dualität komplementärer Bezugspunkte (56); die erotische Beziehung vollzieht sich nicht reziprok, sondern in einer fundamentalen Asymmetrie. Ihr »Pathos... besteht in der Tatsache, zu zweit zu sein, wobei der Andere absolut anders ist« (Nemo, 50). Wie der Tod keine Zukunft ist, die als Möglichkeit ergriffen werden könnte (ZA, 44)<sup>37</sup>, sondern Zu-kunft in dem Sinne, daß er naht, eine Zukunft, die »nicht ergriffen wird, ... uns überfällt und sich unser bemächtigt« (ZA, 48), so auch der Eros. Die Fremdheit der Zukunft, wie sie hier begegnet, kann »nicht von vornherein in ihrem Bezug zur Gegenwart beschrieben werden« (Nemo, 42). Lévinas arbeitet das erotische Verhältnis zur Zukunft anhand des wollüstigen Begehrens heraus, in dem die Zukunft des Anderen gesucht wird, ohne daß sie ganz gefunden werden könnte, weil »das Verhältnis zum anderen... die Abwesenheit des anderen« ist (ZA, 61). Die »Intentionalität der Wollust« als dieses Suchen läßt sie »als das eigentliche Ereignis der Zukunft« erscheinen (ZA, 60).<sup>38</sup>

Sowohl in der Nähe des Todes als auch in der erotischen Nähe des Anderen ist das Ich des Idealismus entthront, das Prinzip der Subjektivität gebrochen. Denn »die Liebe... verdankt sich nicht unserer Initiative, ... sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das *Ich*« (ZA, 59). In der Liebe wird aber »mit der Anderheit des Ereignisses ein Verhältnis unterhalten, das doch noch persönlich« ist (ZA, 53). Dies ist der erste Sinn des Satzes, daß die Liebe stark wie der Tod ist (ZA, 48.53).

12. In »Totalität und Unendlichkeit« knüpft Lévinas an seine frühen Beschreibungen an und führt sie weiter aus. Seine These ist, daß »der Pluralismus der Gesellschaft... nur auf der Grundlage... (des) Geheimnisses möglich« ist, »das die Kontinuität der historischen Zeit unterbricht« (Nemo, 61; cf. TU, 74), des Geheimnisses, an das er sich in »Die Zeit und der Andere« angenähert hatte. Der Universalismus des Systems der Totalität, das auf dem Begriff der Freiheit des Willens, der mit der Vernunft und also mit dem Allgemeinen identisch ist, errichtet worden ist, – so die zentrale These

von Lévinas –, verkennt die metaphysische Idee des Geheimnisses und die Idee des Unendlichen in ihrer konstitutiven Funktion für eine authentisch freie Gesellschaft (Nemo, 61), die auf der Singularität der Individuen und ihrer Differenz zueinander aufbaut.

Wie vor ihm Rosenzweig protestiert Lévinas nicht aus der Position einer sich vereinzelnden, solipsistischen und egoistischen Subjektivität, die Hegel abstrakt genannt hätte, gegen das System der Totalität, sondern er verteidigt die Subjektivität, die in der Idee des Unendlichen begründet ist (TU, 27) und also mehr enthält, als sie enthält (28), – eine Idee des Unendlichen, die von dem hegelschen Begriff unendlicher Selbstbeziehung zu unterscheiden ist.<sup>39</sup> Denn das harte Gesetz des Krieges, von dem ausgehend Lévinas seine Analysen beginnt, zerschellt nicht am Subjektiven, das gegen die Totalität protestiert, sondern am Unendlichen, das das Ich in Frage stellt und umkehrt (TU, 27).<sup>40</sup>

Mit der Idee des Unendlichen, wie sie von Lévinas auf den Spuren der dritten Meditation von Descartes gedacht wird, denkt das Denken mehr, als es denkt. Die Idee des Unendlichen verweist, indem sie gedacht wird, auf eine »Disproportion zwischen dem Akt und dem, was der Akt zugänglich macht« (Nemo, 70), die in der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen eine Entsprechung hat. Denn wie die Idee des Unendlichen der Nicht-Inhalt des Denkens ist, so ist das Angesicht des Anderen der Nicht-Inhalt des Bewußtseins. Dieser negativen Bestimmung entspricht aber eine positive, ist doch die Begegnung mit dem Anderen in seinem Angesicht als eine ethische Beziehung zu beschreiben, – das ist der entscheidende Schritt über die frühen Analysen hinaus.

Indem Lévinas der Idee des Unendlichen einen Vorrang vor der Idee der Totalität einräumt (TU, 27), und diesen Vorrang durch die Beschreibung der Situation begründet, in der das Angesicht des Anderen ethisch bedeutet, indem er, mit anderen Worten, zeigt, daß »das *Un* des Unendlichen... nicht eine bloße Negation, sondern Zeit und Menschlichkeit« ist<sup>41</sup>, begründet er seine These, daß »die erste Philosophie... eine Ethik« ist (Nemo, 59; cf. TU, 289.442).

13. Das Problem ist nun, wie das Unendliche und seine Beziehung zum Subjekt gedacht werden kann und wie es als ein Nicht-Thematisierbares zu beschreiben ist. In welches Verhältnis setzt Lévinas die Idee des Unendlichen, die die Subjektivität begründet, zu der verantwortlichen Beziehung zum Andern?

Das Antlitz bedeutet ethisch, insofern ich mich ihm »in seiner Nacktheit ohne jede Zuflucht nicht versagen (kann; Zusatz von mir, H.M.D.): in der Nacktheit eines im Stich Gelassenen, die durch die Risse hindurch leuchtet, welche die Maske der Person oder seine runzlige Haut zerschneiden, in seiner ›Zufluchtslosigkeit‹, die man als Schrei vernehmen muß, der schon zu Gott hin geschrien ist – lautlos und ohne sich als Thema zu artikulieren«<sup>(42)</sup> Die neue Dimension der Begegnung mit dem Antlitz, das mit mir spricht und mich auffordert »zu einer Beziehung... , die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird, sei dieses Vermögen nun Genuß oder Erkenntnis« (TU, 283), öffnet sich in der sinnlichen Erscheinung des Antlitzes. Das Antlitz läßt sich nicht erfassen, weil es sich unendlich entzieht, indem es erscheint. Es ist kein Phänomen wie andere Phänomene, »das, was nicht ein Inhalt werden kann, den unser Denken umfassen könnte; es ist das Unenthaltbare, es führt

darüber hinaus« (Nemo, 65), es ist gewissermaßen »nicht von der Welt« (TU, 284).<sup>43</sup> In seiner Nacktheit ist das Antlitz »exponiert, bedroht, als würde es uns zu einem Akt der Gewalt einladen« (Nemo, 65). Lévinas leugnet nicht die Möglichkeit des Mordes, der auf die vollständige Verneinung des Antlitzes zielt. Doch er weist darauf hin, daß der Mörder eine elementare Erfahrung verdrängen muß. Das Töten als »Vernichten, der absolute Verzicht auf das Verstehen«, die Ausübung der Macht über das, was der Macht entkommt, läßt das Unendliche nicht zu, das im Antlitz begegnet. Das Ich »kann dem dringenden Befehl eines Antlitzes« sich verweigern, aber es kann ihm auch antworten (TU, 444). Wenn es die »Unendlichkeit« der Transzendenz des Anderen zuläßt, so ist diese »stärker als der Mord«. Denn sie »widersteht uns schon in seinem Antlitz, ist sein Antlitz, ist der ursprüngliche *Ausdruck*, ist das erste Wort: ›Du wirst keinen Mord begehen‹. Das Unendliche paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord; der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten.« (TU, 285f.) Weil der Sinn des Antlitzes darin besteht, zu sagen: ›Du sollst nicht töten‹, ist »die Beziehung zum Antlitz... von vornherein ein ethischer Akt« (Nemo, 66).

14. Die Idee des Unendlichen und das ethische Bedeuten des Antlitzes führen Lévinas dahin, seine frühen Analysen zu überschreiten und die Subjektivität neu zu bestimmen. Denn die Idee des Unendlichen nimmt man nicht auf sich wie die Liebe (GN, 101). Und die ethische Beziehung stellt das Ich in anderer Weise in Frage als die erotische Beziehung (TU, 280). Denn die Liebe bleibt, wie Lévinas in »Totalität und Unendlichkeit« schreibt, »eine Beziehung mit dem Anderen, die in Bedürfnis umschlägt« (TU, 371). »Die Wollust nährt sich von ihrem eigenen Hunger, sie nähert sich im Schwindel des Verborgenen oder dem Weiblichen, dem Nicht-Persönlichen, aber das Persönliche geht darin nicht unter.« (TU, 387) Sie schließt den Dritten aus, »bleibt Intimität, Einsamkeit zu zweit, ... Gesellschaft ohne Sprache« (TU, 387). »Die Liebe transzendiert nicht ohne Zweideutigkeit – sie gefällt sich, sie ist Lust und Egoismus zu zweit.« (390)

Erst wenn das Ich im Angesicht des Andern in die Verantwortung gerufen wird, tritt es aus der »geschlossenen Gesellschaft« der erotischen Beziehung heraus, und wird »der Gesellschaft fähig« (TU, 301f.). Das »Problem des Inhalts der intersubjektiven Beziehung« (Nemo, 61), das Lévinas hier aufwirft, ist vor allem als ethische Beziehung zu beschreiben.

15. In seinen späten Schriften arbeitet Lévinas die Verantwortung im Angesicht des Anderen als die »wesentliché, primäre und grundlegende Struktur der Subjektivität« aus (Nemo, 72). Nicht mehr in der erotischen Liebe, sondern »innerhalb der als Verantwortlichkeit verstandenen Ethik wird der eigentliche Knoten des Subjektiven geknüpft« (72). Der Aufsatz »Gott und die Philosophie« kann als eine Zusammenfassung der späten Philosophie von Lévinas gelten. Lévinas beschreibt hier »die Weise, in welcher das Unendliche *passiert*, das durch den bedeutet, dem es bedeutet« (GN, 117), das passiert in dem doppelten Sinn, daß es die Subjektivität passiv verpflichtet *und* daß es schon vorübergegangen ist, so daß das Geschehen der Betroffenheit von Transzendenz nur noch in der Spur des Unendlichen ist, in der »Spur einer Vergan-

genheit, die nie gegenwärtig gewesen ist – aber Abwesenheit, die noch Verwirrung stiftet« (GN, 108; Anm.). Dieses Passieren kann allerdings nicht wie ein Phänomen beschrieben werden, das gegenständlich wäre, sondern von ihm kann nur in der Weise eines Zeugnisses gesprochen werden. »Das Zeugnis kann das Unendliche nicht umfassen, es kann es nicht begreifen. Es betrifft und umfaßt mich, indem es durch meinen Mund spricht.« (GN, 117)

Was ist aber die Struktur dieses Zeugnisses, dieses »Sagen(s), welches dem Anderen das Unendliche bezeugt, das mich zerreißt, wenn es mich im Sagen wachruft«? (GN, 116) Das Unendliche in mir, das Lévinas mit Descartes als das in mich gesetzte Unendliche versteht, ist ein Wecken zur »Sehnsucht nach dem Unendlichen« (GN, 103), die in der erotischen Liebe erfahren und verleugnet wird. Denn der Eros, nicht ohne Genuß, verliert »die Maßlosigkeit der Sehnsucht« (GN, 105), indem er »Gefallen an der Erwartung des Liebenswertes« findet und »sie durch die Vergegenwärtigung hindurch (genießt), welche die Erwartung erfüllt« (a.a.O.). In der Erotik werden »Interesse und Immanenz« wiederhergestellt, die Sehnsucht nach dem Unendlichen aber ist gerichtet auf eine »Transzendenz des Ersehenswertes... Vom Unendlichen affiziert, kann die Sehnsucht nicht auf ein Ziel zugehen, das sie erreichte« (GN, 105). Die Sehnsucht nach dem Unendlichen ist ohne Interesse. »Damit das Desinteresse in der Sehnsucht des Unendlichen möglich ist, damit die Sehnsucht über das Sein hinaus, oder die Transzendenz, nicht ein Aufgehen in der Immanenz ist, die auf diese Weise zurückkehrte, muß das Ersehenswerte oder Gott in der Sehnsucht getrennt bleiben, als ersehenswert – nahe, aber unterschieden – heilig. Dies ist nur möglich, wenn das Ersehenswerte mich auf das ausrichtet, was das Nicht-Ersehenswerte ist, auf das Nicht-Ersehenswerte schlechthin, den Anderen. Die Verweisung auf den Anderen ist ein Wecken, Wecken zur Nähe, welche Verantwortlichkeit für den Nächsten bedeutet, die bis zur Stellvertretung für ihn geht.« (GN, 105) »Illeität« ist der Terminus, mit dem Lévinas die »Weise des Unendlichen oder Gottes« bezeichnet, »uns aus der Tiefe seines Ersehnt-seins in die nicht ersehenswerte Nähe des Anders zu verweisen« (106). Das Ersehenswerte »trennt sich von der Beziehung der Sehnsucht, welche die Sehnsucht ruft, und bleibt durch diese Trennung oder Heiligkeit dritte Person: *Er* auf dem Grund des Du. Er ist Gut in einem hervorragenden und sehr präzisen Sinn, nämlich: Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.« (GN, 107)

16. Lévinas setzt hier die Bestimmung des Erlösungsbegriffs durch Rosenzweig voraus, wie er es in einer Anmerkung andeutet. »Er ist gut«, dieses Psalmzitat<sup>44</sup> ist bei Rosenzweig der »Stammsatz der Erlösung«<sup>45</sup>, der, im gemeinsamen Gesang der liturgischen Gemeinde aktualisiert, die Struktur des Handelns zum Ausdruck bringt, in der die in der Offenbarung aus sich herausgerufene, von Gott geliebte Seele in der Nächstenliebe aus sich austritt und selbst zu lieben beginnt. Die Güte des Guten ist im »Stern« sowohl die Begründung für das vom Menschen zu vollziehende erlösende Handeln, als auch die Begründung der liturgischen Gemeinsamkeit, in der die allgemeine Erlösung an dem Ende, das noch nicht ist, für einen Moment lang vorweggenommen wird. Diese in Rosenzweigs »erzählender« Philosophie nach dem Muster der idealistischen Systeme durchgeführte Rekonstruktion von Erfahrung im Blick zu haben, vermag deutlicher werden zu lassen, inwiefern Lévinas mit seinen Beschrei-

bungen das Anliegen Rosenzweigs aufgreift und verschärft.

Auch die ethische Umkehrung der Transzendenz des Unendlichen »in meine Verantwortlichkeit für den Anderen« (GN, 107), von der der späte Lévinas handelt, findet sich schon im Zentrum des »Stern«. Der Denkweg von Lévinas entspricht sachlich dem Übergang vom Eros in die Verantwortung, wie er von Rosenzweig in seiner Auslegung des Doppelgebotes der Liebe mit den Begriffen der Offenbarung und Erlösung rekonstruiert worden ist. Rosenzweig interpretiert das Gebot der Gottesliebe im Gleichnis der erotischen Liebe und das Gebot der Nächstenliebe als Ruf zur Verantwortung für den Anderen, der auch im »Stern« schon im Angesicht des Anderen an das Ich ergeht.<sup>46</sup> Durch die Verweisung auf den Nächsten, auf den Andern, die die Gottesliebe vor mystischer Esoterik bewahrt, wird schon für Rosenzweig die Freiheit der autonomen, keine andere Voraussetzung als die Freiheit anerkennende Subjektivität in Verantwortung umgekehrt, – eine Umkehrung, die die Freiheit als Bedingung der Nächstenliebe in Verantwortung für den Andern wurzeln läßt.<sup>47</sup>

Entsprechend ist auch bei Lévinas die Subjektivität »nicht ein Für-sich«, sondern »ursprünglich ein Für-den-Anderen« (Nemo, 73). Sie ist, als Passivität in dem Passieren des Unendlichen entstehend, eine um ihren transzendentalen Kern beraubte Subjektivität (GN, 106). Das »einer maßlosen Verantwortung überlassen(e)« Ich, dessen Verantwortlichkeit »in dem Maße – oder in der Maßlosigkeit – (wächst), in welcher ... (es; Zusätze von mir, H.M.D.) Antwort gibt« (GN, 113), hat »immer ein Mehr an Verantwortlichkeit als alle anderen« (Nemo, 76), ein Mehr, das »meine nicht entfremdbare Identität als Subjekt« ausmacht (Nemo, 79). Denn »die Verantwortlichkeit ist das, was ausschließlich mir obliegt und was ich *menschlicherweise* nicht ablehnen kann. Diese Last ist die höchste Gnade des Einzigen. Ich, nicht-auswechselbar, ich bin ich einzig in dem Maß, in dem ich verantwortlich bin. Ich kann mich allen substituieren, aber niemand kann sich mir substituieren.« (Nemo, 79)<sup>48</sup>

Die Liebe als solche Hingabe, nun als eine ethische Beziehung begriffen, ist in anderer Weise stark wie der Tod als der Eros, und »in einer Hinsicht stärker als der Tod« (GN, 112, Anm.). Während der Tod »in der Endlichkeit ein Schicksal« zeichnet, »das er unterbricht«, ist die Verantwortung vor dem Antlitz des Anderen unendlich und einzigartig.

17. Man kann den Denkweg von Lévinas als ein neues Begehen des Weges verstehen, den Rosenzweig eröffnet hat. Lévinas' Denkweg mußte neu sein, weil er den Bruch hinter sich hatte, der Rosenzweig bevorgestanden hätte, wenn er ihn hätte erleben müssen. Lévinas ist ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen nach der »politischen Erfahrung..., die wir noch nicht vergessen haben« (Nemo, 60). Für Lévinas ist nicht nur die im hegelschen System vollendete Totalität zerborsten (Nemo, 58), sondern auch die Systematik, in der Rosenzweig die absolute Erfahrung rekonstruiert, von der er ausgeht, auch noch das »System der Philosophie«, das die Ordnung des Idealismus innerlich umkehrte und das All nicht mehr als ein vom Denken zu begründendes, sondern als ein im Beten und Tun des Gerechten zu erhoffendes dachte. Die absolute Erfahrung, von der Rosenzweig seinen Ausgang nimmt, ist aber auch für Lévinas der Ausgangspunkt, von dem aus er den Weg ganz ausschreitet, der von Rosenzweig eröffnet worden ist.

Der Unterschied zwischen Rosenzweig und Lévinas besteht aber nicht nur in einer

Vertiefung der Analysen der Erfahrung, sondern auch in einer Radikalisierung der Totalitätskritik. Rosenzweigs Rekonstruktion vollzieht sich auf der »Bühne des Seins«, um einen Ausdruck von Olivetti zu gebrauchen<sup>49</sup>, mit den Mitteln der Theologie, während die Beschreibungen von Lévinas auf die »Maßlosigkeit« der »Intrige des Unendlichen« (GN, 119) zurückgehen, die nicht eigentlich thematisiert werden kann. Zwar weiß auch Rosenzweig um diese Maßlosigkeit, aber von Lévinas wird sie radikaler noch herausgestellt. Während Rosenzweig der Offenbarung als dem »außerordentlichen Phänomen« ein »Heimatrecht im Reiche des Denkens« zu gewinnen sucht (vgl. TU, 21), indem er eine theologische Kategorienlehre für die Rekonstruktion der Erfahrung in Anschlag bringt, in der das prophetische Wunder als Erfüllung der Verheißung zur Kategorie der Kategorien der Theologie wird, die den Zusammenhang der Rekonstruktion soll verbürgen können<sup>50</sup>, verzichtet Lévinas auf ein solches »Zugeständnis an die idealistische Denkweise«, wie Rosenzweig selbst seine Anwendung der theologischen Kategorien nennt (S II, 130).

Lévinas verzichtet auf Theo-logie, weil sie seiner Meinung nach »die ›Erfahrung‹ (vernichtet), die einzig es (das Unendliche; Zusätze von mir, H.M.D.) beglaubigen könnte« (Spur, 232, Anm.; vgl. 319; GN, 95). Während Rosenzweig in bleibender Orientierung an Hegel in Entsprechungen denkt und dem Systemanspruch der Idealisten treu bleibt, geht Lévinas über ein »wechselseitige(s) Sich-Rufen der Begriffe«, auch über die auf ihren dialogischen Ursprung zurückgeführte Dialektik hinaus<sup>51</sup>, und beschreibt den Bruch des Bewußtseins als ein Trauma, in dem das Unendliche nicht korrelativ zum Subjekt begriffen werden kann. Auch wenn Rosenzweig, der »spekulativste Dialogiker«<sup>52</sup>, die Reziprozität der Entsprechungen durch die Asymmetrie des Anfangs unterbricht, der durch das Wort des Andern gemacht ist, rekonstruiert er die Erfahrung im Dialogmodell.

18. Diese Differenz zwischen Rosenzweig und Lévinas läßt sich abschließend anhand der Stellung beider zur Geschichtsphilosophie und der Rolle des Prophetischen in ihr zeigen. Gemeinsam ist Rosenzweig und Lévinas eine Aktualisierung des Prophetischen als einer Erhebung der Moral über die Politik (TU, 21)<sup>53</sup>, und das aufgrund der der geschichtlichen Erfahrung des Krieges abgerungenen Erkenntnis, daß der zu Ende gedachte Idealismus alle Ethik auf die Politik reduziert (TU, 314). Beide stellen die Begründung der Moral auf die Politik in Frage, ja mehr als das: sie kehren diese Begründung um.

Die geschichtliche Erfahrung ist für Rosenzweig Anlaß genug, die Grundlagen der Philosophie zu überdenken und neu zu bestimmen, deren Gedanken, wie Lévinas schreibt, Wirklichkeit geworden waren, deren Begriffe »auf die Straße gegangen, ... (deren) Argumente Ereignisse und ... (deren) dialektische(.) Widersprüche Kriege geworden« sind (ZG, 38). Daß »die Bewegung, die zur Befreiung des Menschen führte, ... ihn zum Gefangenen in dem System (machte), das er errichtet« (ZG, 39), diese Situation wird schon in »Hegel und der Staat« und dann in den geschichtsphilosophischen Partien des dritten Teils des »Stern« reflektiert. Aus geschichtlicher Erfahrung ist es für Rosenzweig und Lévinas eine zentrale Frage, wie das Verhältnis zwischen den Menschen so gedacht werden kann, daß es nicht mehr unter der Vorherrschaft des Allgemeinen steht, sondern der Singularität des Menschen entspricht. In diesem Sinn sagt Lévinas in den Gesprächen mit Nemo, es sei »äußerst wichtig zu

erkennen, ob die Gesellschaft im üblichen Sinn das Ergebnis einer Beschränkung des Prinzips, daß der Mensch des Menschen Wolf ist, darstellt oder ob sie im Gegensatz dazu aus der Beschränkung des Prinzips, daß der Mensch *für* den Menschen da ist, hervorgeht«. In dieser Alternative ist die Grundthese von Lévinas formuliert, daß »das Soziale mit seinen Institutionen, seinen universellen Formen, seinen Gesetzen« nicht daher stammt, »daß man die Folgen des Krieges zwischen den Menschen limitiert hat«, sondern »daß man die Unendlichkeit limitiert hat, die sich in der ethischen Beziehung zwischen Mensch und Mensch eröffnet« (Nemo, 62). Die Ordnung der Gerechtigkeit ist für Lévinas die Begrenzung der unendlichen Verantwortung für den Andern, die in der Begegnung mit seinem Angesicht entsteht. Wegen dieser Unendlichkeit der Verantwortung und weil es den Dritten gibt, ist rationale Sozialität notwendig. Die Legitimität des Staates ist aber, wenn sie »aus den Ansprüchen des Inter-subjektiven« abgeleitet wird, wie Lévinas sie beschreibt (Nemo, 62), in der Beziehung zum Angesicht begründet. »Ein Staat, in dem interpersonelle Beziehung unmöglich ist, in dem sie im vorhinein gelenkt wird durch die vom Staat eigene Bestimmung, ist ein totalitärer Staat. Dem Staat sind also Grenzen gesetzt. Wogegen man aus der Sicht von Hobbes – demzufolge der Staat nicht von der Begrenzung der Nächstenliebe (Caritas) ausgeht, sondern von der Begrenzung der Gewalt – dem Staat keine Grenzen setzen kann.«<sup>55</sup> Daß »die Politik... immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben« muß (Nemo, 63), ist die geschichtlich zuerst in der Prophetie erhobene Forderung, auf die Rosenzweig und Lévinas in je ihrer Weise zurückgehen. Auf das Prophetische zurückgehen, das heißt für Rosenzweig, einen Begriff der Offenbarung zu denken, der nicht von der Vernunft in Dienst genommen ist, so daß die Philosophie – gemäß Rosenzweigs Skizze des hegelschen Systems zu Beginn des »Stern« – als die »Erfüllerin des in der Offenbarung Verheißenen« erscheinen konnte (S I, 12). Rosenzweig denkt Offenbarung als ein »ethische(s) Zeugnis«, das »keine Erkenntnis ist« (Nemo, 83), als ein Ereignis, in dem eine Stimme ruft und das Selbe unterbricht, »die Stimme Gottes«, die den Propheten »stets in eine grade entgegengesetzte Richtung ruft« als die, die er seinen Trieben folgend einschlagen würde (KS, 357). Doch Offenbarung ist für Rosenzweig auch geschichtlicher Orientierungspunkt<sup>56</sup>, von dem aus er den Zusammenhang seines »Systems der Philosophie« bestimmt.

Auch Lévinas geht auf das Prophetische als den historischen Augenblick zurück, »in dem die Eschatologie des messianischen Friedens sich über die Ontologie des Krieges legt« (TU, 21). Doch während Rosenzweig eine prophetische Teleologie entwirft, geht Lévinas auf die Prophetie zurück, ohne ein »teleologisches System in die Totalität« einzuführen (TU, 22). Die »eigentliche Möglichkeit der Eschatologie« (TU, 23) ist bei Lévinas die Unterbrechung, der »Bruch der Totalität«, der nicht durch eine Umkehrung der Strukturen der Hegelschen Geist- als Geschichtsphilosophie zu rationalisieren ist. Mit anderen Worten hält Lévinas nur an der einen Seite des Bezuges auf die Prophetie von Rosenzweig fest: der durch ein Sagen, Rufen geschehenden Unterbrechung der Selbstbezüglichkeit der Subjektivität. Die Fähigkeit zum Wort ist es, als die sich der eschatologische Friede ereignet, wie andererseits »die eschatologische Sicht... die Totalität der Kriege und Imperien, in denen nicht gesprochen wird«, zerbricht (TU, 23). Diese Unterbrechung ist für Lévinas zu aktualisieren, sie ist gewissermaßen der »messianische Splitter« (Benjamin), der in die Zeit der Propheten

eingesprengt ist, und aufleuchten kann. Denn »im Prophetismus passiert – und weckt – das Unendliche« (GN, 119). Hier ist die »Intrige« zum ersten Mal bezeugt, die Lévinas beschrieben hat, als eine »Inspiration«, in der »ich Dolmetsch dessen bin, was ich ausspreche. ›Gott hat gesprochen, wer wird da nicht zum Propheten«, sagt Amos.«<sup>17</sup> Prophetismus ist für Lévinas ein »reines Zeugnis; rein, denn vor jeder Entbergung: eine Unterwerfung unter den Befehl, vor dem Verständnis des Befehls. Anachronismus, der im Hinblick auf die in der Erinnerung wieder auffindbare Zeit nicht weniger paradox ist als eine Weissagung der Zukunft« (GN, 119).

### Anmerkungen

- 1 Rosenzweig hat in den »nachträglichen Bemerkungen zum Stern der Erlösung« von 1925 selbst von einem »neuen Denken« gesprochen. Vgl. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin: Schocken 1937, 373ff. (abgekürzt: KS)
- 2 Vgl. den 1959 gehaltenen und 1987 wieder veröffentlichten Vortrag von Lévinas: »Zwischen zwei Welten«. Der Weg Franz Rosenzweigs, abgedruckt in: G. Fuchs/H.H. Henrix, hrsg., *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt: Knecht, 1987, 31ff. (abgekürzt: ZG), und das »Vorwort« zu S. Moses, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München: Fink, 1985.
- 3 Vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Alber 1987, 31. (abgekürzt: TU)
- 4 Vgl. E. Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hrsg. P. Engelmann, Graz/Wien: Böhlau 1986, 57. (abgekürzt: Nemo)
- 5 Nemo, 34.
- 6 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt: Kauffmann 1930<sup>2</sup>. (abgekürzt: S)
- 7 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2. Neudruck der Ausgabe München-Berlin 1920, Aalen: Scientia 1982. (abgekürzt: HS)
- 8 Für seine Rekonstruktion bedient sich Rosenzweig der Kategorien der Theologie, die die Erfahrung erschließen und verstehbar machen sollen, wie andererseits die Begriffe der Theologie nur im Gleichnis der Liebe und also in einem Rekurs auf die Erfahrung angemessen zu bestimmen sind.
- 9 M. Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin/New York: de Gruyter 1982, 16.
- 10 Vgl. hierzu R. Wiehl, *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*, in: PhJ 89, Freiburg/München 1982, 269ff., bes. 277f.
- 11 Vgl. Görtz, a.a.O., 292.
- 12 Vgl. für das Folgende D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp 1981, 9ff.
- 13 Vgl. hierzu R. Wiehl, *Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig*, in: W. Schmied-Kowarzik, hrsg., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II, *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München: Alber 1988, 623ff.
- 14 Vgl. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902.
- 15 Vgl. Cohen, a.a.O., 105f. u.a.
- 16 R. Wiehl hat Rosenzweigs Dekonstruktion der Philosophie des All als Konstruktion der Elemente der Erfahrung mit der Heideggerschen Kritik der Metaphysik verglichen. (vgl. Schmied-Kowarzik, hrsg., a.a.O., 629) In der Tat ist hier eine gewisse Nähe zwischen beiden Denkern zu verzeichnen, auch wenn Horizont, Methode und Ergebnis der Untersuchungen beider in mancher Hinsicht scharf voneinander zu unterscheiden sind. – Vgl. zur Fragestellung K. Löwith, M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu »Sein und Zeit«, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, 1969<sup>2</sup>, 68ff. – Wie Moses am Ende seiner Untersuchung bemerkt, ist das Verhältnis von Rosenzweig und Heidegger bisher noch nicht genügend reflektiert worden. (Moses, 1985, 225ff.)
- 17 Vgl. den ausdrücklichen Bezug Rosenzweigs auf Schelling z. B. in KS, 383.
- 18 Vgl. M. Theunissen, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, in: *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*. Darmstadt 1975, 164ff. Zur Bestimmung der dialogischen Entsprechung in ihrer Differenz zur bloßen Kongruenz einerseits und zur dialektischen Entsprechung andererseits besonders S. 183.

- 19 Vgl. Görtz, Zum ›Konstruktionsgesetz‹ des »Stern der Erlösung«, in: Schmied-Kowarzik, hrsg., a. a. O., 670. Rosenzweig unternehme, so Görtz, »nichts Geringeres als die ›Neuschöpfung des dialektischen Prinzips‹ selbst«, ein Wort von Ehrenberg aus: ders., Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer, Leipzig 1911, 129-133.
- 20 Vgl. M. Theunissen, Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs, Hegel-Jahrbuch 1974, 318.
- 21 Vgl. Theunissen, 1975, 189ff.
- 22 Vgl. K. Hartmann, Die ontologische Option, Berlin/New York: de Gruyter 1976, 7.
- 23 Vgl. Lévinas, Vorwort, 16.
- 24 F. Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Den Haag 1979, 318. (abgekürzt: B.T.)
- 25 Abgedruckt in: KS, 230ff. Für eine neuere Interpretation des Systemprogramms vgl. M. Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt: Suhrkamp 1982.
- 26 Vgl. S II, 114f.; 163f.
- 27 Vgl. S III, 93f.; 152. Das im dritten Teil des »Stern« bestimmte Verhältnis des Staates zur Geschichte und des Volkes zum Staat kann hier nicht genauer zur Darstellung kommen.
- 28 Vgl. hierzu M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin: de Gruyter 1970, 60ff.
- 29 Vgl. Wiehl, 1982, 289.
- 30 die hier nicht expliziert werden kann; vgl. KS, 395f. mit den entsprechenden Stellen im dritten Teil des »Stern«.
- 31 In einem Brief an Rosenstock verdeutlicht Rosenzweig diesen Unterschied »mit Newton als Gleichnis-helfer: die ›eben entstehende‹ und die ›eben verschwindende‹ Kurve haben die gleiche Formel bei Ihnen und bei uns, und Sie wissen, daß man aus solchen Differentialquotienten die ganze Kurve bestimmen kann, aber im Verlauf dieser Kurve wählen wir und Sie verschiedene Punkte, um sie zu beschreiben, und das ist unser Unterschied.« (B. T., 283f.)
- 32 In dem Briefwechsel mit Rosenstock hat Rosenzweig die gegenseitigen Versuche, entweder das Christentum aus dem Judentum abzuleiten, oder vice versa das Judentum nur als eine Vorstufe des Christentums zu begreifen, referiert. (vgl. B. T., 247ff.; bes. 249f.)
- 33 Vgl. KS, 391.
- 34 vgl. das Urteil von Hermann in: Schmied-Kowarzik, hrsg., 469; vgl. außerdem Pöggeler, a. a. O., 845; 846f.
- 35 Vgl. Nemo, 39, Anm. 4: »*Antrui*, hier: ›der Andere‹, meint einen anderen Menschen, der einem leibhaftig gegenübersteht und in dessen Antlitz ich blicke; *l'autre*, hier: ›der Andere‹ bedeutet im ethischen Verhältnis zum Anderen die Spur des Unendlichen ›jenseits des Seins‹, die aber doch als personales Wesen gedacht werden kann.« Diese Differenz zwischen *antrui* und *l'autre* macht L. Wenzler in seiner Übersetzung von »Die Zeit und der Andere« durch Klein- und Großschreibung kenntlich. W. N. Krewani, der Übersetzer von »Totalität und Unendlichkeit«, macht im Deutschen im allgemeinen keinen Unterschied zwischen *l'autre* und *antrui*, »da die Verwendung dieser Ausdrücke bis auf wenige Ausnahmen ... keinen Unterschied erkennen läßt.« (TU, 450) Weil, wie R. Funk, der Übersetzer von »Gott und die Philosophie«, bemerkt, »für Lévinas der Andere das Andere (*l'autre*) par excellence ist«, – eine Auffassung, die der von Krewani entspricht – übernehme ich die Differenzierung in der Schreibweise nur insofern, als ich die genannten Übersetzungen zitiere.
- 36 E. Lévinas, Die Zeit und der Andere. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg: Meiner 1984, 17. (abgekürzt: ZA)
- 37 und auch kein Jetzt als der »Sachverhalt, daß ich Herr bin, Herr des Möglichen« (ZA, 45).
- 38 Vgl. die späteren, sehr schönen und genaueren Formulierungen über die unendliche Suche der Zärtlichkeit in: E. Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen über Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München: Alber 1983, z.B. 278ff.; 282ff.
- 39 Vgl. Theunissen, 1982, 24; vgl. Rosenzweigs Skizze des Idealismus, die auf genau diesen Punkt hinausläuft. (S II, 73 im Verhältnis zu II, 70 und II, 214f.)
- 40 Vgl. TU, 444; 436.
- 41 E. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München: Alber 1985, 93f. (abgekürzt: WG)
- 42 Vgl. den Aufsatz von Lévinas, Gott und die Philosophie, in: B. Casper, hrsg., Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München: Alber 1981, 112. (abgekürzt: GN)
- 43 Daß der Mensch in einer gewissen Weise nicht von der Welt ist, daß es einen nicht auf die Strukturen der Welt zu reduzierenden Rest des Menschlichen gibt, hat Rosenzweig mit seiner Unterscheidung von Metalogik und Metaethik zur Geltung gebracht. (vgl. S I, 88ff.; 92f.)

- 44 Vgl. Ps. 106,1; 107,1; 118,1; 136,1.  
45 S II, 185ff.  
46 Vgl. S II, 114f. mit II, 163f. und III, 208f.  
47 Wie Lévinas in seinem Aufsatz »Die Transzendenz und das Übel« anmerkt, ist es keineswegs selbstverständlich, die Ethik nicht mehr im Gesetz, sondern im Gebot zu begründen. (WG, 188) Genau eine solche Umkehrung der Priorität des Gebotes vor dem Gesetz, wie sie Rosenzweig vollzogen hat, ist auch für das Verständnis von Lévinas konstitutiv.  
48 Vgl. den Aufsatz »Die Substitution«, in: »Spur«, 295ff.  
49 den er in seinem auf dem Hegelkongreß in Stuttgart 1987 gehaltenen Vortrag gebraucht hat.  
50 Vgl. die Einleitung zum zweiten Teil des »Stern«.  
51 Vgl. diese Beschreibung der Dialektik durch Lévinas in: WG, 189.  
52 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York: de Gruyter, 1977<sup>2</sup>, 505.  
53 Vgl. Moses, Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig, in: ZG, 71.  
54 Vgl. »Spur«, 328; Nemo, 68f.  
55 Interview in »Information Philosophie« vom Herbst 1985.  
56 Vgl. Rosenstock: Offenbarung ist Orientierung, KS, 358.  
57 Amos 3,8