

# Zeitliche Entzweiung und offenes System

## Die Atonalität der Kabbala und Heideggers anfängliches Denken

Elliot R. Wolfson

»[...] je tiefer der Streit, umso übermäßiger das Übermaß der Innigkeit«.

(Heidegger, *Überlegungen V*, §101)<sup>1</sup>

Man wird kaum bestreiten können, dass Martin Heidegger die Philosophie des 20. Jahrhunderts nachhaltig verändert und sein Denken eine Vielzahl anderer Disziplinen stark beeinflusst hat. Die persönlichen Unzulänglichkeiten und moralischen Verfehlungen – bezeugt in seinem ausdrücklichen Einverständnis mit dem Nationalsozialismus – sind hinreichend bekannt und lassen sich nicht einfach als ein auf unzureichendem Wissen oder Mangel an politischer Bildung beruhendes Missverständnis rechtfertigen oder abtun. Aber auch wenn es im vorliegenden Aufsatz nicht um diese komplexen Fragen gehen wird,<sup>2</sup> so kommt man doch nicht umhin festzustellen, dass unabhängig davon, wie man das Verhältnis von Politik und Philosophie bewerten mag, Heideggers Denken ein unermesslich großes Geschenk ist – und entsprechend groß die Schuld derer, die von seiner Stimme ergriffen wurden, darunter eine nicht geringe Zahl jüdischer Schüler.<sup>3</sup> Auch meine eigene philosophische Auseinandersetzung

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014), GA 94, 372.

<sup>2</sup> Vgl. zu Heideggers Flirt mit dem Nationalsozialismus und seinem Schulterchluss mit rechter Politik: Elliot R. Wolfson, *Heidegger's Miscalculation: Nazism and the Disorientation of the Jew as the Same Other*, (New York: Columbia University Press, 2018).

<sup>3</sup> Von den vielen einschlägigen Studien seien hier nur zwei genannt: Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, (Princeton: Princeton University Press, 2001); Samuel Fleischacker (Hg.), *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008). Relevant ist in diesem Zusammenhang aber auch der Einfluss Heideggers auf andere jüdische Denker des 20. Jahrhunderts wie Alexander Altmann, Emil Fackenheim, Joseph B. Soloveitchik, der

mit der jüdischen Mystik verdankt sich in vielerlei Hinsicht dem Denken Heideggers. Im Laufe mehrerer Jahrzehnte habe ich mich immer wieder auf sein Werk bezogen, um die Geheimlehre der Kabbala phänomenologisch zu erschließen, so etwa bei der Darstellung der Wahrheit als Unverborgenheit der Verborgenheit der Verborgenheit, der Deutung der Sprache als Haus des Seins, in dem alles Seiende im Nichts seines Wesens offenbar wird, und dem Verständnis des Ursprungs von Raum und Zeit in einer anfänglichen Handlung, die zugleich (und nicht etwa sukzessiv) Zusammenziehung und Erweiterung ist: die sich selbst vorenthaltende Gewährung des Grundes, die die sich erweiternde Versagung des Grundes zur Folge hat.<sup>4</sup> Ich arbeite derzeit an einer Monographie, in der ich frühere Erkenntnisse weiterentwickle und die Gegenüberstellung von

---

hier freilich nicht weiter verfolgt werden kann. Vgl. zu Heidegger und Altmann: Elliot R. Wolfson, *Giving Beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*, (New York: Fordham University Press, 2014), 290 (Anm. 37). Vgl. zu Heidegger und Soloveitchik: Elliot R. Wolfson, »Eternal Duration and Temporal Compresence: The Influence of Habad on Joseph B. Soloveitchik«, in: Ingrid Anderson, Michael Zank (Hg.), *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience: Essays in Honor of Steven T. Katz on the Occasion of his Seventieth Birthday*, (Leiden: Brill, 2015), 195–238, 208–212 (Anm. 37). Vgl. zur eher positiven Aneignung Heideggers durch Fackenheim: Emil L. Fackenheim, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy: A Preface to Future Jewish Thought*, (New York: Schocken, 1980), 218–219. Vgl. Michael Fagenblat, »Heidegger and the Jews«, in: Ingo Farin, Jeff Malpas (Hg.), *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*, (Cambridge, MA: MIT Press, 2016), 145–168, insbes. 152–158. Vgl. zum vielschichtigen Verhältnis zwischen Heidegger und Buber: Emil L. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, (New York: Schocken, 1989), 190–192; Haim Gordon, *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*, (Westport: Greenwood Press, 2001); Maurice Friedman, »Buber, Heschel, and Heidegger: Two Jewish Existentialists Confront a Great German Existentialist«, in: *Journal of Humanistic Psychology* 51, 2011, 129–134; Paul Mendes-Flohr, »Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue«, in: *Journal of Religion* 94, 2014, 2–25. Erwähnt werden sollte aber auch die immer wieder thematisierte Verwandtschaft zwischen Heidegger und Rosenzweig: Vgl. Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, 45–54; 68–69 sowie 303–304 (Anm. 20); für weitere Untersuchungen vgl. auch Anm. 93 in vorliegender Arbeit. Zuletzt der Hinweis auf eine weitere Untersuchung, die nach der Vereinbarkeit von Heideggers Hermeneutik mit jüdischen Methoden der Textinterpretation fragt: Allen Scult, *Being Jewish/Reading Heidegger: An Ontological Encounter*, (New York: Fordham University Press, 2004).

<sup>4</sup> Vgl. Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, (New York: Fordham University Press, 2005), 10–23; ders., *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, (Berkeley: University of California Press, 2006), 30–46.

Heidegger und der Kabbala historisch wie phänomenologisch vertiefe.<sup>5</sup> Die vorliegende Untersuchung erkundet die Ähnlichkeiten zwischen der Atonalität von Heideggers Nachdenken über das Wesen der sich jeder Vergegenständlichung entziehenden Wahrheit des Seins und dem unsystematischen System, das die Kabbalisten in dem Bestreben verfochten, die jede schematische Darstellung verhindernde Unendlichkeit schematisch darzustellen.

## HETEROGENITÄT UND DAS SCHWANKEN DER GATTUNG

Bevor ich zum eigentlichen Thema meines Beitrags komme, hier zunächst zwei grundsätzliche Bemerkungen zum Vorgehen, die auf den ersten Blick wenig mit diesem Thema zu tun haben, aber, wie sich bald zeigen wird, mitten ins Zentrum der Untersuchung hineinführen:

Erstens, meine Auffassung, dass Heideggers Philosophie sich als Prisma für die Untersuchung kabbalistischen Gedankenguts eignet, bedeutet nicht, dass ich ihn für den einzigen oder gar besten theoretischen Referenzautor in diesem Zusammenhang halte. Kein Kabbala-Forscher

---

<sup>5</sup> Siehe Elliot R. Wolfson, *Heidegger and the Kabbalah: Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*, (Bloomington: Indiana University Press, 2018). Heideggers Denken ist natürlich bereits von anderer Seite mit der Kabbala in Verbindung gebracht worden. Vgl. etwa die beiläufigen, aber erwähnenswerten Ausführungen von Habermas und Derrida. Habermas betrachtet die Ähnlichkeiten im Zusammenhang seiner These vom untergründigen Einfluss der Kabbala auf die deutsche Philosophie. Vgl. etwa den folgenden Kommentar zur kabbalistischen Privilegierung des göttlichen Status der Sprache: »Der Idealismus verwarf die Sprache als Organon der Erkenntnis und erhob eine vergottete Kunst zu ihrem Substitut. Ein Jude nahm Heidegger, dem philosophus teutonicus, diese eigentümliche Besinnung vorweg.« Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 43. Die von Derrida festgestellte Verwandtschaft zwischen Heidegger und der Kabbala (vgl. Jacques Derrida, »Gewalt und Metaphysik: Essay über das Denken Emmanuel Levinas'«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. von Rodolphe Gasché, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), 121–235, 208), gilt auch für das Thema der Sprache oder, genauer, für das Verhältnis zwischen dem Namenlosen und dem Namen. Eine eingehende Betrachtung zum Verhältnis von Heidegger und der Kabbala bieten: Johanna Junk, *Metapher und Sprachmagie. Heidegger und die Kabbala. Eine philosophische Untersuchung*, (Bodenheim: Syndikat Buchgesellschaft, 1998); und Marlène Zarader, *La Dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*, (Paris: Seuil, 1990).

ist dazu verpflichtet, sich bei seiner Arbeit auf Heidegger zu beziehen. Als der Postmoderne zugetaner Denker habe ich aber natürlich gewisse Vorbehalte, ein einzelnes Erklärungsmodell für allein notwendig oder hinreichend zu halten. Hierbei ist mir die Ablehnung von Axiomen fast selber zu einer Art Axiom geworden. Dessen ungeachtet habe ich mir vor langer Zeit die Forschungsaufgabe gestellt, die Texte der jüdischen Mystik auf neue Weise zu interpretieren, und kein anderer Autor schien sich hierfür besser zu eignen als Heidegger oder ähnlich ergiebig zu sein wie er.

Zweitens, der Hang, klar und deutlich zu unterscheiden zwischen der essentialistischen Behauptung, es gebe Strukturen oder Denkmuster, die wir als dauerhaft identifizieren können, und dem konstruktivistischen Argument, Ideen und Symbole veränderten sich mit den jeweiligen historischen Rahmenbedingungen, ist die Folge eines logischen Fehlschlusses, der unweigerlich implodieren muss. Die Stichhaltigkeit der historistischen Annahme, Sinn und Bedeutung müssten stets aus dem jeweiligen Kontext erschlossen werden, lässt sich jedenfalls nicht hinreichend verallgemeinern, um das Argument für die Kontextualisierung zu begründen. Ohne die Fähigkeit, einen gegebenen Kontext zu verlassen, wäre es uns gar nicht möglich, das Erkenntnisvermögen zu kultivieren, dessen wir bedürfen, um die Parameter von Kontexten zu ermitteln. Ein Perspektivismus, der auf der Antinomie von Allgemeinem und Besonderem beruht, kann nicht überzeugend bekräftigt werden, ohne sich selbst zu widersprechen, zumal eine Aussage, die die Relativität jedes Standpunkts behauptet, sich selbst relativiert. Die kategorische Behauptung, dass wir Wahrheit nicht erkennen können, kann nur dann wahr sein, wenn sie falsch ist.

Als jemand, der Dekonstruktion und Postmoderne zugeneigt ist, stehe ich der Forderung pluralistischen Interpretierens als wirksamer hermeneutischer Strategie aufgeschlossen gegenüber – was aber die Möglichkeit nicht ausschließt, vereinheitlichende Schemata und Strukturen zu ermitteln. In der Forschung macht sich seit einiger Zeit eine zweifelhafte Dichotomie bemerkbar, die das Bemühen, Ähnlichkeiten aufzuweisen, als eine Form des Essentialismus ausgibt. Diese angeblich polyvalente Hermeneutik weiß sich zwar lautstark zu verteidigen, bedient sich aber eines fadenscheinigen Arguments: Es gibt keinen zwingenden Grund, Heterogenität und Homogenität kategorisch zu unterscheiden. Im Gegenteil lässt sich erkenntnistheoretisch das eine gar nicht ohne das andere feststellen. Selbst vom Standpunkt der Neurowissenschaften aus lässt

die Kodierung von Informationen im Gehirn die binäre Unterscheidung von Heterogenität und Homogenität nicht zu: Ohne das ideelle Postulat der Unveränderlichkeit wären wir überhaupt nicht zur empirischen Erkenntnis von Abweichungen in der Lage. Um den Sachverhalt ein wenig formeller auszudrücken: Die synkretische Verarbeitung von Sinnesdaten findet in der rechten, die diakritische in der linken Gehirnhälfte statt; beim Erzeugen von Bedeutung interagieren beide Hälften miteinander auf Grundlage dessen, was als »bimodal reticulation of similarities and differences« bezeichnet wird.<sup>6</sup> Da das Gehirn die Ähnlichkeit von Gegenständen nicht erkennen kann, wenn es diese nicht zuvor als verschieden wahrgenommen hat, ließe sich etwas abstrakter postulieren, dass erst die Fähigkeit des Unterscheidens das Erkennen von Entsprechungen ermöglicht.

Für die von William J. Clancey so genannte »architecture of memory and learning« sind die Ideen von Systematik und Kompositionalität von zentraler Bedeutung. Diese Ideen

»suggest the existence of rule-like pattern comprehension and generation, [which] result from categorization of sequences [...] with later reactivation of sequences admitting substitution of subsequences and couplings. The processes of temporal sequencing, substitution, ongoing generalization, and compositional reconstruction provide an explanation of *productivity*, roughly, the ability to understand and produce relatively unbounded expressions from finite means. Most important, the architecture must be such that conceptual structures form without an executive assembly process that interprets a descriptive language of features, parts, types, orderings, semantic associations, and so on. The process of constructing categories, sequences, and compositions of them is the ›language‹ of thought – although at this level, it can only be a poetic use of the word.«<sup>7</sup>

Mitunter wird behauptet, dass Erinnerung nicht als »one homogenous function« verstanden werden dürfe, sondern als »split into different subfunctions and subprocesses«. Der Begriff der Erinnerung muss da-

---

<sup>6</sup> Jacques M. Chevalier, *Scorpions and the Anatomy of Time*, (Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002), 4. Vgl. zur Diskussion von Chevaliers Beobachtung: Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being*, 89–90.

<sup>7</sup> William J. Clancey, *Conceptual Coordination: How the Mind Orders Experience in Time*, (London: Routledge, 1999), 68.

her verstanden werden als »Oberbegriff, der die Heterogenität verschiedener Funktionen und Prozesse, die mit verschiedenen neuronalen Mechanismen und Regionen im Gehirn assoziiert werden, unter sich fasst. Was auf der konzeptionellen Ebene homogen zu sein scheint, erweist sich dementsprechend in neuronalen, empirischen Begriffen als heterogen.«<sup>8</sup> Man könnte entgegnen, dass empirische Veränderung überhaupt nur festgestellt werden kann, wenn man ideelle Homogenität postuliert. Ebenso kann die wissenschaftliche Aufgabe des Unterscheidens nur gelingen, wenn ein gewisses Maß an Gleichheit angenommen wird; ja, man könnte sagen, dass verschiedene Gleichheit gleiche Verschiedenheit hervorbringt. Wenn zutrifft, dass das Gleiche seine Gleichheit dem Anderen verdankt, dann stimmt auch der umgekehrte Satz, dass das Andere seine Andersheit dem Gleichen verdankt.

Die Setzung sich wiederholender Muster bedeutet nicht, dass man der Verschiedenheit die Anerkennung versagt und besondere Einzelheiten und historische Veränderungen als Zeichen von Pluralität ignoriert. Im Einklang mit François Laruelle würde ich behaupten, dass das Denken aus dem Standpunkt des Einen nicht die systematische Totalisierung zur Folge haben muss, sondern eher ein Schwanken der Gattung, die immer wieder am Widerstand des Besonderen, sich gleichmachen zu lassen, überprüft werden muss.<sup>9</sup> Die Notwendigkeit, beim Studium der kabbalistischen Lehre und Praxis aufmerksam zu sein für sich wiederholende Strukturen, berechtigt keinesfalls dazu, diesem vielgestaltigen Korpus von Werken monolithisch den Stempel unveränderlicher Wesenheiten aufzudrücken. Als religiöses Phänomen verdeutlicht die Geschichte der Kabbala, dass die Unveränderlichkeit eines Systems unterschiedliche Interpretationen hervorbringen kann – und zwar in einem Maße, dass die Möglichkeit des Systems selbst in Frage gestellt wird. Der eigentümlichen Weisheit der Überlieferung zufolge gilt etwas als neu, wenn es alt ist, aber

---

<sup>8</sup> Georg Northoff, *Minding the Brain: A Guide to Philosophy and Neuroscience*, (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 85.

<sup>9</sup> Vgl. François Laruelle, »The Generic as Predicate and Constant: Non-Philosophy and Materialism«, übers. v. Taylor Adkins, in: Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman (Hg.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, (Melbourne: Re.press, 2011), 237–260; vgl. auch die Untersuchung von Anthony Paul Smith, »Thinking From the One: Science and the Ancient Philosophical Figure of the One«, in: John Mullarkey, Anthony Paul Smith (Hg.), *Laruelle and Non-Philosophy*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 19–41.

als alt, wenn es neu ist. Die Mehrdeutigkeit dieser Texte ist bezeichnend für die Spannung zwischen wiederholender Neuartigkeit und neuartiger Wiederholung. Die starre Zweiteilung von Neuerung und Bewahrung lässt sich vermeiden, wenn man die paradoxe Identifizierung der Gegensätze in der Identität ihrer Gegensätzlichkeit hinnimmt. Vor diesem Hintergrund können wir versuchen, die grundlegende hermeneutische Voraussetzung wie das auf ihr beruhende Verständnis der Zeit als linearer Kreisförmigkeit zu verstehen. Ich habe dieses Rätsel in vielen Veröffentlichungen durch die Feststellung erläutert, dass es ungeachtet der charakteristischen Verschiedenheit kabbalistischer Produktivität möglich ist, einen roten Faden auszumachen, der die Meister der Geheimlehre durch die Jahrhunderte miteinander verbindet. Immer gehen sie – auch heute noch – von der Annahme aus, dass die bereits ausgesprochene Wahrheit immer erst ausgesprochen werden muss und die alte Weisheit in dem Maße für neu angesehen werden mag, wie die neue Weisheit für alt angesehen wird. Die Kette der Tradition setzt sich also aus einer Fülle endlos ausgehnter Momente zusammen, die man sich allerdings nicht mathematisch als räumlich getrennte, von einem inneren Zeitbewusstsein aneinander gereihete und vereinheitlichte Punkte vorstellen darf, sondern als mythopoetische Vergewärtigungen eines unendlich langen Stroms, der die ewige Wiederkehr des Gleichen, d. h. die unermüdliche Vervielfältigung der Differenz vollzieht.

#### HERMENEUTISCHE ZIRKULARITÄT UND DIE WIEDERHOLUNG DER DIFFERENZ

Der hermeneutische Zirkel, der die kabbalistische Spekulation wie auch Heideggers Denken umrahmt, ist durch ein zeitliches Paradoxon gekennzeichnet, das sich etwa so umschreiben ließe: Jeder Augenblick ist, da un schlüssig verschieden, stets der gleiche, so dass Ursprünglichkeit als Wiederherstellung einer noch unenthüllten uralten Wahrheit zu verstehen ist.<sup>10</sup> Ein angemessenes Verständnis von Derridas Dekonstruktion wür-

---

<sup>10</sup> Dieses Thema habe ich in meinen Arbeiten von zahlreichen Standpunkten aus behandelt, vgl. etwa Elliot R. Wolfson, *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, (Los Angeles: Cherub Press, 2001), 20; ders., *Language, Eros, Being*, 86–94; ders., *Alef, Mem, Tau*, 55–61; ders., »Mythopoeic

de zum gleichen Ergebnis führen, und in Hinsicht auf diese Fragestellung ist Derrida, wie aus der folgenden Selbstdarstellung seines Schreibens erhellt, Heidegger ganz nah:

»Every time I write something, I have the impression of making a beginning — but in fact that which is the same in texture is ceaselessly exposed to a singularity which is that of the other [...]. Everything appears anew: which means newness and repetition together. [...] In the actual writing, of course, I'm well aware of the fact that at bottom it all unfolds according to the same law that commands these always different things.«<sup>11</sup>

Dieser Selbstkommentar ist recht eindeutig formuliert: Alles muss wie neu erscheinen, aber Neuheit kann nur erkannt werden unter Voraussetzung von Wiederholung. Das Schreiben folgt der Dynamik des *gleichen Gesetzes, das über Dinge gebietet, die stets verschieden sind*. Und dies trifft genau den Sinn der etymologischen Bedeutung von Kabbala als Überlieferung empfangener Tradition: Ein und dieselbe Weisheit bringt unablässig Dinge auf verschiedene Art hervor. Damit ist kein Essentialismus gemeint, der Unstimmigkeiten zum Schweigen brächte, sondern vielmehr eine Hermeneutik, die sich mit dem Paradox befasst, dass das Unveränderliche die Voraussetzung ist, die die Abweichung hervorruft. In der Praxis des Interpretierens – sei es des Gelehrten oder des Praktikers – schließen Identität und Differenz einander nicht wechselseitig aus, sondern quellen vielmehr an der Stelle hervor, wo das Ursprüngliche ewig verschieden und das Verschiedene vorläufig ursprünglich ist. Nur was verschieden ist, kann wiederholt werden, denn was wiederkehrt, ist die gleiche Verschiedenheit, die jedes Mal die gleiche ist.

Meine Sichtweise lässt den Einfluss Heideggers erkennen, der wie kein zweiter Philosoph des 20. Jahrhunderts die Zeit zum Thema gemacht hat – oder vielmehr das, was er selber »ursprüngliche Zeitlichkeit«

---

Imagination and the Hermeneutic Bridging of Temporal Spacing: On Michael Fishbane's *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*«, in: *Jewish Quarterly Review* 96, 2006, 233–238; ders., *Open Secret: Post-Messianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson*, (New York: Columbia University Press, 2009), 22–24.

<sup>11</sup> Jacques Derrida, Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, hg. Giacomo Donis und David Webb, übers. v. Giacomo Donis, (Cambridge: Polity Press, 2001), 47; ital. Originalausgabe: *Il gusto del segreto*, (Roma, Bari: Laterza, 1997).

nennt, wie sie in der ekstatischen Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfahren wird (im Gegensatz zum vulgären Verständnis der Zeit als endloser Reihe aufeinander folgender Jetzt-Punkte) –, als Zusammenfallen der Verschiedenheit des Gleichartigen mit der Gleichartigkeit des Verschiedenen. Dieses Zusammenfallen bezeichnet Heidegger mit räumlichen Begriffen als »das ursprüngliche ›Außer-sich‹ an und für sich selbst«. <sup>12</sup> Dass die Zeit sich selbst äußerlich ist in der Weise des Sichselbst-Innewohnens, deutet darauf hin, dass das Verfließen der Zeit aus einer Wiederkehr des Gleichen besteht, bei der das Gleiche nichts anderes ist als die Wiederholung der Differenz. <sup>13</sup> Dieser Zeitauffassung entsprechend ließe sich das Denken am besten als Kreisbewegung beschreiben, durch die man an eine Stelle zurückkehrt, an der man noch nie zuvor gewesen ist. Im Gegensatz zu dieser philosophischen Ansicht kann der »vulgäre Verstand [...] nur das sehen und fassen, was geradewegs vor ihm liegt, und so will er sich ständig geradewegs fortbewegen und von einem Nächsten zum anderen Nächsten. Man nennt das Fortschritt«. <sup>14</sup> Aus Sicht dieses vulgären Verstandes erscheint selbst die Kreisbewegung als ein lineares »Geradausgehen«, das sich in dem Moment vollendet, wo es an seinen Ausgangspunkt zurückkehrt und zum Stillstand kommt. Dem vulgären Verstand, der sich am Fortschritt als Maßstab orientiert, ist die Kreisbewegung verdächtig, weil sie einen scheinbar nur an die Stelle zurückführt, von wo man auszog. Mit Heidegger könnte man diesem Standpunkt entgegenhalten: »Die Kreisbewegung der Philosophie hat ihr Wesentliches nicht im Entlanglaufen an einer Peripherie und im Zurückkommen auf die Ausgangsstelle, sondern in dem beim Kreisgang allein möglichen Blicken ins Zentrum. Dieses, d.h. die Mitte und

---

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), GA 2, 435.

<sup>13</sup> Die hier von mir vertretene Auffassung ähnelt Deleuzes Interpretation von Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr. Vgl. Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, 12; ders., »Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality«, in: Brian Ogren (Hg.), *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*, (Leiden: Brill, 2015), 13–50, insbes. 31–33. Eine ähnliche Interpretation von Nietzsches ewiger Wiederkehr und ihrer Beziehung zum Augenblick als Subversion der Gegenwart als metaphysisches Leitmotiv findet sich in David Wood, *The Deconstruction of Time*, (Evanston: Northwestern University Press, 2001), 11–35, insbes. 26–30.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992), GA 29/30, 276.

der Grund, offenbart sich als Zentrum nur im und für ein Kreisen um es.«<sup>15</sup> Die Linearität des vulgären Denkens geht einher mit der Gewissheit des Fortschritts, während die Kreisförmigkeit des philosophischen Denkens mit einer Zweideutigkeit verbunden ist, die sich nicht durch synthetische Aufhebung des Konflikts zwischen These und Antithese wie in Hegels Dialektik beseitigen oder nivellieren lässt.<sup>16</sup> Sich im *Zentrum des Philosophierens* zu bewegen bedeutet, sich in größtmöglicher Nähe zur *Zweideutigkeit des Philosophierens* zu bewegen: Es ist eine Bewegung, bei der man immer an den Anfang der Frage zurückkehrt, die die Frage nach dem Anfang in Frage stellt.<sup>17</sup> Der Diskurs, der an die Stelle der geschlossenen Kreisbewegung tritt, und die abgeleitete Annahme, dass die kommende Wahrheit bereits durch die Vergangenheit bestimmt ist, müssen an dieser Bewegung teilhaben. Wie Derrida erkannt hat, geht es für Heidegger nicht darum, dem hermeneutischen Kreis zu entkommen, wie tückisch dieser auch sein mag, sondern vielmehr darum, in ihn einzutreten und ihn zu durchschreiten.<sup>18</sup> Das ergibt sich implizit aus Heideggers Betonung von Entschlossenheit und Eigentlichkeit:

»Die Erfahrung der kreisförmigen Geschlossenheit schließt nichts, sie erträgt weder den Mangel noch die Negativität. Es ist eine affirmative Erfahrung ohne Voluntarismus, ohne Antrieb zur Überschreitung: Das Gesetz des Kreises und des Kreisschrittes nicht überschreiten, sondern *sich ihm anvertrauen*. In diesem Vertrauen würde das Denken bestehen. Das Begehren, durch diese getreue Wiederholung des Kreises zum noch Unbetretenen zu gelangen, ist nicht weg. Das Begehren eines neuen Schritts, sei es auch ein Schritt zurück, *bindet und entbindet* diesen Gang. Band ohne Bindung, den Kreis durchbrechen ohne mit seinem Gesetz zu brechen. *Pas sans pas*: Schritt ohne Schritt/Schritt ohne Nicht/Nicht ohne Schritt/Nicht ohne Nicht.«<sup>19</sup>

Das im Gesetz des Kreises beschlossene zeitliche Paradox – die Zukunft zeigt die Rückkehr an einen Ort an, an dem man noch nie zuvor gewe-

---

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 272. Zum zirkelhaften Sein des Daseins im Zusammenhang mit der Struktur des Verstehens sowie der Sorge vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 416–418.

<sup>18</sup> Vgl. Jacques Derrida, *Die Wahrheit in der Malerei*, hg. v. Peter Engelmann, übers. v. Michael Wentzel, (Wien: Passagen Verlag, 1992), 51–52.

<sup>19</sup> Ebd.

sen ist: die vierfache Konnotation der Redewendung *pas sans pas* – stiftet die Kontinuität zwischen dem sogenannten frühen und späten Heidegger. In einer entsprechenden Passage aus *Sein und Zeit* findet sich die Überlegung, dass die drei zeitlichen Modi einander in der Vorstellung durchdringen, dass »nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen ist, [...] *sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein [kann] für ›seine Zeit‹. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.*«<sup>20</sup> Die authentische Zeitlichkeit des Daseins – die Endlichkeit, die das Schicksal ermöglicht, das authentische Geschichtlichkeit begründet – zeichnet sich durch die Entschlossenheit aus, den Augenblick als die Verwirklichung der die Vergangenheit wiederherstellenden Zukunft zu ergreifen. In dieser Hinsicht wird die »sich überliefernde Entschlossenheit [...] dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit«.<sup>21</sup> Dass die Wiederholung als »Überlieferung« gilt, bedeutet nicht, dass das Dasein auf vergangene Möglichkeiten zurückkommen kann, sondern dass es sich nicht um die genaue Doppelung der Vergangenheit handelt.

»Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit [...] gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht. Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des ›Vergangenen‹, noch ein Zurückbinden der ›Gegenwart‹ an das ›Überholte‹. Die Wiederholung läßt sich, einem entschlossenen Sichentwerfen entspringend, nicht vom ›Vergangenen‹ überreden, um es als das vormalig Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich als *augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als ›Vergangenheit‹ auswirkt. Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.«<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 509.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., 509–510.

Die Entschlossenheit, im Augenblick zu leben und für diesen empfänglich zu sein, lebt von der Wiederholung. Zu dieser Wiederholung gehört aber ganz wesentlich das Sich-Lossagen von der Vergangenheit. Authentische Existenz bedeutet also Sein im Augenblick – und der Augenblick entsteht nicht durch Zeitsprünge zurück oder nach vorn, sondern durch das Wiederholen dessen, was unerreicht ist in Hinsicht auf das, was einmal war. Dorthin zurückzukehren, wo man nicht mehr ist, bedeutet sich an einen Ort zurückzuziehen, an den man erst gelangen muss. Im Herbst 1932 notierte Heidegger: »Das wahrhaft *Bleibende* in der Geschichte ist das Einzige – *Unwiederholbare* – einmal Notwendige; was noch »wiederholt« werden kann im äußeren Sinne – das *steht* nicht – sondern schwankt und hat keine unangreifbare Notwendigkeit. Ein anderes ist es: das Einzige wiederholen – d.h. eine eigene Notwendigkeit vollziehen – nicht etwa ausrechnen.«<sup>23</sup> Anders als man erwarten könnte, wird Einzigkeit nicht begriffen als etwas, das nicht der Wiederholung unterliegt. Heidegger betont, dass die Aufgabe darin besteht, das Einzige zu wiederholen. In einem späteren Passus aus den *Schwarzen Heften* schreibt er, für den gemeinen Verstand der Menge stehe »das Selbe« im Gegensatz zum Neuen; »die Schaffenden« aber seien dem »Geheimnis« des Selben in seiner »immer ursprünglichen Wesentlichkeit« verpflichtet.<sup>24</sup> Der Umbruch im Denken, als dessen Anführer Heidegger sich verstand, beruht auf dieser hermeneutischen Grundlage: Im Gegensatz zum konservativen Wunsch zu erhalten, *was zufolge des Anfangens begonnen hat*, verlangt die revolutionärere und echtere Beziehung zum Anfang ein Handeln und Denken *aus dem Zukünftigen*, weil Anfangen stets eine Wiederkehr der Verschiedenheit bedeutet und deshalb den »Verzicht auf die Krücken und Auswege des Gewöhnlichen und Gewohnten« verlangt.<sup>25</sup>

In *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Heideggers wichtigstem Werk nach *Sein und Zeit* (entstanden zwischen 1936 und 1938, aber erst 1989 veröffentlicht), findet sich die ähnlich lautende Überlegung, dass der Wunsch, die Geschichte der Seinsfrage zu durchlaufen, um das Erbe der Vorzeit wiederzuholen, erfüllt werden könne, wenn man begreife,

---

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014), GA 94, 196.

<sup>24</sup> Ebd., 353.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992), GA 45, 40–41.

dass *Wiederholung* bedeute, »das *selbe*, die Einzigkeit des Seyns, *wieder* und *somit aus einer ursprünglicheren Wahrheit* zur Not werden zu *lassen*. ›Wieder‹ besagt hier gerade: ganz anders.«<sup>26</sup> Man würde nicht unbedingt erwarten, dass der Begriff »das selbe« durch »Einzigartigkeit des Seyns« erläutert wird, wo Selbigkeit und Einzigartigkeit doch einander ausschließen. Für Heidegger aber besteht hier gar kein Gegensatz: Um sich dem Selben (das er dem Gleichen entgegensetzt) zu widmen, muss man Acht haben darauf, was immer wieder verschieden ist.<sup>27</sup> Zusammengehörigkeit ist eine Eigenschaft der Selbigkeit, nicht der Gleichheit. So können wir zwar von Dingen, die gleich sind, sagen: »Gleich und gleich gesellt sich gern«, aber genau diese Art der Gleichheit schließt die Berechtigung aus, sie als zusammengehörig zu denken.<sup>28</sup> Aus Heideggers Sicht gehören Dinge nur aufgrund der unüberbrückbaren Kluft, die sie trennt, zueinander; die Selbigkeit wird durch die Verschiedenheit erkannt – allerdings nicht dialektisch durch die Aufhebung ihrer Disjunktion. Diese hermeneutische Annahme liefert die Grundlage für das Zeitgefüge, das »das Selbe« als einzigartig und das »wieder« als das ganz Andere setzt. In *Einführung in die Metaphysik* (1953 veröffentlicht auf Grundlage einer im Sommersemester 1935 an der Universität Freiburg gehaltenen Vorlesung) heißt es ähnlich: »Wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wieder-holen*, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln.«<sup>29</sup>

Heidegger bezeichnet das anfängliche Denken auch als »ursprünglichere Wiederholung des ersten Anfangs«, das Ereignis des Seins, das in die Auseinandersetzung mit dem »andere[n] Anfang« gestellt ist. Die

---

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), GA 65, 73. Vgl. meine frühere Erörterung dieses Passus in Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, 243–244; ders., »Retrospective Not Yet«, 33–34.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006), GA 11, 55.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), GA 77, 39. Vgl. Bret W. Davis, »Translator's Foreword«, in: Martin Heidegger, *Country Path Conversations*, (Bloomington: Indiana University Press, 2010), xiv–xv.

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), GA 40, 42. Vgl. Elliot R. Wolfson, »Revealing and Re/veiling Menahem Mendel Schneerson's Messianic Secret«, in: *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 26, 2012, 25–96, 33–34, sowie die dort (Anm. 35) zitierte Literatur zum Paradoxon der Wiederholung des Ursprungs bei Heidegger. Vgl. auch Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, 442–443 (Anm. 116).

Konfrontierung beider Anfänge miteinander verändert insofern das Wesen der Zeit, als der erst zu entfaltende andere Anfang ein Zurückgelangen an den erst zurückzugewinnenden ersten Anfang ist: die zukünftige Vergangenheit, die aus der Frage nach der Wahrheit des Seins kommt, die am »Ursprung der Philosophie« steht, dem Anbruch des griechischen Denkens, mit dem die Geschichte der abendländischen Metaphysik beginnt.<sup>30</sup> »Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederholt, in der Auseinandersetzung in die Einzigkeit seiner Anfänglichkeit und damit seines unumgeharen Vorgreifens gesetzt werden.«<sup>31</sup> Wie das Kunstwerk – und die Dichtung als sein Inbegriff – in eins anfänglich und künftig ist, so beginnt das Ereignis in seiner Einzigartigkeit jedes Mal als das, was erst noch geschehen sollte.<sup>32</sup> Man wird Heideggers Denken daher nicht gerecht, wenn man es als »regressiv« bezeichnet,<sup>33</sup> denn der Anfang, an den man zurückkehrt, ist immer ein neuer und ursprünglicherer Anfang als der, von dem man ausgegangen ist. Wenn aber Regression als operativer Begriff gemeint ist, dann könnte man im Geiste Heraklits sagen: Der Weg zurück ist der Weg nach vorn. Oder in Heideggers eigenen Worten: »Wir kommen dem, was *ist*, eher nahe, wenn wir alles umgekehrt denken, gesetzt freilich, daß wir im voraus den Blick dafür haben, wie alles sich anders uns zukehrt. Das bloße Um-kehren, für sich vollzogen, ergibt nichts.«<sup>34</sup>

Lässt man die politischen Konsequenzen beiseite, die sich aus Heideggers Betonung der Auseinandersetzung zwischen beiden Anfängen – des von den Griechen begonnenen mit dem den Deutschen zugeschriebenen – ergeben, ist es unerlässlich, sein Bekenntnis zu dem folgenden Paradox hervorzuheben:

---

<sup>30</sup> Heidegger, *Beiträge*, 57–59. Vgl. Joseph P. Fell, »Heidegger's Notion of Two Beginnings«, in: *Review of Metaphysics* 25, 1971, 213–237; Joan Stambaugh, *The Finitude of Being*, (Albany: State University of New York Press, 1992), 112–114.

<sup>31</sup> Heidegger, *Beiträge*, 55.

<sup>32</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014), GA 95, 254.

<sup>33</sup> Vgl. François Courtine, »Phenomenology and/or Tautology«, in: John Sallis (Hg.), *Reading Heidegger: Commemorations*, (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 241–257, 241.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), GA 5, 29.

»Nur das Einmalige ist wieder-holbar. [...] Wieder-holung meint hier nicht die dumme Oberflächlichkeit und Unmöglichkeit des bloßen Vorkommens desselben zum zweiten und dritten Mal. Denn der Anfang kann nie als dasselbe gefaßt werden, weil er vorgreifend ist und so je das durch ihn Angefangene anders übergreift und demgemäß die Wieder-holung seiner bestimmt.«<sup>35</sup>

Die Zeitlinie wird hier umgedreht: Der Beginn, der normalerweise in der Vergangenheit liegt, wird verstanden als künftiger Anfang des beginnenden Ereignisses. Die Umkehrung der Zeit – das Geschick der Vergangenheit ist eher Wirkung als Ursache des Schicksals der Zukunft – untermauert Heideggers Haltung bezüglich der Geschichtlichkeit des Daseins. »Die bloß historische Ansicht von der Überlieferung und vom Geschichtsgang gehört zu jenen weitreichenden Selbsttäuschungen, in denen wir befangen bleiben müssen, solange wir noch nicht eigentlich denken.«<sup>36</sup> Die eigentliche Überlieferung ist die auf uns zukommende, nicht die hinter uns liegende Wirklichkeit. Die Offenheit der Vergangenheit erleichtert es uns, die Sprache früherer Denker in der Gegenwart zu hören und in Zwiesprache mit ihnen zu treten.<sup>37</sup> Zeit in dieser Weise zu denken, heißt einverstanden sein mit der »Zeit des Denkens«, deren Gegenteil die »Zeit des Rechnens« ist, ein wesenloses Messen der Geschichte. Nur die Zeit des Denkens eröffnet die Möglichkeit eines Denkens »im Spielraum der Überlieferung. Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken in ein Vor-denken befreit, das kein Planen mehr ist. Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch, zu Denkende«.<sup>38</sup>

In einem Brief an Eugen Fink vom 30. März 1966 schreibt Heidegger: »Wir bringen das Schülerhafte, falls es besteht, nur hinter uns, wenn es glückt, die selbe Sache des Denkens von neuem zu erfahren und zwar als die alte, die Ältestes in sich birgt. Eine solche Erfahrung bleibt bestimmt durch die Überlieferung und durch den Geist des gegenwärtigen Zeitalters.«<sup>39</sup> Das Alte von Neuem zu denken – dazu hält jemand an,

---

<sup>35</sup> Heidegger, *Beiträge*, 55.

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, (Frankfurt am Main: Klostermann, 2002), GA 8, 82.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 82–83.

<sup>38</sup> Heidegger, *Identität und Differenz*, 50.

<sup>39</sup> Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 534.

der den Weg des Denkens, genauer: den Weg der Phänomenologie einschlagen will. Diese ist nicht »eine besondere Richtung der Philosophie«, sondern eine Methode, ein Weg zur Erkenntnis: »die Ermöglichung des Denkens, zu den ›Sachen selbst‹ zu gelangen, deutlicher gesprochen: zu der Sache des Denkens«. <sup>40</sup> Husserls Aufforderung, zu den Sachen selbst zurückzukehren, lässt sich aus Heideggers Sicht nur in die Tat umsetzen, wenn man von neuem denkt, was die Sache des Denkens als Altes in sich birgt – eine Erfahrung, die gleichermaßen durch die Überlieferung der Vergangenheit und den Geist des gegenwärtigen Augenblicks bestimmt ist.

Nach den vorstehenden Ausführungen sehen wir uns vor eine eigenartige Ironie gestellt. Einerseits betrachtet Heidegger das Judentum in den kürzlich veröffentlichten *Schwarzen Heften* als religiöse Kultur, die einem rein mathematischen Sinn für die Zeit verpflichtet ist, <sup>41</sup> und bestreitet ihm einen angemessenen Zugang zur Geschichte (im Unterschied zum Historismus); <sup>42</sup> andererseits stimmt seine philosophische Haltung mit der dialogischen Grundierung der Zeiterfahrung überein, wie wir sie in der mündlichen Thora des rabbinischen Judentums finden, die ihrerseits den ideellen und soziologischen Rahmen für die von den Kabbalisten vertretene Idee der Überlieferung abgibt. In der Tat könnte die Wahrnehmung der Zeit, die die rabbinischen Weisen, die Meister der Kabbala und Heidegger miteinander teilen, eine Art generationenübergreifendes Gespräch stiften, in dem die geistigen Größen früherer Zeiten miteinander korrespondieren. Die sich fortwährend weiterentwickelnde Überlieferung begründet eine Binnenspannung der Zeit: die Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Eine prägnante Formulierung dieser Idee, die über Jahrhunderte die gebildete Frömmigkeit der Rabbinen prägte, findet sich in Joseph B. Soloveitchiks philosophisch differenzierter Typologie der menschlichen Natur. Auf Grundlage seiner Interpretation der biblischen Erzählungen von der Entstehung der Menschheit in den ersten beiden Kapiteln des Buches

---

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014), GA 96, 56.

<sup>42</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, 96–97. Vgl. zur Unterscheidung zwischen geschichtlich und historisch: Heidegger, *Sein und Zeit*, 496–498; Heidegger, *Beiträge*, 493–494.

Genesis unterscheidet Soloveitchik zwischen dem ersten und dem zweiten Adam. Als Teil einer Glaubensgemeinschaft (wie es das Schicksal des zweiten Adam ist) kann der Mensch errettet werden aus der existenziellen Angst, zur Flüchtigkeit des Jetzt (als dem Zustand des ersten Adam) verurteilt zu sein. Die Zeit des Bundes ist rück- und vorlaufend zugleich und eröffnet so dem Einzelnen die Möglichkeit, in der Gegenwart das in der Vergangenheit gegebene Versprechen neu zu erleben und die erhoffte Zukunft vorwegzunehmen, und zwar in einer Weise, die die Ewigkeit Gottes – symbolisiert im Tetragrammaton – nachahmt, in der die Grenzen zwischen Vorher, Jetzt und Nachher verschwinden.<sup>43</sup> Innerhalb der Gemeinschaft des Bundes, schreibt Soloveitchik, »not only contemporary individuals but generations are engaged in a colloquy, and each single experience of time is three-dimensional, manifesting itself in memory, actuality, and anticipatory tension«.<sup>44</sup> Die jüdische Vorstellung der Tradition (*masorah*) kreist um diese »paradoxical time awareness, [which] [...] involves the individual in the historic performance of the past and makes him also participate in the dramatic action of an unknown future«.<sup>45</sup> Die den Mitgliedern dieser Gemeinschaft eigene Zeitlichkeit ist »not only a formal succession within the framework of calendaric time but the union of the three grammatical tenses in the an all-embracing time experience. [...] Covenantal man begins to find redemption from insecurity and to feel at home in the continuum of time .... He is no longer an evanescent being. He is rooted in everlasting time, in eternity itself«.<sup>46</sup>

Wollte man Soloveitchiks Auffassung in den Begriffen Heideggers ausdrücken, so könnte man sagen, dass die Doppelgestalt der Überlieferung in ihren beiden sich wechselseitig bedingenden Eigenschaften Veränderbarkeit und Dauerhaftigkeit auf der Annahme beruht, dass jeder Augenblick das Mitvorhandensein der Erinnerung an die Vergangenheit, die Wirklichkeit der Gegenwart und die Erwartung der Zukunft hervorbringt. Dieses Mitvorhandensein ist das Ergebnis nicht etwa einer An-

---

<sup>43</sup> Vgl. Joseph B. Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, (New York: Doubleday, 2006), 68.

<sup>44</sup> Ebd., 68–69.

<sup>45</sup> Ebd., 69–70.

<sup>46</sup> Ebd. Vgl. auch Wolfson, »Eternal Duration«, 226–228; insbes. 208–212 (Anm. 37) zur Verwandtschaft zwischen Soloveitchik und Heidegger. Dort auch Hinweise auf Literatur, in der die Ähnlichkeiten zwischen diesen beiden Denkern erörtert werden.

häufung oder Abfolge der drei Ekstasen der Zeit, sondern vielmehr von deren Gleichursprünglichkeit, d.h. von der Konvergenz als Folge der »ursprüngliche[n] und eigentliche[n] Zeitlichkeit«, die sich »aus der eigentlichen Zukunft [zeitigt], so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. *Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft*«. <sup>47</sup> Heideggers Tempozentrismus impliziert zweifellos eine Privilegierung der Zukunft. Allerdings war Heidegger bewusst, dass die Zukunft sich von den beiden anderen Zeitmodi nicht lösen lässt. Für den Gegenstand unserer Untersuchung lässt sich dies am deutlichsten an der Wendung vom *künftigen Gewesensein* beobachten. Diese impliziert eine Verdrehung der Kausalordnung, bei der die Vergangenheit Resultat der Zukunft wird (und nicht die Zukunft Resultat der Vergangenheit) – eine Umkehrung zeitlicher Kausalität, die an verwandte Methoden aus der psychoanalytischen Theorie erinnert, vor allem an Freuds Begriff der Nachträglichkeit, den Lacan mit *l'après-coup* <sup>48</sup> übersetzt: die aufgeschobene Handlung, die den Charakter von vollendeter Zukunft (*Futur II, future perfect tense, futur antérieur*) statt von vollendeter Gegenwart (zweite Vergangenheit, *present perfect tense*) annimmt. In Lacans Worten: »Was sich in meiner Geschichte verwirklicht, ist nicht die abgeschlossene Vergangenheit (*passé défini*) dessen was war, weil es nicht mehr ist, auch nicht das Perfekt dessen, der in dem gewesen ist, was ich bin, sondern das zweite Futur (*futur antérieur*) dessen, was ich für das werde gewesen sein, was zu werden ich im Begriff stehe.« <sup>49</sup> Dieser Zeitauffassung zufolge bezieht sich das Symptom nicht in erster

---

<sup>47</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 436.

<sup>48</sup> Vgl. Jacques Lacan, *Écrits*, (Paris: Éditions du Seuil, 1966), 256–257. Indem er die Aufmerksamkeit auf die Umformung eines Ereignisses im Nachhinein lenkt, »erklärt [Freud] mit einer Kühnheit, die an Dreistigkeit grenzt, es sei legitim, in der Analyse psychischer Prozesse die Zeitphasen auszulassen, in denen ein Ereignis im Subjekt latent bleibt. D.h., er setzt sich über die Zeiten des Verstehens hinweg zugunsten der Augenblicke des Schließens, die das Nachdenken des Subjekts über die Entscheidung des Sinns jenes ursprünglichen Ereignisses beschleunigen.« Jacques Lacan, »Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse«, übers. v. Klaus Laermann, in: Jacques Lacan, *Schriften I*, hg. v. Norbert Haas (Weinheim, Berlin: Quadriga, 1991), 71–169, 95. Vgl. Gregory Bistoën, Stijn Vanheule und Stef Craps, »Nachträglichkeit: A Freudian Perspective on Delayed Traumatic Reactions«, in: *Theory & Psychology* 24, 2014, 668–687; Dany Nobus, *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis*, (London: Routledge, 2000), 86–87.

<sup>49</sup> Lacan, »Funktion und Feld des Sprechens«, 143, (Lacan, *Écrits*, 300).

Linie auf ein historisches Ereignis der Vergangenheit, sondern vielmehr auf ein Ereignis, das seiner künftigen Entfaltung harret.<sup>50</sup> Lacan korrigiert damit die Zeitfunktion, die in Freuds Idee von Wiederholung und Erinnerung impliziert ist und der zufolge das »Reale« dasjenige ist, »was stets an derselben Stelle wiederkehrt – an der Stelle, wo das Subjekt als denkendes oder die *res cogitans* ihm nicht begegnet.«<sup>51</sup> Sich erinnern bedeutet im Grunde etwas wieder-holen, aber wieder-holen heißt an dieselbe Stelle zurückkehren, an der man schon immer nie gewesen ist [*where one has always never been*]. Die innere Verwandtschaft zwischen Lacans Privilegierung der Zukunft und Heideggers Auffassung der Zeitlichkeit ist erstaunlich,<sup>52</sup> und man könnte ihr noch den kabbalistischen Begriff der

---

<sup>50</sup> Vgl. Jacques Lacan, »Die Stellung des Unbewussten«, übers. v. Norbert Haas, in: Jacques Lacan, *Schriften II*, hg. v. Norbert Haas, (Weinheim, Berlin: Quadriga, 1991), 205–230, 217 (Lacan, *Écrits*, 839).

<sup>51</sup> Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse Das Seminar, Buch XI*, übers. v. Norbert Haas, (Wien, Berlin: Turia+Kant, 2015), 56; frz. Originalausgabe: *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1963–1964*, hg. v. Jacques-Alain Miller (Paris: Edition du Seuil, 1974). Lacan widmet dem Unbewussten, der Wiederholung und Erinnerung ausführliche Betrachtungen (ebd., dt.: 23–70, insbes. 55–58), um die Nicht-Vertauschbarkeit von Wiederholung und Erinnerung in Freuds Theorie zu demonstrieren und die weitere Folgerung zu untermauern, dass die mit diesen Gesten zusammenhängende Zeit-Funktion mit der bezeichnenden Gestaltung des Wirklichen verbunden ist und daher als eine Kategorie betrachtet werden müsse, die ausschließlich in den Bereich des Signifikanten gehört (ebd., 46–47).

<sup>52</sup> Interessanterweise beruft sich Lacan in einem Kontext auf Heidegger, in dem er – übrigens unmittelbar vor der Erwähnung von Freuds Begriff der *Nachträglichkeit* – den Akt des Erinnerns (*remémoration*) erörtert: »In der Sprache Heideggers kann man sagen, daß die eine sowohl wie die andere das Subjekt als gewesend konstituieren, d.h. als etwas, das so gewesen ist. Aber in der inneren Einheit dieser Zeitlichkeit bezeichnet das Dasein die Konvergenz des gewesenen. D.h. es käme, wenn andere Begegnungen von irgendeinem der gewesenen Momente an unterstellt würden, ein anderes Dasein zustande, das sich ganz anders gewesen sein ließe.« Lacan, »Funktion und Feld des Sprechens«, 94 (Lacan, *Écrits*, 255). Lacan erwähnt Heidegger ausdrücklich im Kontext der Überlegung, dass man den Tod als Grenze betrachten sollte (vgl. Lacan, *Schriften I*, 164; *Écrits*, 318). In einem anderen Passus (*Schriften III*, 207; *Écrits*, 387–388) erläutert Lacan Freuds Begriff der Bejahung als Grundbedingung dafür, dass etwas Wirkliches (*réel*) sich der Offenheit des Seins (*révélation de l'être*) darbietet, indem er auf Heideggers Begriff des »Seinlassens« (*soit laissé-être*) verweist. Vgl. auch die folgende Bemerkung, in deren Kontext Lacan eine Neuuntersuchung der Situation des Menschen inmitten des Seienden (*la situation de l'homme dans l'étant*) fordert und seine Verwendung eines heideggerschen Begriffs erläutert: »Wenn ich von Heidegger spreche oder vielmehr, wenn ich ihn übersetze, bemühe ich mich dem Wort, das er vorträgt, seine

Zeit als *rücklaufendes Noch-nicht* hinzufügen – eine Idee, die auch mit Derridas Begriff der Spur verwandt ist.<sup>53</sup>

Für das alltägliche Bewusstsein ist die Zeit unumkehrbar und zerfällt, räumlich homogenisiert, in eine Folge von Jetzt-Punkten.<sup>54</sup> Heidegger bezeichnet diese Vorstellung der Zeit als

»das Abfließen des Nacheinander des ›jetzt‹ aus dem ›noch nicht jetzt‹ in das ›nicht mehr jetzt‹. Die Zeit läßt das Vergängliche vergehen, so zwar, daß sie selber vergeht, was sie wiederum nur kann, wenn sie durch das ganze Vergehen hindurch besteht. Die Zeit besteht, indem sie vergeht. Sie ist, indem sie ständig nicht ist. Diese Vorstellung von der Zeit kennzeichnet den in der gesamten Metaphysik des Abendlandes maßgebenden Begriff von ›der‹ Zeit«. <sup>55</sup>

---

souveräne Deutungskraft zu lassen.« Jacques Lacan, »Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud«, in: ders., *Schriften II*, 54; *Écrits*, 527–528. Zum Verhältnis Heidegger-Lacan, vgl. Richard Boothby, *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*, (New York: Routledge, 1991), 203–221. Zu ihren persönlichen Beziehungen, vgl. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925–1985*, übers. und mit einem Vorwort von Jeffrey Mehlman, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 298–299. Zum Verhältnis von Heidegger und Freuds Psychoanalyse, vgl. Diskussion und einschlägige Literaturhinweise, vor allem die Arbeiten von Medard Boss, in Elliot R. Wolfson, »Not Yet Now: Speaking of the End and the End of Speaking«, in: Hava Tirosh-Samuels, Aaron W. Hughes (Hg.), *Elliot R. Wolfson: Poetic Thinking*, (Leiden: Brill, 2015), 127–193, 163 (Anm. 138).

<sup>53</sup> Vgl. Wolfson, »Retroactive Not Yet«, 44–50. Zu Freuds Begriff der Nachträglichkeit und Derridas Begriff der Spur, vgl. René Major, *Lacan avec Derrida: analyse dé-sistentielle*, (Paris: Flammarion, 2001), vi; Jacqueline Hamrit, »Nachträglichkeit«, in: *PsyArt: An Online Journal for the Psychological Study of the Arts* 2008. Vgl. William Egginton, *The Philosopher's Desire: Psychoanalysis, Interpretation, and Truth*, (Stanford: Stanford University Press, 2007), 106–138. Egginton unternimmt den Versuch, bei Heidegger, Derrida und Lacan einen gemeinsamen Zeitbegriff auszumachen. Eine andere, hiermit zusammenhängende Frage ist die nach dem Einfluss der Kabbala auf Lacan. Vgl. hierzu Gérard Haddad, »Judaism in the Life and Work of Jacques Lacan: A Preliminary Study«, in: *Yale French Studies* 85, 1994, 201–216, 203–204. Der Autor glaubt, Lacans Kenntnisse der Kabbala stammten aus Elie Benamozeghs *Israël et l'humanité*. Vgl. auch den faszinierenden Passus, den Lacan der phallischen Symbolik des *fundamentum* in der Kabbala in *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* widmet, die englische Übersetzung wird zitiert in Wolfson, *Language, Eros, Being*, 482 (Anm. 119).

<sup>54</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, hg. v. Hartmut Tietjen, (Tübingen: Niemeyer, 1989), 23–24.

<sup>55</sup> Heidegger, *Was heißt Denken?*, 82.

Die Nichtvergänglichkeit der Zeit ist ihr periodisches Vergehen. In seinem am 31. Januar 1962 an der Universität Freiburg gehaltenen Vortrag *Zeit und Sein* führt Heidegger die Überlegung aus, dass vom metaphysischen Standpunkt aus, der mit unserem gewöhnlichen und uneigentlichen Zeitverständnis übereinstimmt, Vergangenheit und Zukunft *me on ti*, das heißt »etwas nicht Seiendes, zwar kein schlechthin Nichtiges, vielmehr Anwesendes, dem etwas fehlt, welches Fehlen durch das ›nicht mehr‹ und das ›noch nicht‹-Jetzt genannt wird. So gesehen erscheint die Zeit als das Nacheinander der Jetzt, von denen jedes, kaum genannt, schon in das Soeben wegschwindet und bereits vom Sogleich verfolgt wird.«<sup>56</sup> Die alltägliche Zeit wird als eine lineare Aufeinanderfolge von Jetzt-Punkten erlebt, so dass sich unausweichlich eine Asymmetrie zwischen unveränderlicher Vergangenheit und wandelbarer Zukunft ergibt. Authentische Zeit hingegen wird erlebt als das zukünftige Wieder-holen der Vergangenheit in der Gegenwart.<sup>57</sup> In diesem Sinne ist die Überlieferung ein Denken, das nach vorn und nicht rückwärts gerichtet ist – ein Denken, das die Vergangenheit wachruft als Wiederherstellung dessen, was uns aus der Zukunft entgegenwinkt. Heidegger teilt mit einer bestimmenden Strömung innerhalb des rabbinischen Judentums, die sich in die kabbalistische Literatur hinein ausdehnt, einen Begriff von Überlieferung, der auf einem alternativen Sinn der Geschichte beruht. Die synchrone und die diachrone Achse der Zeit schneiden sich darin unwiderruflich an der Stelle, an der die Gegenwart – in Wahrheit weniger ein Punkt als ein sanft-

---

<sup>56</sup> Martin Heidegger, »Zeit und Sein«, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), GA 14, 3–30, 15.

<sup>57</sup> Vgl. Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), 69–73. Von den vielen Autoren, die sich mit Heideggers Denken über die Zeit befasst haben, sei hier besonders hervorgehoben: Graham Harman, *The Quadruple Object*, (Winchester, UK: Zero Books, 2011), 54–57. Ich stimme Harman in der Ansicht zu, dass Heidegger die Vorstellung der Zeit als Abfolge von getrennten Jetzt-Punkten und Bergsons Idee eines kontinuierlichen Fließens ablehnt. Nicht akzeptieren hingegen kann ich sein Argument, Heidegger vertrete eine Form von Okkasionalismus, dem zufolge das einzig Wirkliche ein gleichsam angehaltener Augenblick [*frozen moment*] ist, »that is torn in three directions« (ebd., 57) – als Gegenwart, die nichts mit der wirklichen Vergangenheit oder Zukunft zu tun hat und also eine »temporality without time« ist (ebd., 54). Heideggers Begriff der Gleichursprünglichkeit formuliert eine echte Konvergenz der drei Ekstasen der Zeit im Augenblick, der sich in die Zukunft entwirft und damit die Möglichkeit eröffnet, die Vergangenheit in der Gegenwart zurückzugewinnen.

tes Wogen – sich verzeitlicht, und zwar als vorwegnehmende Erinnerung an die auf das Erscheinen der Vergangenheit wartende Zukunft wie auch als erinnernde Vorwegnahme der auf das Wiedererscheinen der Zukunft wartenden Vergangenheit.

#### DAS DENKEN DES UNGEDACHTEN UND DIE WECHSELWIRKUNG DER GLEICHEN DIFFERENZ

Heideggers Position kann dazu dienen, die philosophischen Grundlagen des midraschischen Denkens zu erhellen – die homiletische Methode, einem Text ohne Bezugnahme auf ein äußerliches Begriffssystem Bedeutung zu entlocken, ist ein Ansatz, der das jüdische Denken seit Jahrtausenden prägt und dem sich auch die kabbalistische Sensibilität verdankt. Bei dieser Denkart verschränken sich Zeit und Hermeneutik miteinander in der Wahrnehmung der Diskontinuität der Kontinuität, die kennzeichnend ist für die rabbinische Methode, Bibelverse immer wieder neu zu interpretieren. Entscheidend für diese Auslegungsstrategie ist die räumliche Überbrückung von Vergangenheit und Zukunft in einer Gegenwart, die transzendental innerhalb der Immanenz des Bewusstseins begründet wird. Phänomenologisch haben Vergangenheit und Zukunft, von der noematisch gelebten Erfahrung des Augenblicks abgesehen, keine zeitliche Ausdehnung. Aber auch der Augenblick selbst hat keinen ideellen Gehalt außer dem durch die noetische Synthese intentionaler Akte der Retention und Protention erzeugten. Diese Akte weisen in Vergangenheit bzw. Zukunft und durchkreuzen einander in der Gegenwart, die, ursprünglich reine Wahrnehmung, nicht als Anwesenheit dargestellt werden kann [*present that cannot be represented as presence*], da sie stets über das hinausgeht, was vorgestellt werden kann – das Jetzt, könnte man sagen, das unaufhörlich Nicht-Jetzt ist: das Intermezzo der Zeit, das weder begrifflich noch empirisch zu fassen ist.

Die Zeit als zerrissen zu denken entspricht einem anderen zentralen Merkmal der kabbalistischen Geisteshaltung. Die mystische Kontemplation verfährt nicht deduktiv oder folgernd von einem Punkt zum anderen, als gebe es eine Struktur, die als einheitliches Ganzes alle Teile zusammenhält. Wenn überhaupt vom Anschein eines Ganzen die Rede sein kann, dann allenfalls in dem Sinn einer dauerhaft unfertigen Menge, die sich

gleichsam embryonal aus dem Streben ihrer einzelnen Bestandteile herausbildet, untereinander einen Zusammenhang zu bilden. Der Algorithmus des kabbalistischen Denkens – ein anonymen Autor des 14. Jahrhunderts prägte hierfür die berühmte Bezeichnung »Ordnung der Gottheit« (*ma'arekhet ha-elohut*, מערכת האלוהות)<sup>58</sup> – setzt eine Struktur ohne Zentrum voraus, in der die einzelnen Bestandteile harmonisch eine Verbindung miteinander eingehen. Anders etwa als bei der strukturalistischen Auffassung von einer eleatischen Einheit, die der an der Oberfläche sichtbaren Verschiedenheit zugrunde liegt, ergibt sich der Sinn für Homogenität und Konsistenz hier nicht aus einem alles unter sich fassenden Regelkanon, sondern aus den zahllosen Gesichtspunkten, die wir durch unsere fortgesetzten Versuche hervorbringen, uns das virtuell Wirkliche als wirklich virtuell vorzustellen, das sich der Darstellung Verweigernde darzustellen und das Nichtbegriffliche in Begriffe zu fassen. Mit den Begriffen »nicht-darstellbar« und »nicht-begrifflich« setze ich keine unsichtbare, sich der Sichtbarkeit verweigernde oder verborgene Größe; vielmehr beziehen sich diese Ausdrücke auf das Rätsel des Seins, die Leere im Kern des unsichtbar sichtbaren Geisterhaften, von dem man, obwohl es ihm entzogen ist, im Spektrum der sichtbar unsichtbaren Dinge, die die immanenten Wirklichkeiten dieser Welt ausmachen, einen flüchtigen Blick erhascht. Wenn ich im Rahmen meiner konstruktivistischen Lesart vom *Ein Sof*<sup>59</sup> als dem Unsichtbaren spreche, dann ist damit kein transzendentes Wesen gemeint, sondern eher das für jedes solche Wesen geltende Falsifikationsprinzip: der Signifikant der Abwesenheit von Bedeutung, die

---

<sup>58</sup> Der Text stammt wahrscheinlich von einem spanischen Kabbalisten aus dem frühen 14. Jahrhundert und erschien 1558 in Mantua und Ferrara in zwei Auflagen. 2013 erschien eine Neuauflage mit Berichtigungen auf der Grundlage von Handschriften.

<sup>59</sup> *Ein Sof* – wörtlich: *ohne Ende* – ist der *terminus technicus*, den die Kabbalisten aus dem 13. Jahrhundert verwendeten, um die Unendlichkeit über begriffliche, imaginative und sprachliche Abgrenzungen hinaus abzugrenzen. Vgl. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), 227–228; 237–238; ders., *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, (Berlin: De Gruyter, 1962), 233–238; Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, übers. von David Goldstein, (Oxford: Oxford University Press, 1989), 229–255; Sandra Valabregue-Perry, *Ba-nistar uva-nigleh: 'iyunim be-toldot ha-“En-sof” ba-qabalah ha-te'osofit* [Verborgen und Offenbart: Das »Ein Sof« in der theosophischen Kabbala], (Los Angeles: Cherub Press, 2010); Elliot R. Wolfson, »Nihilating Nonground and the Temporal Sway of Becoming: Kabbalistically Envisioning Nothing Beyond Nothing«, in: *Angelaki* 17:3, 2012, 31–45.

begrenzte Negativität der unmöglichen Möglichkeit, die die mögliche Unmöglichkeit des symbolisch Wirklichen ermöglicht, das wirklich symbolisch ist.

Der elementare Grundsatz der in der wissenschaftlichen Literatur so genannten theosophischen Kabbala ist die Annahme, dass das Unendliche sich in zehn Mächten oder Attributen, den *Sefirot* (ספירות), manifestiert. Niemand vermag die volle Bedeutung dieses Begriffs zu erfassen, aber seine drei wichtigsten impliziten Bedeutungen sind Zahl, Licht und Erzählung, d.h., die zehn *Sefirot* sind das Maß des Unermesslichen, das Leuchten des Unergründlichen und die Beschreibung des Unbeschreiblichen. Das Licht dieser Emanationen stellt man sich ebenfalls symbolisch vor in Form von fünf Konfigurationen (*paršufim*, פרצופים), die als psychologische Archetypen einer göttlichen Familie fungieren. Dieses Muster wird durch die Annahme bekräftigt, dass dieselbe Struktur wiederkehrt in jeder der vier Welten, aus denen das Multiversum besteht: Emanation (*ašilut*, אצילות), Schöpfung (*beri'ah*, בריאה), Formen (*yeširah*, יצירה) und Herstellen (*asiyyah*, עשייה).<sup>60</sup> In Scholems Worten: »Der verborgene Gott, *En-Sof*, erscheint also in der Intuition der Kabbalisten unter zehn verschiedenen Aspekten oder Manifestationen, die aber in Wirklichkeit unendlich viele Schattierungen und Abstufungen in sich selber haben.«<sup>61</sup> In dem Maße, wie sich die Kabbala entwickelte und mit der Verbreitung und Ausweitung der im Namen von Isaak Luria (1534–1572) – in den Texten seiner Schüler und in nachfolgenden Darstellungen – verkündeten Lehren einen Höhepunkt erreichte, nimmt die Tendenz zu, Unterscheidungen innerhalb des symbolischen Systems zu vervielfachen, um auf diese Weise die Unbestimmtheit des *Ein Sof* abzugrenzen – als des nicht-lokalisierbaren Substrats aller morphodynamisch lokalisierten Erscheinungen in den geistigen und körperlichen Landschaften, die wir diesem Licht in dem Bestreben aufzwingen, das Zahllose zu zählen; die ententionale Abwesenheit als der Bedingung für jede intentionale Anwesenheit.<sup>62</sup> Die unsichtbare Dimen-

---

<sup>60</sup> Vgl. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik*, 298–299.

<sup>61</sup> Ebd., 228.

<sup>62</sup> Der Neologismus »ententional« bezeichnet die nie vorhandene teleologische Ursache von Erscheinungen – die abwesende Wirksamkeit – und stammt von Terrence W. Deacon, *Incomplete Nature: How Mind Emerged From Matter*, (New York: W. W. Norton & Company, 2012). Vgl. auch die Zusammenfassung der Methode des Autors ebd., 44–45: »What we will discover is that ententional processes have a distinctive and characteristic dynamical circularity, and that their causal power is not

sion dieser Abwesenheit ist das Kriterium der Nicht-Phänomenalisierbarkeit [*nonphenomenalizability*], d.h. die epistemische Bereitstellung aller Phänomenalität, das Nicht-in-Erscheinung-Tretende [*the inapparent*], das im Erscheinen aller erscheinenden Dinge wohnt und dieses ermöglicht, sich selbst jedoch der Sichtbarkeit entzieht. Die polygonale Natur dieses imaginalen Konstrukts – die Inkarnation des endlich Unendlichen im Gewand des unendlich Endlichen – soll das Gleichgewicht zwischen der zufälligen Formung des Ungeordneten und der entschiedenen Verformung des Geordneten wahren. Um es einfacher zu formulieren: Da die Aufgabe der Struktur darin besteht, dem Dimensionslosen Dimensionen beizumessen, implodiert die Ordnung dieser Struktur in der potentiell endlosen Variation, die stimuliert wird von der Struktur selbst als Folge des kontemplativen Versuchs, die komplexe Einfachheit ihrer einfachen Komplexität abzubilden.<sup>63</sup> In der Sprache der Kybernetik ist die kabbalistische Theosophie ein vielschichtiges System, in dem die Eigenschaften nicht durch einseitige Wechselwirkung der Teilelemente erklärt werden. Weder können die Unterteilungen der Teile unter die Gruppierung des Ganzen reduktiv zusammengefasst werden, noch umgekehrt die Gruppierung des Ganzen unter die Unterteilungen der Teile.<sup>64</sup> Die kognitiv-sprachliche Kartierung des göttlichen Pleroma ist ohne Gebiet, insofern das Kartierte indiziert, was nicht indiziert werden kann. Semiotisch wird die Sinnhaf-

---

located in any ultimate stuff but in this dynamical organization itself. Our ultimate scientific challenge is to precisely characterize this geometry of dynamical forms which leads from thermodynamic processes to living and mental processes, and to explain their dependency relationships with respect to one another. It is a quest to naturalize teleology and its kin, and thereby demonstrate that we are the legitimate heirs of the physical universe. To do this, we must answer one persistent question. How can something not there be the cause of anything? Making sense of this ›efficacy of absence‹ will be the central challenge of this book, and the key to embracing our ententional nature, rather than pretending to ignore or deny its existence.«

<sup>63</sup> Meine Formulierung verdankt sich der Erörterung von Komplexität und Chaos, die zu Deacons Begriff der »emergence« gehören. Vgl. ebd., 143–181, insbes. 169–175.

<sup>64</sup> Meine kurze Beschreibung komplexer Systeme geht zurück auf William J. Clancey, »Scientific Antecedents of Situated Cognition«, in: Philip Robbins, Murat Aydede (Hg.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 11–34, 12: »In identifying parts and wholes, systems thinking does not reject the value of reductionist compartmentalization and componential analysis' rather, systems thinking strives for a ›both-and‹ perspective [...] that shows how the whole makes the parts what they are and vice versa. For example, in conceptual systems, metonymic relations (tropes or figures of speech) may have a both-and meaning.«

tigkeit der sefirotischen Chiffren nicht unter Bezugnahme auf irgendeinen feststellbaren Gegenstand beurteilt. Vielmehr sind diese Chiffren metalinguistische Insignien des Insignifikanten: paradigmatische Zeichen dessen, dem paradigmatisch nichts zugeordnet werden kann.

Wir können aus der kabbalistischen Literatur – vor allem aus den lurianischen und nach-lurianischen Traktaten – schließen, dass die semantische Desintegration die einzig gültige metonymische Weise ist, die im Entstehen begriffene Einbeziehung der Unendlichkeit ins Auge zu fassen. Ausgehend von Levinas' Beobachtung zur schöpferischen Kontraktion des Unendlichen (*la contraction créatrice de l'infini*), die möglicherweise auf die kabbalistische Lehre vom *šimšum* rekurriert,<sup>65</sup> könnte man sagen, dass Vielheit und Begrenzung mit unendlicher Vollkommenheit nicht nur vereinbar sind, sondern deren eigentliche Bedeutung zum Ausdruck bringen, so dass Unendlichkeit nur durch Verzicht auf die Ausbreitung einer Totalität zustande kommt.<sup>66</sup> Im Gegensatz zu Levinas könnte man allerdings behaupten, dass die Äußerlichkeit einer unendlichen Transzendenz für die Kabbalisten kaum von der Innerlichkeit einer totalisierenden Immanenz zu unterscheiden ist. Da die Verkettung der Welten, die aus dem *Ein Sof* emanieren, lückenlos ist – sogar der Rückzug des Unendlichen in sich selbst hinterlässt eine Spur von Licht in dem Raum, aus dem das Licht gewichen ist –, handelt es sich bestenfalls um eine relative Bewertung, wenn man von einem Wesen sagt, es sei von Gott getrennt. Es ist nicht ausgemacht, dass die Kabbalisten, wie Scholem mitunter behauptet,<sup>67</sup> die absolute Transzendenz des Unendlichen bewahren

---

<sup>65</sup> Vgl. Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, 104, 362–363 (Anm. 83 und 84) für Literaturhinweise zu weiteren Untersuchungen (darunter auch einige meiner eigenen), in denen die Möglichkeit eines solchen Einflusses auf Levinas diskutiert wird.

<sup>66</sup> »L'Infini«, heißt es entsprechend bei Lévinas, »se produit en renonçant à l'envahissement d'une totalité [...]«. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980), 77; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, (Freiburg, München: Alber, 1987), 148.

<sup>67</sup> Scholem war in diesem Punkt nicht immer konsequent, was an dem Spannungsverhältnis zwischen einer monistisch-pantheistischen und dualistisch-theistischen Tendenz in den Primärquellen selber liegen mag. Vgl. zu einer theistischen Interpretation des lurianischen *šimšum*-Mythos: Scholem, *Die jüdische Mystik*, 285–286; ders., *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, hg. v. Werner J. Dannhauser, (New York: Schocken, 1976), 283. Vgl. auch den fünften der »Zehn unhistorische[n] Sätze über Kabbala«, in: Gershom Scholem, *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, (Frankfurt am

können und es wenigstens vermeiden, das Paradox zuzugeben, dass Gott genau in dem Maße der Welt fern, wie er in ihr gegenwärtig ist.

Mit Rücksicht auf die sprachliche Gestalt eines Passus aus der *Ra'aya Meheimna*-Schicht des *Sohar*<sup>68</sup> hat eine Vielzahl von Kabbalisten und chassidischen Meistern behauptet, dass das *Ein Sof* »alle Welten umfasse« (*sovev kol almin*, סובב כל עלמין) und »alle Welten erfülle« (*me-*

---

Main: Suhrkamp, 1973), 264–271, 267–268, und die kritische Beurteilung in David Biale, »Gershom Scholem's Ten Unhistorical Aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary«, in: *Modern Judaism* 5, 1985, 67–93, 79–80. Vgl. meine Kritik an diesem Ansatz in Wolfson, »Nihilating Nonground«, 33–34. Vgl. hingegen Scholem, *Die jüdische Mystik*, 299: »Luria und seine Schüler kennen hier keine Unterbrechungen der stetigen Evolution der Schöpfung. Dadurch wird für Luria das Problem des Theismus selbstverständlich zwiefach akut, da er, dessen theistische Haltung ich schon vorher erwähnt habe, den hier naheliegenden Konsequenzen des Pantheismus kaum entgehen konnte. Seine Antwort läuft auf eine feine Unterscheidung zwischen der Welt der *'Aziluth* und den drei anderen Sphären hinaus. Jene, oder wenigstens wesentliche Bereiche in ihr, erklärt er als substanzgleich mit der Gottheit und dem *En-Sof*, sucht aber von hier ab einen klaren und eindeutigen Einschnitt vorzunehmen. Zwischen *'Aziluth* und der Welt der *Beri'a* und ebenso jeweilig zwischen den folgenden Welten nimmt Luria einen ›Vorhang‹ oder eine Scheidewand an, die eine doppelte Wirkung hat. Einmal bewirkt sie das Zurückfluten der göttlichen Substanz selber nach oben, das Licht des *En-Sof* wird reflektiert; zum andernmal aber durchdringt zwar nicht mehr die Substanz, wohl aber die Kraft, die von ihr ausgeht, den Filter des ›Vorhanges‹. Diese Kraft wird dann zur Substanz der nächsten Welt, von der wiederum nur deren Kraft weiterschwingt, und so geht es fort bis zur untersten.« Der Versuch, sich mit dem philosophischen Problem auseinanderzusetzen, ist beeindruckend, aber ich glaube nicht, dass das Paradox gelöst ist. Im Gegenteil ist es noch stärker geworden, denn es ist nicht möglich, einerseits eine ungebrochene Emanation des Lichts des Unendlichen in alle Welten hinein zu postulieren, andererseits aber zu behaupten, dass die unteren drei Welten im Gegensatz zur ersten Welt nicht als Gottheit gelten sollen. Letzten Endes wird man sich mit der unauflösliehen Spannung zwischen theistischen und pantheistischen Elementen abfinden und das Paradox akzeptieren müssen, dass das Unendliche im Verhältnis zur Welt nur in dem Maße transzendent ist, wie es der Welt immanent ist.

<sup>68</sup> Der *Sohar* ist die bedeutende Anthologie kabbalistischer Überlieferung und Praxis, die seit dem 13. und 14. Jahrhundert in bruchstückhaften Einzelteilen kursierte. Aus diesen Fragmenten wurden dann im Laufe eines langwierigen Prozesses schriftlicher Übertragung, dessen Umriss sich wissenschaftlicher Erkenntnis zum Teil entziehen, die Manuskriptzeugen zu den Drucken der Mantua und Cremona-Ausgaben redigiert, den Prototypen aller nachfolgenden Auflagen. Vgl. zur umfassenden Prüfung des aktuellen Forschungsstandes zu diesem Thema nebst Verweisen auf andere wissenschaftliche Ansichten: Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, mit einem Vorwort von David Greetham, (Los Angeles: Cherub Press, 2013), 224–438.

*malle kol almin*, ממלא כל עלמין).<sup>69</sup> Man könnte versucht sein, diese Unterscheidung dualistisch zu interpretieren – nämlich dahingehend, dass die Beschreibung des Unendlichen als alle Welten umfassend die Umlenkung der implizit pantheistischen Tendenz der konkurrierenden Behauptung sei, das Unendliche erfülle alle Welten.<sup>70</sup> Gestützt wird eine solche Interpretation aber auch dadurch, dass man auf das *Ein Sof* den rabbinischen Sinnspruch angewendet hat, Gott sei der Ort der Welt, die Welt aber nicht sein Ort<sup>71</sup> – ein Sprichwort, das, wahrscheinlich als spätere Interpolation, sogar in einige Versionen der Langfassung des *Sefer Yeširah* eingegangen ist.<sup>72</sup> Die Asymmetrie, die darin liegt, dass Gott der Ort der Welt ist, die Welt aber nicht der Ort Gottes, will besagen, dass das Göttliche Leben schenkt und die Welt erhält – so wie, analog, die Seele Leben schenkt und den Körper erhält –, es aber ontologisch getrennt und daher der Welt transzendent ist und nicht auf diese reduziert werden kann.<sup>73</sup> Zufolge des litauischen Kabbalisten **Hayyim** Ickovits (1749–1821, besser bekannt als **Hayyim** Volozhiner), hat auch der Umstand, dass man Gott als Wesen, das eindeutig keine räumliche Begrenzung kennt, den Begriff »Ort« (*maqom*, מקום) zuschreibt, die tiefere Bedeutung, dass die Welt, unbeschadet des äußeren Anscheins ontischer Autonomie, in Wirklichkeit keine Existenz unabhängig von der Lebendigkeit hat, die ihr vom Göttlichen zuteilwird.<sup>74</sup> Wollte man das Geheimnis des rabbinischen

<sup>69</sup> *Sohar* 3:225a.

<sup>70</sup> Vgl. Anm. 67.

<sup>71</sup> Vgl. *Bere'shit Rabba*, hg. v. Julius Theodor und Chanoch Albeck, (Jerusalem: Wahrmann, 1965), 778 (68:9); *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*, hg. v. Rivka Ulmer, (Atlanta: Scholars Press, 1997), 464–465 (21:26).

<sup>72</sup> Vgl. Ithamar Gruenwald, »A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira«, in: *Israel Oriental Studies* 1, 1971, 132–177, 157; A. Peter Hayman, *Sefer Yešira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 132 (§ 38). Vgl. auch Shlomo Pines, »Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the Sefer Yezira and a Text of the Pseudo-Clementine Homilies: The Implications of This Resemblance«, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7:3, 1989, 63–142, 86 (Anm. 183).

<sup>73</sup> **Hayyim** ben Isaac Volozhiner, *Nefesh ha-Hayyim im Perush u-Vaharta ba-Hayyim* (Wickliffe: Ohel Desktop Publishing, 1997), 181–182 (3:1). Eine andere Deutung findet sich in *Sohar* 3:242a-b (Ra'aya Meheimna). In diesem Zusammenhang wird die »Welt« (*olam*) als *Schechina* identifiziert, denn die aramäische Übersetzung von *olam* ist *alma*, was mit *ulima*, dem Wort für »Mädchen« assoziiert wird.

<sup>74</sup> **Hayyim** ben Isaac Volozhiner, *Nefesh ha-Hayyim*, 182–183 (3:2).

Sinnspruchs, das sich dem verstandesmäßigen Begreifen entzieht, in ein philosophisches Idiom übersetzen, so kämen hierfür die Gedankenwelten von Akosmismus und Okkasionalismus in Frage. Das Göttliche als Ort der Welt zu bezeichnen macht deutlich, dass die Welt keine selbstständige Wirklichkeit hat und in jedem Augenblick neu erschaffen wird. In den Worten Ḥayyim Volozhiners:

»Es gibt wahrlich nichts außer dem Gesegneten,<sup>75</sup> und in allen Welten von der höchsten aller Höhen bis hinab zu den niedrigsten Tiefen in den Tiefen der Erde gibt es keine Wirklichkeit, ja man könnte sagen, dass es hier überhaupt kein Geschöpf und keine Welt gibt, sondern vielmehr alles vom Wesen seines nicht-zusammengesetzten Eins-Seins erfüllt ist. [...] Dies geht auch aus dem Sinnspruch unserer Meister, gesegneten Angedenkens, hervor, dass er, gesegnet sei Er, der Ort der Welt ist und die Welt nicht sein Ort. Das heißt, auch wenn alle Orte von den Sinnen als existierend wahrgenommen werden [*murgashim la-ḥush bimeṣi'ut*, מורגשים לחוש במציאות], so sind diese Orte doch nicht unabhängig [*ašmiyim*, עצמיים], sondern er, gesegnet sei sein Name, ist der Ort aller Orte [*ha-maqom shel kol ha-meqomot*, המקום של כל המקומות], und für ihn, gesegnet sei Er, sind sie alle, als gäbe es sie gar nicht – selbst jetzt wie vor der Schöpfung.«<sup>76</sup>

Dies ist auch die esoterische Bedeutung der Aussage im *Sefer Yeširah*: »Zehn Sefirot *belima*: Verstopfe deinen Mund vor dem (leichtfertigen) Sprechen und dein Herz vor dem Nachsinnen. Doch wenn dein Herz rast, kehre zurück an den (Ausgangs-)Ort [*shuv la-maqom*, שוב למקום], denn es steht geschrieben: *eilend voran und zurückkehrend* (Hesekiel 1,14).«<sup>77</sup> Wir verstehen den Gedanken (*muskal*, מושכל), dass Gott die Welt fortwährend aus dem wahrnehmbaren Bild (*dimyon ha-murgash*, דמיון המורגש) des Ortes erschafft, obwohl keine Analogie (*erekh*, ערך) oder Ähnlichkeit (*dimyon*, דמיון) besteht zwischen dem Vergleich (*mashal*, משל) und dem Vergleichenen (*nimshal*, נמשל).<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Auf der Grundlage von Deuteronomium 4,35.

<sup>76</sup> Ḥayyim ben Isaac Volozhiner, *Nefesh ha-Ḥayyim*, 184-185 (3:2-3). [Anm. d. Übers.: Sofern nicht anders angegeben, folgt die dt. Übersetzung der hebräischen Zitate hier und an allen weiteren Stellen der engl. Übersetzung des Autors.]

<sup>77</sup> *Sefer Yeširah. Buch der Schöpfung*, übers. und hg. v. Klaus Herrmann, (Frankfurt am Main, Leipzig: Insel, 2008), 19 (§ 5).

<sup>78</sup> Ḥayyim ben Isaac Volozhiner, *Nefesh ha-Ḥayyim*, 183 (3:2).

In einem tieferen und unserem Thema angemesseneren Sinn stellt der Gedanke, Gott sei der Ort der Welt, die starre Dichotomie von Transzendenz und Immanenz in Frage. Ja, man könnte sagen, dass die ganze Paradoxie der kabbalistischen Weltsicht darin besteht, dass die Unendlichkeit alle Welten umfasst, eben weil die Unendlichkeit alle Welten erfüllt, weshalb die Abwesenheit vom Ort die meontologische Bedingung der Möglichkeit der Anwesenheit am Ort ist. Um es in der Sprache Deleuzes auszudrücken: Die Bedeutung des kabbalistischen Geheimnisses liegt in dem Umstand, dass die Transzendenz keine unsignifizierbare Substanz jenseits der Ökonomie von Sein und Nicht-Sein ist, sondern vielmehr immanenter Bezugspunkt – so wie umgekehrt die Immanenz transzendenter Bezugspunkt ist. Statt Immanenz und Transzendenz als polare, dialektisch miteinander verknüpfte Gegensätze innerhalb eines identitären Diskurses zu verstehen, sollte man sie als gleichumfängliche Formen wechselseitiger Verschiedenheit betrachten.<sup>79</sup> Versuche, die Innerlichkeit der Unendlichkeit aus ihrer Äußerlichkeit heraus zu unterscheiden, sind zwecklos, da es kein Außen gibt, das nicht innen ist, und kein Innen, das als Innen nicht außen ist. Das *Ein Sof* ist allem immanent als dasjenige, was allem transzendent ist.

Diese Auffassung wird von einer anderen kabbalistischen Maxime enthüllt: *ein ha-ne'eşal nifrad min ha-ma'aşil* (אין הנאצל נפרד מן המאציל), »das Emanierte ist nicht getrennt vom Emanator«. <sup>80</sup> Verschiedene Kabbalisten wie David ben Yehudah he-Hasid bedienen sich einer ähnlichen Sprache, um die Beziehung zwischen *Ein Sof* und *Keter* kenntlich zu machen: »Es gibt keinen Unterschied zwischen der Ursache und dem Verursachten, außer dass dies die Ursache, jenes das Verursachte ist, und die

---

<sup>79</sup> Mein Denken stimmt in diesem Punkt überein mit der Formulierung des Paradigmas der Immanenz in Daniel Colucciello Barber, *On Diaspora: Christianity, Religion, and Secularity*, (Eugene: Cascade Books, 2011), 1–11.

<sup>80</sup> Moses von Kiew, *Shoshan Sodot*, (Petaḥ Tiqvah: Or Ganuz, 1995), 1; Meir Ibn Gabbai, *Avodat ha-Qodesh*, (Jerusalem: Yerid ha-Sefarim, 2004), 3 (1:2), 24 (1:10); Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim*, (Jerusalem: Makhon ha-Ramaq, 2013), 71 (4:1), 74 (4:2). Vgl. zu dem in der Destabilisierung der Unterscheidung zwischen Emanator und Emaniertem liegenden tiefen Geheimnis ebd., 224, und den einleitenden Kommentar des Herausgebers, 22. Vgl. auch Joseph ben Shalom Ashkenazi, *Perush Sefer Yeşirah*, das fälschlicherweise unter dem Namen Abraham ben David von Posquières erschien, in *Sefer Yeşirah*, (Jerusalem: Yeshivat Kol Yehudah, 1990), 2c, 28d.

Erleuchteten werden dies verstehen und schweigen vor dem Herrn.«<sup>81</sup> Es ist möglich, dass sich in diesem Grundsatz die Sprache des *Liber de causis* widerspiegelt, eines mittelalterlichen Traktats, das auf der Grundlage von Proklos' *Elementen der Theologie* entstand und den Kabbalisten in hebräischer Übersetzung bekannt gewesen sein dürfte:<sup>82</sup> »Also ist das Verursachte in der Ursache in der Weise der Ursache, und die Ursache ist im Verursachten in der Weise des Verursachten.«<sup>83</sup> Die von David ben Yehudah he-Hasid erhobene Forderung zu schweigen, verdeutlicht das tiefe Geheimnis, das im Rückfall hinter die ontologische Unterscheidung von Emanator und Emaniertem und in der daraus folgenden Tilgung aller Lücken in der Kette des Seins beschlossen liegt.<sup>84</sup> Das Wegfallen der Lücke zwischen Ursache und Verursachtem würde logischerweise auf eine pansophische Sichtweise hinauslaufen, der zufolge das Unendliche, insofern alle Wirklichkeit in ihm begriffen ist, ein allumfassendes Wissen

---

<sup>81</sup> David ben Yehudah he-Hasid, *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot*, hg. v. Daniel C. Matt, (Chico: Scholars Press, 1982), 80 (Hebräisch).

<sup>82</sup> Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 375, erwähnt diese Passage aus dem *Liber de Causis* in Verbindung mit der Aussage von Azriel von Gerona: »[...] das Sein ist im Nichts auf die Art des Nichts, und das Nichts ist das Sein auf die Art des Seins.« Azriels Text findet sich in Gershom Scholem, »New Fragments from the Writings of Azriel of Gerona«, in: *Sefer Zikkaron Le-Asher Gulak uli-Sh'muel Klein*, (Jerusalem: Hebrew University, 1942), 207, übers. u. ausgewertet in Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 375. Vgl. Wolfson, »Nihilating Nonground«, 33, sowie die synoptische Ausgabe der hebräischen Übersetzungen des *Liber de causis* in: Jean-Pierre Rothschild, »Les Traductions hébraïques du ›Liber de causis‹ latin«, Dissertation, Université de Paris III, 1985, Bd. 1: 172–243.

<sup>83</sup> *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*, übers. v. Alex Schönfeld, (Hamburg: Meiner, 2003), 27.

<sup>84</sup> Vgl. die Erläuterungen dieser Lehre in Ibn Gabbai, *Avodat ha-Qodesh*, 12 (1:5), 14 (1:6). Einige Kabbalisten postulierten eine ontologische Unterscheidung zwischen beiden, auch wenn sie an dem Grundsatz festhalten, das Emanierte sei nicht vom Emanator getrennt. Vgl. etwa David ben Zimra, *Magen David*, (Jerusalem: Yerid ha-Sefarim, 2007), 12: »Somit habt ihr gelernt, dass der Emanator nicht getrennt ist vom Emanierten [*she-ein ha-ma'asıl nıfrad min ha-ne'eşal*]. Gleichwohl sind Emanator und Emaniertes zweierlei. Das Emanierte emaniert durch den Willen des Emanators, ohne von ihm bedingt zu sein. Der Emanator geht dem Emanierten voraus, nicht aber wie die Ursache dem Verursachten vorausgeht, denn der Emanator ist ewig, und vor seiner Existenz gibt es keinen Mangel [*be'der*], was auf das Emanierte nicht zutrifft, denn der Mangel geht dessen Wirklichkeit voraus. Emanator und Emaniertes werden eins genannt, weil sie miteinander verbunden sind wie die Flamme der Kohle, nicht jedoch weil sie in ihrer Substanz und in ihrem Wesen eins sind.«

der Wirklichkeit bewirkt.<sup>85</sup> Aber selbst wenn man von dieser Möglichkeit ausginge, wäre das Allumfassende nicht notwendigerweise in einem monistischen oder gar pantheistischen Sinn totalisierend, da die Wurzel allen Seins, das Nichts, das der Trennung in Sein und Nicht-Sein vorausgeht, keine feste Größe ist, deren Eigenschaften sich berechnen ließen, sondern vielmehr ein veränderlicher Prozess unaufhörlicher Anpassung: eine Ursache, die in dem Maße von dem durch sie Verursachten bestimmt ist, wie das Verursachte bestimmt ist durch seine Ursache.

Interessanterweise wird meine Erläuterung des kabbalistischen Credo belegt durch eine Bemerkung Giorgio Agambens zur Entwicklung der neuplatonischen Idee der Emanation als Fließen (*fluxus, fayd*) bei Avicenna und zu ihrer späteren Artikulation bei Albertus Magnus.

»The first principle acts neither by will nor by choice but simply exists and, from its existence, accomplishes and ›flows into‹ the world. The fact that in the image of flux what is in question is a tendential neutralization of the concept of cause, in the sense of the reciprocal immanence between causing and caused, is implicit in the way in which Albert the Great takes up this idea: ›Only that can flow in which flowing and that from which it flows are of the same form, as the river has the same form as the source from which it flows.‹<sup>86</sup> [...] If one maintains the image of flux, then the most adequate form for thinking mode is that of conceiving it as a vortex in the flux of being. It has no substance other than that of the one being, but, with respect to the latter, it has a figure, a manner, and a movement that belong to it on its own. The modes are eddies in the

---

<sup>85</sup> Vgl. Paolo Rossi, *Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language*, übers. und mit einer Einleitung von Stephen Clucas, (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 38; ital. Originalausgabe: *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, (Bologna: Il Mulino, 1983). Vgl. zur Verwendung des Begriffs »Pansophismus« für die lurianische Kabbala Jeffrey H. (Yossi) Chajes, »Kabbalah and the Diagrammatic Phase of the Scientific Revolution«, in: Richard I. Cohen u.a. (Hg.), *Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David B. Ruderman*, (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2014), 109–123, 111–112. Die Analyse von Chajes beruht auf der Klassifizierung der lurianischen Auffassung der Gottheit als »enzyklopädischer Perspektive«. Vgl. hierzu Roni Weinstein, *Shavru et ha-kelim: ha-Qabbalah ve-ha-moderniut ha-yehudit*, (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2011), 48–73; ders., *Kabbalah and Jewish Modernity*, (Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2016), 20–23, 31–35.

<sup>86</sup> Agamben zitiert Albertus Magnus nach Olga Lizzini, *Fluxus (fayd): Indagine sui fondamenti della Metafisica e della Fisica di Avicenna* (Bari: Edizioni di Pagina, 2011), 10–11.

boundless field of the substance that, by sinking and whirling into itself, disseminates and expresses itself in singularities.«<sup>87</sup>

Wenn man über das erste Prinzip in dieser Weise denkt, dann kann dem unendlichen Grund, den die Kabbalisten postulieren, keine Ipseität im metaphysischen Sinn zugeschrieben werden. Treffender lässt sich dieser Grund beschreiben, wenn man ihn, im heideggerischen Sinn von *Seyn*, als ein aufwendiges Gitterwerk wechselseitig voneinander abhängiger Bezüge aus dem grenzenlosen Fließen einmaliger Iterationen der Ereignishaftigkeit des Seins versteht, das sich ontologischer Taxonomierung aufgrund seiner inneren Verfassung entzieht. Das Untergraben der hierarchischen Beziehung zwischen transzendenter Ursache und immanenter Wirkung führt darüber hinaus zu einer epistemischen Verwirrung, einer wahnsinnig machenden Klarheit, denn es gibt keine nackte Wahrheit, kein Gesicht hinter der Maske, die nicht selbst wieder Maske ist, und kein Wesen zu schauen, das sichtbar ist, es sei denn, es ist in den Schleier der Unsichtbarkeit der Wesenlosigkeit gehüllt. Foucault beschreibt auf sehr ähnliche Weise den Abgrund der Unvernunft, den er in Nikolaus Cusanus' Schilderung der Erfahrung Gottes als des völlig Unaussprechlichen, Unverständlichen und Unermesslichen findet:

»Die Weisheit Gottes ist, wenn man ihren Glanz ihr nehmen kann, keine lange verschleierte Vernunft, sondern eine unermessliche Tiefe. Das Geheimnis bewahrt darin all seine Dimensionen des Geheimnisses, der Widerspruch hört nicht auf, sich darin immer noch zu widersprechen, unter dem Zeichen jenes bedeutenderen Widerspruches, der verlangt, daß das eigentliche Zentrum der Weisheit der Taumel jeden Wahnsinns ist.«<sup>88</sup>

Das Geheimnis offenbart sich als das geheimnisvollste, wenn offenkundig ist, dass in ihm nichts Offenkundiges ist, sondern eine undurchdringliche Tiefe, die nicht offenkundig werden kann. Begreiflich wird dies allerdings erst, wenn man sich auf eine Logik einlässt, der zufolge der Widerspruch sich selbst widerspricht und eine Wahrheit vortäuscht, die Widerspruch

---

<sup>87</sup> Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, übers. v. Adam Kotsko, (Stanford: Stanford University Press, 2016), 174; ital. Originalausgabe: *L'uso dei corpi*, (Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014).

<sup>88</sup> Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 53.

ist und nicht ist. Bei dieser Lehre handelt es sich um einen elementaren Grundsatz der Kabbala: eine Grundlegung, die als Grundlegungslehre *per definitionem* ungrundlegend ist (der hartnäckige Vorwurf des Essentialismus ist wirklich das einzig essentialistische Merkmal in dieser Gleichung).

Auch hier lässt sich eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zu Heideggers Verständnis von der Methode feststellen, die dem Weg des Denkens angemessen ist. Heidegger sah für die Gesamtausgabe seiner Schriften bekanntlich das Motto »Wege – nicht Werke« vor.<sup>89</sup> Werke sind etwas Unveränderliches und systematischer Analyse Zugängliches, während Wege nicht fest umrissen und voll plötzlicher, unvorhersehbarer und störender Wendungen sind. Bemerkenswert ist auch Heideggers Überlegung zum Übergangscharakter seiner in *Sein und Zeit* vorgelegten »Fundamentalontologie« als dem Versuch, Metaphysik ursprünglicher zu fassen, um sie zu überwinden: »Dieser Titel ist aus einem klaren Wissen um die Aufgabe gesetzt: nicht mehr Seiendes und Seiendheit, sondern Sein; nicht mehr ›denken‹, sondern ›Zeit‹; nicht mehr Denken zuvor, sondern das Seyn. ›Zeit‹ als Nennung der ›Wahrheit‹ des Seins, und all dieses als Aufgabe, als ›unterwegs‹; nicht als ›Lehre‹ und Dogmatik.«<sup>90</sup> Heidegger geht so weit zu sagen, dass die Verkündung einer Weltanschauung erst dann auftritt, »wenn die ›Welt‹ aus den Fugen geht und die Leidenschaft des Weltentwurfs erlahmt ist und alles nur noch Ersatz bleiben muß«.<sup>91</sup> Wahrheit wird nicht durch Beweise bekräftigt, sondern als Inständigkeit des Daseins im Angesicht des Ereignisses.<sup>92</sup> Die Kraft von Heideggers Denken, das sich, wie Arendt einmal feststellte, metaphorisch in den Bildern der Wegmarken und Holzwege mitteilt, ist dem Idealbild eines philosophischen Systems diametral entgegengesetzt, das auf wiederhol- und austauschbaren, in logischen Mustern organisierten Komponenten beruht. In einer Weise, die, ohne mit ihm identisch zu sein, an Rosenzweigs Insistieren erinnert, dass die Zeit und vor allem die Unberechenbarkeit

---

<sup>89</sup> Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978), GA 1, 437. Ein Faksimile des Mottos in Heideggers Handschrift findet sich auf der zweiten nichtpaginierten Seite des Bandes vor dem Titelblatt. Vgl. Franz Josef Wetz, »Wege Nicht Werke: Zur Gesamtausgabe Martin Heidegger«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41, 1987, 444–455.

<sup>90</sup> Heidegger, *Beiträge*, 183.

<sup>91</sup> Heidegger, *Überlegungen II-VI*, 378.

<sup>92</sup> Vgl., ebd., 271.

des Augenblicks der wichtigste Bestandteil der Sprachdenkens ist (im Gegensatz zu den wiederkehrenden Strukturen des logischen Denkens),<sup>93</sup> privilegiert Heidegger das Sein vor dem Denken und bestimmt die Zeit und den Augenblick, dessen primäres Merkmal die Zukunft ist, als Wahrheit des Seins. In diesem Sinn ist das Denken *unterwegs*: Es wird fortwährend zu dem, was es noch nicht war. Versteht man das Denken als Weg, so lässt es sich dem Schleier der Penelope vergleichen – es trennt von sich aus das im Laufe des Tags Gesponnene nachts wieder auf. Hannah Arendt hat diesen Zug sehr treffend so beschrieben: »Jede von Heideggers Schriften liest sich [...] als finge er von Anfang an und übernehme nur jeweils die bereits von ihm geprägte Sprache [...].«<sup>94</sup>

Im Gegensatz zu dem Begriff des Werks evoziert der des Wegs die inhärente Unentschlossenheit des Denkens – ein Problem, das sich nicht einmal durch die Berufung auf die Absicht des Verfassers lösen lässt, da jede dem Denken eines Denkers gewidmete Betrachtung neue Sinn- und Bedeutungsschichten zutage fördert, die vielleicht nicht einmal dem Verfasser selber bewusst sind. Zurecht bemerkt Peter Trawny: »Heidegger hat keine Philosophie, keine Lehre, die zum Vorbild einer akademischen Schule werden könnte. [...] Die Schriften des Denkers sind offene Versuche. [...] An Heidegger lässt sich lernen, dass Philosophieren immer eher ein Fragen als ein Antworten ist.«<sup>95</sup> Heidegger zufolge beruht das Nachdenken dessen, was bereits gedacht worden,

---

<sup>93</sup> Vgl. die ausführlichere Untersuchung zu Hermeneutik und Zeit in Rosenzweigs neuem Denken in Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, 54–64. Hier auch nähere Ausführungen zu den Ähnlichkeiten zwischen Rosenzweig und Heidegger. Vgl. auch Karl Löwith, »F. Rosenzweig and M. Heidegger on Temporality and Eternity«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 3, 1942, 53–77, sowie die leicht geänderte deutsche Fassung »M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu ›Sein und Zeit‹«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, 1958, 161–187. Eine überarbeitete Version der englischen Fassung ist erschienen in Karl Löwith, *Nature, History, and Existentialism*, hg. v. Arnold Levison, (Evanston: Northwestern University Press, 1966), 51–78.

<sup>94</sup> Hannah Arendt, »Martin Heidegger ist 80 Jahre alt«, in: *Merkur* 258, 1969, 893–902, 897.

<sup>95</sup> Peter Trawny, *Irrnisfuge. Heideggers An-archie*, (Berlin: Matthes & Seitz, 2014), 7–8. Vgl. auch André Schuwer, Richard Rojcewicz, »Translators' Foreword«, in: Martin Heidegger, *Parmenides*, (Bloomington: Indiana University Press, 1992), xiii: »Wege, nicht Werke lautet das Motto, das Heidegger seiner *Gesamtausgabe* vorangestellt hat. Der Unterschied besteht sicherlich nicht darin, dass Wege gewunden und vorläufig sind, Werke hingegen geschliffen und endgültig. [...] Heidegger hatte etwas ganz anderes im

»darin, daß wir das Gedachte eines jeden Denkers als etwas je Einziges, Niewiederkehrendes, Unerschöpfliches auf uns zukommen lassen und zwar so, daß das Ungedachte in seinem Gedachten uns bestürzt. Das Ungedachte in einem Denken ist nicht ein Mangel, der dem Gedachten anhaftet. Das *Un*-Gedachte ist je nur als das *Un-gedachte*. Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat.«<sup>96</sup>

Das Ungedachte ist das, was in jeder Aussage ungesagt bleibt, ein unbestimmter und nicht reduzierbarer Unterschied, der sich systematischer Einordnung entzieht und sich folglich auch nicht dialektisch in die Identität der Nicht-Identität oder die Nicht-Identität der Identität aufheben lässt.

Ich folge hiermit der Einschätzung Gary Shapiros, dass Heideggers Denken

»aims at subverting the metaphysics of presence by means of a *historical reduction* or bracketing, in which the entire sequence of thought from Plato to Hegel, Nietzsche, and Husserl is put into parentheses. Outside those parentheses lies a different kind of thinking, a play of absence and presence, lighting and concealment, in which truth is not the telos of a system but an inevitably partial disclosure that always wavers or trembles between presence and absence.«<sup>97</sup>

Aus Sicht François Laruelles markiert Heideggers Denken des Ungedachten das Ende der Philosophie, da es eine negative Entsprechung zwischen der Philosophie und dem ihr unzugänglichen Anderen als »einer Alterität, einem peripheren Rückstand oder externen-internen Zustand philosophischer Tätigkeit« voraussetzt und jede Philosophie einen »Rand des Nicht-Philosophischen [definiert], den sie duldet, umschreibt, sich wieder aneignet oder *in Anspruch nimmt*, um sich selbst zu enteignen: als das Jenseits

---

Sinn: Vielleicht könnte man sagen, dass aus seiner Sicht ein Werk das Werk eines Autors, ein Weg indes ein Weg des Denkens ist.«

<sup>96</sup> Heidegger, *Was heißt Denken?*, 82.

<sup>97</sup> Gary Shapiro, »Subversion of System/Systems of Subversion«, in: Hugh J. Silverman (Hg.), *Writing the Politics of Difference*, (Albany: State University of New York Press, 1991), 1–12, 3.

oder Andere der philosophischen Beherrschung«. <sup>98</sup> In impliziter Kritik an Heidegger heißt es bei Laruelle:

»Es handelt sich nicht um das Ende oder die Enden der Philosophie, sondern um eine nicht-philosophische Entdeckung, die wir noch nicht gemacht haben sollen und die das Antlitz der Philosophie verändern würde. Diese Entdeckung wird wahrscheinlich nur gemacht werden können, indem wir uns von der Frage nach dem Tod der Philosophie verabschieden – eine Frage, die sich im Übrigen deckt mit derjenigen nach ihrer Zulänglichkeit, dem Wirklichen, der Wirklichkeit des Todes angemessen zu sein.« <sup>99</sup>

Ohne Laruelles Beitrag schmälern oder die erheblichen Unterschiede zwischen seinem Denken und Heidegger vereinfachend unterschlagen zu wollen, bezweifle ich, dass seine Darstellung diesem wirklich gerecht wird. Das stets anspielungsreiche Bemühen, die Metaphysik zu überwinden, scheint eine der zentralen Forderungen der philosophischen Nicht-Philosophie vorwegzunehmen. <sup>100</sup> Heidegger präzisiert seine Rede von der Überwindung der Metaphysik später nämlich, indem er von *Verwindung* spricht. <sup>101</sup> Beim Überwinden verwickelt man sich ins Abstecken der Gren-

---

<sup>98</sup> François Laruelle, *Principes de la non-philosophie*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1996, 2: »Plus loin encore il s'agira d'une altérité, d'un résidu périphérique ou d'une condition externe-interne de l'activité philosophique. Chaque philosophie définit ainsi une marge de non-philosophique qu'elle tolère, circonscrit, se réapproprie, ou dont elle *use* pour s'exproprier: comme au-delà ou altérité à la maîtrise philosophique.« [Dt. Übersetzung dieses und aller weiteren Laruelle-Zitate v. Übers.]

<sup>99</sup> Ebd., 23: »Ce n'est pas la question de la fin et des fins de la philosophie, mais celle d'une découverte non-philosophique que nous n'aurions pas encore faite et qui changerait la face de la philosophie. Cette découverte, probablement, ne peut être faite que dans le renoncement à la question de sa mort, question qui est encore de sa suffisance à être adéquate au Réel, au réel de la mort.«

<sup>100</sup> Ebd., 365: »La non-philosophie n'annule pas la philosophie mais le regard philosophique, elle manifeste la philosophie comme état-de-chose phénoménal stérile, la laisse «en état» comme si elle était non-philosophie.« [Die Nicht-Philosophie schafft nicht die Philosophie ab, sondern den philosophischen Blick. Sie zeigt die Philosophie als phänomenal sterilen Zustand, belässt sie aber »so wie sie ist«, als wäre sie ohne Philosophie. Sie vollbringt dies außerhalb der Metaphysik.] Vgl. die Kommentare zu Laruelle und Heidegger in Ray Brassier, *Nothing Unbound: Enlightenment and Extinction*, (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 121–122.

<sup>101</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), GA 7, 69; 77. Vgl. zur Unterscheidung zwischen *Überwindung* und

ze, die überschritten wird; ja, das Überschreiten selbst sichert die Schwelle, die überschritten worden ist. Heidegger bezieht sich auf diesen Grundsatz, wenn er schreibt, dass die Metaphysik zu überwinden bedeute, dass man sie »erst in ihre Grenzen einbringt«, und dies sei »weder eine Zerstörung noch auch nur eine Verleugnung der Metaphysik. Dergleichen zu wollen, wäre eine kindische Anmaßung und Herabsetzung der Kunst.«<sup>102</sup> Heidegger wendet die gleiche Logik auf Nietzsches Ruf nach einer neuen Rangordnung in der Beziehung zwischen Sinnlichem und Nichtsinnlichem an und fordert, die Umdrehung müsse eine Herausdrehung aus dem Platonismus werden,<sup>103</sup> weil nur so sichergestellt sei, dass sie diesem nicht länger verhaftet bleibe. In *Beiträge zur Philosophie* deutet Heidegger Nietzsches Bevorzugung des Werdens vor Sein und Seiendheit als Versuch, den Platonismus umzukehren:

»Aber alle Umkehrung ist erst recht Rückkehr und Verstrickung in den Gegensatz (Sinnliches – Übersinnliches), [...] Nietzsche bleibt in der Metaphysik hängen: vom Seienden zum Sein; [...] Der erste Schritt zur schöpferischen Überwindung des Endes der Metaphysik mußte in der Richtung vollzogen werden, daß die Denkhaltung in einer Hinsicht festgehalten, aber dabei zugleich in anderer Hinsicht über sich grundsätzlich hinaus gebracht wurde.«<sup>104</sup>

Die dem Ende der Metaphysik angemessene Denkhaltung führt daher aus Heideggers Sicht nicht jene »post-philosophische Unschuld« herbei, von der Laruelle meint, sie stelle die »Abwesenheit der Philosophie« oder einen angeblich von der Philosophie verdrängten »vorspekulativen Zu-

---

*Verwindung* die Anmerkung von Joan Stambaugh in Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, übers. und mit einer Einleitung von Joan Stambaugh, (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 84 (Anm. 1); und meine Ausführungen in Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, 100, 361 (Anm. 77), 385–386 (Anm. 289). Den hier erwähnten Quellen könnte man hinzufügen: Gianni Vattimo, *Of Reality: The Purposes of Philosophy*, übers. v. Robert T. Valgenti, (New York: Columbia University Press, 2016), 150–151; ital. Originalausgabe: *Della realtà: Fini della filosofia*, (Mailand: Garzanti, 2012).

<sup>102</sup> Martin Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden«, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985), GA 12, 79–147, 103.

<sup>103</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), GA 6.1, 212–213. Vgl. John Sallis, »Twisting Free: Being to an Extent Sensible«, in: *Research in Phenomenology* 17, 1987, 1–22.

<sup>104</sup> Heidegger, *Beiträge*, 182.

stand« wieder her.<sup>105</sup> Vielmehr handelt es sich um einen Zustand der Aufmerksamkeit, in dem man den Anbruch des neuen Anfangs erwartet, der zugleich an den ersten Anfang zurück- und über diesen hinausgeht.

Das Verhältnis von Gedachtem und Ungedachtem ist dem Verhältnis von Ende und neuem Anfang analog. Das Ungedachte ist also nicht das negative Korrelat des philosophischen Begriffs, eine versteckte Erhöhung des Wunsches der Philosophie, ihr Anderes zu kennen und auf diese Weise zu assimilieren, was im Geltungsbereich dessen, was gedacht werden kann, nicht gedacht werden kann. Bei Heideggers Beschwörung des Ungedachten handelt es sich im Gegenteil ganz eindeutig nicht darum, explizit ein Wissen um dasjenige vorauszusetzen, was nicht gewusst werden kann, oder implizit die Möglichkeit einer nicht-philosophischen Weise des Wissens auszuschließen. Meiner Lesart zufolge formuliert Heidegger, wenn auch in anderem terminologischen Register, das »Inauguralpostulat« von Laruelles Nicht-Philosophie, wonach das Verhältnis von Denken und Wirklichkeit kein Verhältnis der Entsprechung oder Nichtentsprechung ist und nur bestimmt werden kann durch die Entgegenständlichung des Wissens und den Verzicht auf einen Maßstab für philosophische Zulänglichkeit, der das nicht-philosophische Andere unweigerlich in einem reduzierten Sinn als negative Grenze des eigenen Diskurses fassen würde.<sup>106</sup>

#### ZEITLICHE ENTZWEIUNG, ATONALES DENKEN UND OFFENES SYSTEM

Hier schließt sich der Kreis und wir kehren zum wichtigsten Punkt zurück: Heideggers Ungedachtes ist nicht etwas, das niemals wird gedacht werden können oder das derzeit nicht gedacht wird, potentiell aber gedacht werden kann. Das Ungedachte, das Heidegger vorschwebt, ist

---

<sup>105</sup> Laruelle, *Principes*, 2: »Non-philosophie« désigne alors l'état pré-spéculatif ou l'absence de philosophie [...]. Dans cette direction, »non-philosophie« désigne une innocence post-philosophique [...].«

<sup>106</sup> Laruelle, *Principes*, 1: »Sous le titre peut-être trop classique de »Principes«, on trouvera un programme de recherche défini par une problématique [...] ; par un théorème inaugural dit la »force (de) pensée« [...].« Vgl. auch François Laruelle, *The Non-Philosophy Project: Essays by François Laruelle*, hg. v. Gabriel Alkon und Boris Gunjevic, (New York: Telos Press, 2012), 2 (»Introduction«).

vielmehr die Wahrheit, die alles Denken durchdringt, als das Vermögen, ohne Unterlass in der Krümmung der Zeit gedacht zu werden. Je ursprünglicher das Denken, aus desto tieferer Tiefe quillt es hervor aus dem Ursprung, der in jedem Entbergen verborgen bleibt, und desto fruchtbarer die Versuche, das Ungedachte zu artikulieren. Wenn das Ungedachte der Maßstab ist, an dem es Gedachtes zu prüfen gilt, dann dürfte es sich als unmöglich erweisen, die Strukturen des Denkens in einem System miteinander zu verschmelzen, das es verhindert, in der Vergangenheit Gedachtes freizugeben für seine wesentliche Bestimmung als Ungedachtes,<sup>107</sup> als Verborgenheit, die sich vor dem Dargestellt-werden verbirgt, als Anwesenheit, die nie – nicht einmal als Abwesenheit – anwesend ist, als Ungrund, der kein Zentrum hat, in dem er gründen könnte. All diese Merkmale schreiben die Kabbalisten dem *Ein Sof* zu als dem Nichts, das enthüllt wird in der Verhüllung seiner Enthüllung, dem unendlichen Gewebe unbestimmter Differenzierungen. Statt das *Ein Sof* als ontotheologischen Bedingungen unterworfenen Größe zu betrachten, bestimmt man es besser als sprachlichen Wegweiser für das Sein, das weder etwas ist, das nichts ist, noch nichts, das etwas ist, als Ursprung jenseits der Sprache des Ursprungs,<sup>108</sup> als begriffliche Markierung des grundlosen

---

<sup>107</sup> Vgl. David Farrell Krell, »Hegel Heidegger Heraclitus«, in: John Sallis, Kenneth Maly (Hg.), *Heraclitean Fragments: A Companion Volume to the Heidegger/Fink Seminar on Heraclitus*, (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1980), 22–42, 32; 42.

<sup>108</sup> Eine entscheidende Frage, wenn es darum geht, bei Heidegger und der Kabbala die Darstellung von Sprache als Markierung eines Ursprungs jenseits der Sprache des Ursprungs zu beurteilen, dreht sich um die Rolle, die dem Deutschen bzw. Hebräischen zugewiesen wird. Natürlich erfordert diese komplexe Frage eine gründlichere Untersuchung, als sie in einer Anmerkung geleistet werden kann. Dennoch möchte ich einige der zentralen Punkte benennen, in denen Übereinstimmung, vielleicht aber auch Abweichung vorliegt. Heideggers dichterisches Denken, das sich insbesondere in Bezug auf das Griechische und das Deutsche artikuliert, hat eine enge Parallele in der ontologischen Bedeutung, die die Kabbala dem Hebräischen verleiht. Aus Sicht der Kabbalisten, die sich um die Entwicklung einer tieferen Struktur im jüdischen Denken bemühten, ist das Hebräische als Matrixsprache am besten geeignet, die Maskierung der Demaskierung zu demaskieren und das Geheimnis der Verbergung dessen offenzulegen, was verborgen wird, wenn man dem Namenlosen einen Namen zuschreibt. Eine weitere interessante Analogie ist die zwischen der kabbalistischen Betonung, es bestehe eine besondere Verknüpfung zwischen der Heiligkeit des Landes Israel und der Heiligkeit des Hebräischen, und der bekennmishaften Verbindung, die Heidegger zwischen deutscher Heimat und deutscher Sprache herstellt. Ohne den schwierigen politischen Fragen aus dem Weg gehen zu wollen, die diese unauflöslche Verbindung von Ort und Sprache

Grunds, der Verbegrifflichung als Grund von sich stößt, als Unendlichkeit, die in keinem Verhältnis steht zu unseren endlichen Begrenzungen des Unendlichen.<sup>109</sup> Es gibt also eine Entsprechung zwischen dem *Ein Sof* und Heideggers Ungedachtem: das eine wahre Sein, das sich in allem Seienden zugleich offenbart und verhüllt; das *Seyn*, das *Nichtseyen* ist; die sich selbst negierende Negativität, die die Positivität des verwobenen Mannigfaltigen hervorbringt, das den Stoff der Welt des Seienden ausmacht. In dem Maße, wie dieses Seiende das Sein verbirgt, das es offenbart, ist das Offenbarte nichts als das Verbergen, das verborgen wird. Das Ungedachte kann daher nur gedacht werden, wenn das, was gedacht wird, zum Ungedachten (gemacht) wird.

Heideggers *Seyn* und das kabbalistische *Ein Sof* sind post-ontologische Konstrukte, die infrage stellen, ob das systematische Denken geeignet ist, auf das Sein angewendet zu werden, das die singuläre Fragmentierung alles Seienden ist, aber nie auf ein bestimmtes Sein beschränkt werden kann. So werfen Heideggers Kommentare zur »Unermeßlichkeit des anfänglichen Denkens als des endlichen Denkens« ein Licht auf die Frage der Haltbarkeit des Systems im Hinblick auf die kabbalistische Theosophie:

»Dieses Denken und seine von ihm entfaltete Ordnung steht außerhalb der Frage, ob zu ihm ein System gehöre oder nicht. ›System‹ ist nur mög-

---

umgeben, zeige ich im letzten Kapitel des Buches, an dem ich derzeit schreibe (siehe Anm. 5), dass kabbalistische Quellen in puncto ethno-linguistischer Verwurzelung und der Beschwörung eines historischen Schicksals einer vergleichbaren Kritik unterzogen werden können wie Heidegger. Die Ähnlichkeit ist umso bemerkenswerter, als durch Heideggers Privilegierung des Griechischen und des Deutschen als Achsen, um die sich die Geschichte des Seins dreht (der erste Anfang als von den Griechen begonnener, der andere Anfang als den Deutschen anvertrauter), die Juden nicht bloß an den Rand gedrängt, sondern auch als Ethnie dämonisiert werden, die von der Geschichte des Daseins ausgeschlossen ist, weil ihr nomadisches Wesen ihnen eine eigene räumliche Heimat versagt und sie in Ermangelung einer solchen Heimat keinen Anspruch auf eine welt-gründende Sprache haben. Vgl. Martin Heidegger, »Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat«, in: Alfred Denker, Holger Zaborowski (Hg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente* (= Heidegger-Jahrbuch 4), (Freiburg, München: Karl Alber, 2009), 53–88, 75. Vgl. zur Darstellung des geographischen Raums als dem, was die wesentliche Welt und die wesende Wahrheit bereitstellt, in dem das Volk sich überhöhen kann, um es selbst zu sein: Heidegger, *Überlegungen II-VI*, 195.

<sup>109</sup> Diese Beschreibung des *Ein-Sof* ist eine Kurzfassung meiner umfangreicheren Erörterung in Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, 78; 172–174; 197–198.

lich im Gefolge der Herrschaft des mathematischen (im weiten Sinne) Denkens [...]. Ein Denken, das außerhalb dieses Bereiches und der entsprechenden Bestimmung der Wahrheit als Gewißheit steht, ist daher wesentlich ohne System, un-systematisch; aber deshalb nicht willkürlich und wirr. Un-systematisch besagt nur dann soviel wie ›wirr‹ und ungeordnet, wenn es am System gemessen wird.«<sup>110</sup>

Die in diesen Äußerungen implizierte Atonalität des Denkens lässt sich mit Gewinn einer musikalischen Fuge vergleichen, deren verschiedene Stimmen kompositorisch zu einem polyphonen Ganzen miteinander verbunden sind, in dem jede Fügung aus kontrapunktischer Perspektive die gleiche Reihenfolge von Noten intoniert, ohne dass es ein tonales Zentrum gibt:

»Das anfängliche Denken im anderen Anfang hat die anders-artige *Strenge*: die Freiheit der Fügung seiner Fugen. Hier fügt sich das Eine zum Anderen aus der Herrschaftlichkeit des fragenden Zugehörens zum Zuruf. [...] Die Fuge ist etwas wesentlich anderes als ein ›System‹ [...]. ›Systeme‹ nur möglich und gegen das Ende zu notwendig im Bereich der Geschichte der Leitfragenbeantwortung. Die sechs Fügungen der Fuge stehen je für sich, aber nur, um die wesentliche Einheit eindringlicher zu machen. In jeder der sechs Fügungen wird über das Selbe je das Selbe zu sagen versucht, aber jeweils aus einem anderen Wesensbereich dessen, was das Ereignis nennt. Äußerlich und stückhaft gesehen findet man dann leicht überall ›Wiederholungen‹. Doch das Verharren beim Selben, dies Zeugnis der echten Inständigkeit des anfänglichen Denkens, fugenmäßig rein zu vollziehen, ist das Schwerste.«<sup>111</sup>

Eine gründliche Prüfung dieses Passus würde eine Untersuchung der Ideen der Lichtung und des Sprungs erfordern, die zu Heideggers anfänglichem Denken gehören – ein Unterfangen, das von meiner unmittelbaren Fragestellung wegführt. Betont zu werden verdient allerdings, dass der Sinn für die Fuge wesensmäßig vom »System« verschieden ist. Bei einer Denkweise, bei der die Frage als das »Bedenklichste« im Vordergrund steht, weil sie die Gabe ist, die zu denken gibt,<sup>112</sup> bringt jede der sechs Fü-

---

<sup>110</sup> Heidegger, *Beiträge*, 65.

<sup>111</sup> Heidegger, *Beiträge*, 65; 81–82. Meine Untersuchung verdankt sich in einigen Punkten der Erörterung in Daniela Vallega-Nu, *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 32.

<sup>112</sup> Heidegger, *Was heißt Denken?*, 19.

gungen der Fuge – der Anklang, das Zuspiel, der Sprung, die Gründung, die Zukünftigen und der letzte Gott – die wesentliche Einheit dessen zum Ausdruck, was gedacht wird, indem es je für sich steht und nicht in ein verbindendes System hineingepresst wird. Die sechs Fügungen vermitteln jene Einheit der Herrschaftlichkeit des fragenden Zugehörens, indem sie aus einem anderen Wesensbereich dessen, was das Ereignis nennt, über das Selbe das Selbe sagen.

Heideggers anfänglichem Denken lässt sich demnach ein Systembegriff entlocken, der die Idee des Systems systematisch für ungültig erklärt: das systemlose System. Die Charakterisierung des Denkens als Fuge ist aber dem Denken angemessen, dem man in kabbalistischen Werken – selbst in den Traktaten, die vordergründig systematischer wirken – begegnet. Die Vielheit der Aspekte, deren Licht von den *Sefirot* gebrochen wird, sind die vielfältigen Erscheinungsformen des unendlichen Lichts, das von unterschiedlichen Punkten abgelenkt wird, von denen ein jeder dasselbe Ereignis interaktiv auf völlig verschiedene Weise zum Ausdruck bringt.<sup>113</sup> Der springende Punkt des systemlosen Systems ist nicht, den Besonderheiten den Stempel des Allgemeinen aufzudrücken, sondern zu zeigen, wie sich das Allgemeine aus der Verschiedenheit und Unvorhersehbarkeit der Besonderheiten zusammensetzt. Dem sich treiben lassenden Denken, wie es die Kabbalisten praktizieren, entspricht darüber hinaus, was Heidegger als »Grundstimmung«<sup>114</sup> und »Strenge des Gefüges«<sup>115</sup> beschrieben hat. Die Betonung des endlosen Fragens, das aus dieser Stimmung folgt, macht deutlich, dass, mit Rücksicht auf die Struktur des Denkwürdigsten, die Zusammengehörigkeit der Teile nicht bedeutet, dass ihre Verschiedenheit voneinander von einer fugenlosen und entkörperlichten Identität aufgesogen wird.<sup>116</sup> Im Gegenteil ist die Wahrnehmung der die

---

<sup>113</sup> Scholem, *Die jüdische Mystik*, 228: »Der verborgene Gott, *En-Sof*, erscheint also in der Intuition des Kabbalisten unter zehn verschiedenen Aspekten oder Manifestationen, die aber in Wirklichkeit unendlich viele Schattierungen und Abstufungen in sich selber haben.«

<sup>114</sup> Heidegger, *Beiträge*, 20–23; 395–396.

<sup>115</sup> Ebd., 81. Vgl. Wolfson, *Language, Eros, Being*, 13–14.

<sup>116</sup> In diesem Zusammenhang verdient der dritte von Scholems zehn unhistorischen Aphorismen über die Kabbala zitiert zu werden. In einer schöpferischen Interpretation einer *Sohar*-Stelle (1:1b), in der die Attribute *Binah* und *Malkhut* mit den Fragepronomen *mi* (»wer«) bzw. *Mah* (»was«) in Verbindung gebracht werden, schreibt Scholem von der Gegenstandslosigkeit der höchsten Erkenntnis, die die Kabbala bereithält: »Die

Struktur sanktionierenden Totalität eine Einheit in der Vielheit, eine Eins, die unaufhörlich vom Mannigfaltigen gestaltet wird. In Laruelles Worten: »[...] eine Eins, die nicht vereinheitlicht, sondern in-Eins bleibt«,<sup>117</sup> d.h. ein »Einheit-Werden«,<sup>118</sup> eher durch das Sich-anordnen der Vielen als durch von der Eins bewirkte Vereinheitlichung.

Es lohnt sich an dieser Stelle, einen Passus aus Rosenzweigs *Stern der Erlösung* zu zitieren, der die kabbalistische Idee in einen philosophischen Schlüssel verwandelt, der mit Heidegger eng verwandt ist:

»Die Welt ist kein Schatten, kein Traum, kein Gemälde; ihr Sein ist Dasein, wirkliches Dasein – geschaffene Schöpfung. Die Welt ist ganz gegenständlich, alles Tun in ihr, alles ›Machen‹, ist, da es in ihr ist, Geschehen [...]. Die Welt besteht aus Dingen, sie ist trotz der Einheit ihrer Gegenständlichkeit kein eigener Gegenstand, sondern eine Vielheit von Gegenständen, eben die Dinge. Das Ding besitzt keine Standfestigkeit, solange es alleinsteht. Seiner Einzelheit, seiner Individualität ist es nur gewiß in der Vielheit der Dinge. Es kann gezeigt werden nur im Zusammenhang mit anderen Dingen; seine Bestimmtheit ist raumzeitliche Beziehung auf andere Dinge in einem solchen Zusammenhang. Das Ding hat auch als bestimmtes kein eigenes Wesen, es ist nicht in sich, es ist nur in seinen Beziehungen. Sein Wesen, das es hat, ist nicht in ihm, sondern ist die Beziehung, die es auf seine Gattung hat; hinter, nicht in seiner Bestimmtheit steckt seine Wesentlichkeit, seine Allgemeinheit.«<sup>119</sup>

---

mediale Natur der Erkenntnis enthüllt sich in der klassischen Form der Frage: Erkenntnis als eine in Gott gegründete Frage, die keiner Antwort entspricht.« Gershom Scholem, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 266.

<sup>117</sup> Laruelle, *Principes*, 5–6: »Il suffit donc de postuler – par une pensée adéquate à celui-ci – un type d'expérience ou de Réel qui échappe à l'auto-position, qui ne soit pas un cercle du Réel et de la pensée, un Un qui n'unifie pas mais reste en-Un [...].«

<sup>118</sup> Ebd., 50: »L'unité est le but en cours, même sous la forme d'un devenir, d'une unité-devenir.«

<sup>119</sup> Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften II. Der Stern der Erlösung*, (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 147–148. Rosenzweigs Sicht verdankt sich auffälligerweise den Überlegungen über das Verhältnis zwischen Einzelnem und Totalität, die Martin Buber in seiner *vor-dialogischen* Philosophie unter dem Einfluss von Gustav Landauer vorgetragen hat. In einem 1901 von der Neuen Gemeinschaft geförderten Vortrag betont Buber, dass das Gemeinschaftsgefühl, das der Einheit von Ich und Welt entspringt, die innere Gemeinsamkeit des Kosmos, die in heiligen Momenten erfahren wird, um die existenzielle Eigenheit jedes Dings erweitert. In der unaufhörlichen Einheit des Werdens, die das Universum ist, gibt es kein Missverhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem. Vgl. Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism to*

Dem von Rosenzweig eingeschlagenen Weg folgend könnte man sagen, dass die Systemidee der Kabbalisten keine architektonische Struktur kennt, die durch das Zusammensetzen einzelner Steine gebildet wird, deren Bedeutung vom Sinn eines Ganzen abhinge, das bestimmten Bestandteilen Wesensmerkmale verleiht. Das kabbalistische *System* ist vielmehr das Resultat des Strebens der einzelnen Wesenheiten als Individuen nach Gegenseitigkeit und wechselseitiger Abhängigkeit. Lebensfähig ist dieses System daher nur als kontinuierlich im Entstehen begriffene Einheit, als ein Aggregat, das sich immer weiter verändert.<sup>120</sup> Das Verdienst eines Systems ist abhängig vom Postulat einer Einheit, die unaufhörlich im Entstehen begriffen ist: ein Zusammenhalt, der einen Impuls zur Ordnung erkennen lässt, die nur zu verwirklichen ist, indem man das Chaos bewältigt, ohne es abzuschaffen. Im Gegensatz zur hegelschen Dialektik, die das Allgemeine umfassend im Besonderen verwirklicht sieht, als *singuläre Universalität*, in der das Endliche im Unendlichen vergeht,<sup>121</sup> als Negation der Negation,<sup>122</sup> stellt man sich das Allgemeine besser so vor, dass es unerbittlich erzeugt wird im Lichte der zufälligen und willkürlichen Besonderheiten, als *universale Singularität*,<sup>123</sup> in der das Unendliche sich im Endlichen vergegenständlicht, als Negation der Negation der Negation, ein Allgemeines, das, einer Formulierung Jean-Luc Nancys zufolge, immer kalibriert wird im Blick auf das »Mit-ein-ander-seiend [...], wobei es im *Mit* und als das *Mit* dieser singulär-pluralen Ko-Existenz zirkuliert«. <sup>124</sup> »Alles ist einzig«, <sup>125</sup> heißt es an einer Stelle bei Heidegger

---

*Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 57–58.

<sup>120</sup> Vgl. Wolfson, *Language, Eros, Being*, 88–89; ders., »Structure, Innovation, and Diremptive Temporality: The Use of Models to Study Continuity and Discontinuity in Kabbalistic Tradition«, in: *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18, 2007, 143–167, 156–159.

<sup>121</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), WA 5, 150: »So ist das Endliche im Unendlichen verschwunden, und was *ist*, ist nur das *Unendliche*.«

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 123.

<sup>123</sup> Vgl. Alain Badiou, Slavoj Žižek, *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*, hg. von Peter Engelmann, (Wien: Passagen, 2005), 33–49.

<sup>124</sup> Jean-Luc Nancy, *Singulär plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, (Berlin: Diaphanes, 2004), 21.

<sup>125</sup> Die Bemerkung ist Teil des zweiten poetischen Epigraphs, vgl. Martin Heidegger, *Über den Anfang*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005), GA 70.

– und das ist wohl so zu verstehen, dass Universalität, Gefühl der Allheit oder »Univozität des Seins«<sup>126</sup> stets nur in Verbindung mit der absoluten Einzigartigkeit des Individuums zu haben sind, also dem, was Kierkegaard *den Enkelte*, den »Einzelnen«, nannte: das Besondere vor allem Allgemeinen, das diesem überlegen und schon von daher nicht in es eingliedert werden kann;<sup>127</sup> das Besondere, das *absolut Nichtexistierende in seinem Existieren*, das *absolut nichts als Existenz Seiende*,<sup>128</sup> die »infinite negation of the negation of the finite«, d.h. die unendliche Negation der Selbstnegation des Unendlichen.<sup>129</sup>

Von der Besonderheit als Kennziffer der Universalität zu sprechen bedeutet, dass die Messbarkeit des Allgemeinen mit der Nichtmessbarkeit des Besonderen und die Nichtmessbarkeit des Besonderen mit der Messbarkeit des Allgemeinen verrechnet werden muss. Das Studium kabbalistischer Theosophie und Kosmologie kann in diesem Zusammenhang die Einsicht befördern, dass das Besondere mehr ist als bloß die konkrete Vergegenwärtigung des Allgemeinen – wie das Allgemeine nicht einfach nur die abstrakte Idealisierung des Besonderen ist. Einer dialektischen Aufhebung widerstehend, die die Verallgemeinerung des Besonderen in der Besonderung des Allgemeinen billigen würde, halten die Kabbalisten an der Hypothese fest, dass die Unbestimmtheit der Besonderen fortwährend durch die Bestimmtheit des Allgemeinen bestimmt wird, wie umgekehrt die Bestimmtheit des Allgemeinen fortwährend durch die Unbestimmtheit des Besonderen unbestimmt wird. Die Aufgabe des Denkers besteht folglich darin, die prädikative Beschreibung des Einzigartigen im Sinne der beschreibenden Prädikation des Allgemeinen zu formulieren – aber so, dass die zweideutige und andeutungsvolle Launenhaftigkeit des

---

<sup>126</sup> Ich entlehne den Ausdruck Philip Tonner, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, (London: Continuum, 2010).

<sup>127</sup> Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, hg. v. Liselotte Richter, (Frankfurt am Main: Athenäum, 1988), 50. Ich lehne mich an Kierkegaards Begriff des Einzelnen an, ohne die darin implizierte religiöse Dimension zu übernehmen. Vgl. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 50: »Der Glaube ist nämlich dieses Paradox, daß der Einzelne höher steht als das Allgemeine, doch wohlbemerkt so, daß die Bewegung sich wiederholt, daß er also, nachdem er in dem Allgemeinen gewesen ist, nun als der Einzelne sich isoliert als höher als das Allgemeine.«

<sup>128</sup> Vgl. David G. Leahy, *Beyond Sovereignty: A New Global Ethics and Morality*, (Aurora: Davies Group Publishers, 2010), 44.

<sup>129</sup> David G. Leahy, *Faith and Philosophy: The Historical Impact*, (Burlington: Ashgate, 2003), 62–63.

Ersteren nicht durch die eindeutige und schlussfolgernde Unausweichlichkeit des Letzteren aufgehoben wird. Die Weisheit der Kabbala und das Denken Heideggers stimmen in diesem Punkt überein: Sein, das seinem Wesen nach Nichts ist, bezeichnet die reine Vielheit der unendlich systemischen Differenziertheit, der Einzigartigkeit der Existenz.

*Aus dem amerikanischen Englisch von Christoph Nöthlings.*