

1. An Stelle der Methode: Eine radikale Hermeneutik

„Es gibt ein Ziel, aber keinen Weg.

Was wir Weg nennen, ist Zögern.“

FRANZ KAFKA, NOTIZHEFTE, 17. SEPTEMBER 1920

„Es ist also klar, dass der Gedanke einer festgelegten Methode oder einer feststehenden Theorie der Vernünftigkeit auf einer allzu naiven Anschauung vom Menschen und seinen sozialen Verhältnissen beruht. Wer sich dem reichen, von der Geschichte gelieferten Material zuwendet und es nicht darauf abgesehen hat, es zu verdünnen, um seine niedrigen Instinkte zu befriedigen, nämlich die Sucht nach geistiger Sicherheit in Form von Klarheit, Präzision, ‚Objektivität‘, ‚Wahrheit‘, der wird einsehen, dass es nur *einen* Grundsatz gibt, der sich unter *allen* Umständen und in *allen* Stadien der menschlichen Entwicklung vertreten lässt. Es ist der Grundsatz: *Anything goes (Mach, was du willst)*.“

PAUL FEYERABEND, WIDER DEN METHODENZWANG

Methodos leitet sich aus dem Griechischen ab und bedeutet soviel wie Weg zu etwas hin. Genauer gesagt: Der Weg zum Zielpunkt der Erkenntnis. Die entsprechende Methode soll den Weg dorthin ebnen. Sie markiert den Weg der Erkenntnis. Nur: Beim Geheimnis der Wiederholung ist die Ausgangslage nicht nur wesentlich komplexer, sondern insofern verschlungener, als mit der Wiederholung Erkenntnisgegenstand und -weg zusammenfallen. Oder etwas vorsichtiger formuliert: Zwischen ihnen gibt es eine Grenzverwischung. Die damit verbundene Unschärfe hängt mit der *Bewegung* der Wiederholung zusammen: Mit jenem Sprung in der existenziellen Rille der großen Fragen, der dazu führt, im-

mer wieder dieselbe Platte zu spielen oder – laufen zu lassen. Diesem Spiel seinen Lauf zu lassen, bedeutet, einer Bewegung zu folgen, die *nicht* linear ist und in dieser Nichtlinearität vom griechischen Hauptweg abkommt. Die Nebenwege zeichnen sich ab – bzw. schreiben sich ein – indem die Antworten auf die großen Fragen im Hin und Her, sprich: in ihrer Diskursivität brüchig werden. Die dabei einsetzende Negativität bildet den Stachel, welcher die Fragen zum vollen geistigen Aufleuchten zu bringen vermag. Diese Wirkung entspricht keiner positiven Setzung einer direkt vermittelbaren Position, was exakt jene Unschärfe betrifft, die Kafka als zögern charakterisiert. Wir umschreiben dieses Zögern als *wiederholen*: Was wir Weg nennen, ist Wiederholen, da es keinen linearen Weg zur Beantwortung der entscheidenden Fragen gibt. Die Antwort gerät ins Stocken. Die dabei entstehenden Nebenwege bleiben jedoch auf ein Ziel bezogen, auf welchen wir uns grabend bewegen. Diese verstehende Bewegung umfasst das interpretierende Lesen jener Texte, die sich selber im Umkreis der Wiederholung bewegen, sowie das eigene Schreiben als ein grabendes Einschreibeverfahren verstanden. Paul Klees *Hauptweg und Nebenwege* bildet mithin die Folie für die Textur jener Textlichkeit, die wir im Verlauf der Arbeit als eine poetologische Philosophie herauszuarbeiten versuchen. Haupt- und Nebenwege lassen sich dabei als eine komplex-verschlungene Textur begreifen, deren Fäden zwischen reflexiver Dialektik und narrativen Muster gesponnen werden und wie ein Teppich gewoben sind. Deshalb sei an dieser Stelle wiederholt: Jeder Teil dieser Arbeit nimmt sich ein *Narrativ* zum Ausgangspunkt, um im Erzählen zu denken. Das Erzählen bildet also kein ornamentales Veranschaulichungsmittel begrifflicher Gedanken, sondern strukturiert das Denken selbst. In der Verflechtung zwischen narrativen und dialektischen Mustern passiert das Denken. Insofern bilden die drei Teile dieser Arbeit Denk-Passagen.

Bilaams Esel bleibt plötzlich auf dem Hauptweg stehen und erzwingt eine Unterbrechung. Diese Störung des Handlungsprogramms wirft grundsätzliche Fragen auf. Der Aktivismus wird auf diesem Weg zum Stillstand gebracht und mit einer Passivität konfrontiert, die das aktive Handeln unterbricht und einen Zwischen-Raum als zögerndes *Dazwischen* schafft, worin sich neue und erneuernde Sinnstrukturen und -schichten einnisten.

In methodologischer Hinsicht nistet sich das wahlverwandte Verhältnis zwischen Kierkegaard und den jüdischen Denkern in diesem atopischen Dazwischen ein und spiegelt sich in einer störrischen Textstrategie bzw. Rhetorizität des Textes, die sich an der genannten Nichtlinearität *negativ* entzündet, gar verwundet: gewiss stört. Diese Negativität muss als spezifische Dialektik der Mitteilung prä-

zisiert werden: Da eine objektive oder objektivierende¹ Antwort auf die entscheidenden Fragen nicht disponibel ist, muss das statische Wissensdispositiv verrückt² bzw. dynamisiert werden. Diese Verrückung betrifft die direkte Ver-

- 1 Chaim Vogt-Moykopf verweist eindringlich in seiner brillanten Studie auf die Bedeutung eines Ethos im Umgang mit dem Text. Die vermeintlich banale Kategorie *Textverständnis* wird dabei insofern basal, als in der Geste des Verstehens der Text als Subjekt behandelt wird, was die Voraussetzung einer echten dialogisch geprägten Auseinandersetzung darstellt; dies in Absetzung zur Objektivierung des Textes als degradiertes Textobjekt „Er [der Leser] sucht keinen Diskurs mit dem Text, von gleich zu gleich, beim Austausch der Wörter die Schwingungen aufnehmend, die jedes Zeichen zum Atmen anhalten, sondern schleicht sich hochmütig um ihn herum, betrachtet ihn wie eine Trophäe, ein Monument, ein Grabmal, je nach Perspektive. Dem Text Gehör schenken, hieße ihn als Subjekt verstehen, hieße ihn ernst nehmen und ihm sein Eigenleben belassen, hieße vor allem, das an ihn Herangetragene nicht mit dem von ihm Ausgehenden verwechseln. Autor, Entstehungsgeschichte, Wirkungskreis, theoretische Grundlage, die ganze Logistik, mit der die Wissenschaft den Text traktiert, alle denkbaren Anstriche, die ihm verpasst werden, sagen nichts über sein Eigenleben. Mit diesem Eigenleben kommunizieren, erfordert vor allem den Verzicht von Gewalt. Doch schon die Sprache okzidentaler Interpreten ist jedoch nackte Gewalt. Der Text soll „be-griffen“, „zer-legt“, „aufge-gliedert“, „unter-teilt“ werden. Er ist Studienobjekt, Besitzgegenstand, corpus delicti.“ (Vogt-Moykopf, *Buchstabenglut. Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur*, 59) Diese Grundhaltung dem Text gegenüber formiert sich durch ein entsprechendes Einsammeln und Versammeln der Worte im Akt des (Auf)Lesens im Sinne der angeführten *statarischen Lektüre*.
- 2 Um die Konturen einer angestrebten Hermeneutik zu akzentuieren, verweise ich im Kontext der Verrückung des Objektiven auf Rorty, der diese Verrücktheit als *nicht-normaler Diskurs* kennzeichnet. Die Abweichung von der Norm impliziert die Überschreitung jener erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, welche die Kommensurabilität zum Maßstab rationaler Vorhersehbarkeit und Objektivität setzt, um die Identität zwischen der Norm und dem *normalen Diskurs* zu behaupten. Mit einer Hermeneutik, die sich dem nichtnormalen Diskurs verschreibt, verbindet Rorty das Herausbilden einer neuen philosophischen Kultur, die sich als *bildende Philosophie* versteht. Die entsprechende Kapitelüberschrift liest sich entsprechend programmatisch und für uns wegweisend: *Philosophie ohne Spiegel*. Solch eine Philosophie bildet das nötige Korrektiv zur *systematischen Philosophie*, die im Banne eines sich bespiegelnden Geistes steht und die ganze Wahrheit auf ihrem Banner trägt. Die sich dabei herausbildende Philosophie widersetzt sich der Reflexion als widerspiegelndes Denken ver-

mittelbarkeit von Wissen und führt zu Ausdrucksformen der Indirektheit. Insofern operiert Kierkegaard mit Pseudonymen, um durch dichterische Persönlichkeiten *indirekt* Spuren zum Verständnis des Personhaften zu legen, indem er ihnen *Stimmen* verleiht. Als Hauptweg kann dabei seine Existenzdialektik gelten, die als Stadienlehre das ästhetische, ethische und religiöse Stadium umfasst. Die Nebenwege bezeichnen die subjektiven Existenzformen, in denen die spezifischen Muster des Existierens (ver)suchend durchgespielt werden, um der Existenz nicht nur eine Stimme, sondern eine stimmungsvolle Gestalt zu geben. Insofern ergibt sich eine grundlegende bzw. methodisch motivierte Spannung zwischen Hauptweg und Nebenwegen in Opposition zur zunehmenden Anonymisierung des Menschen und zu einem unpersönlichen Gott, den Nietzsche rund vierzig Jahre später in den *Fröhlichen Wissenschaften* in konsequent kulturkritischer Radikalität für tot erklärt.

Aus judaistischer Perspektive ist die Spannung zwischen Hauptweg und Nebenwegen eine äusserst vielfältige. Sie spiegelt sich in unzähligen Bruchstellen wider, wo eine vermeintlich lineare Methode zu einer systematisierenden Ausbildung einer Theologie führen würde. In der jüdischen Tradition entzieht sich Gott diesem Zugriff in fundamentaler Art und Weise, indem die Verwendung der Gottesnamen selbst bereits zum Kern religiöser Praxis gehört. Die geheiligten Namen Gottes dürfen nur performativ im Gebet ausgesprochen werden, wobei der wesenhafteste Name Gottes unaussprechbar ist. Die neutrale Wiedergabe ausserhalb der religiösen Observanz beschränkt sich auf den Ausdruck *Haschem* Der Name. Insofern ist das Moment des Umschreibens im Sinne des nicht mehr Mitteilbaren ein konstitutives Element des Indirekten. Eine weitere entscheidende Folie ist durch das Verhältnis zwischen *Halacha*, dem Religionsgesetz und der *Agadah*, dem legendenhaft Narrativen und Literarischen gegeben. Das Religionsgesetz kann dabei als Hauptweg aufgefasst werden, wobei auch dieser wiederum nicht linear ist, da dieses einer Auslegung bedarf. Gerade diese grabende Auslegung vollzieht sich als Kommentar bzw. als Schichtungen von Kommentaren und Geschichten, um Leerstellen anzufüllen und zu umkreisen, wodurch das Denken wachgehalten wird und sich als leidenschaftliches formiert. Religions-

standen, um einerseits ganz pragmatisch einfach ein gutes Gespräch zu führen. Und andererseits, um uns im eigentlichsten und wortwörtlichsten Sinne des *educare* zu erziehen bzw. uns spezifisch herauszuführen. Darin liegt so etwas wie unser kategorischer Imperativ Rortys angelegt: „Denn der bildende Diskurs *soll* nichtnormal sein, uns durch die Kraft seiner Fremdartigkeit aus unserem alten Selbst herausführen, dazu beitragen, dass wir andere Wesen werden.“ (Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, 390)

historisch hat dieses Denken als rabbinisches Denken ein spezifisches Gepräge angenommen, um sich mittels erforschender Methode der Auslegung biblischer Texte und in Form kanonisierter Kommentare als מדרש *Midrasch* zu sedimentieren. Gerade diese grabende Denkform prägt die Nebenwege als midraschartiges Denken, welches wir über den Rahmen des Kanons hinaus für ein Denken fruchtbar machen wollen, durch welches sich die Philosophie selbst neu zu verstehen beginnt, – indem die Figur des Esels den geläufigen Weg des Diskurses zum Stocken bringt und uns durch den Umweg und durch das Abwegige den Zugang zu neuen Denkfigurierungen eröffnet. Diese nur verknüpft skizzierte offene Spannungsanlage deutet die Umriss einer Methode an, die ich im Sinne einer vagen Orientierungshilfe als *jüdische Hermeneutik* begreife.

In Anlehnung an das zweite Epitaph von Paul Feyerabend verknüpfe ich diese Hermeneutik in einem programmatischen Sinne mit seinem wegweisenden Titel: *Wider den Methodenzwang*. Gerade das Widerborstige an der Wiederholung lässt sich nicht mittels einer Methode glätten bzw. auf den stromlinienförmigen Hauptweg zwingen. Insofern als die Wiederholung eine entgegengesetzte Ausrichtung besitzt, stellt sie innerhalb der intensiv begangenen Wegmetaphorik ein Wider-Fahrnis dar, welches im Kontext einer jüdischen Hermeneutik entscheidender Vertiefungen bedarf: Jüdische Hermeneutik als Exegese, Auslegung oder Interpretation verstanden, zielt nicht auf das traditionelle Herausziehen einer letzten und tiefsten Sinnschicht ab, die im Verstehensprozess objektivierbar werden würde. Solch eine ordnungsstiftende Hermeneutik wäre Produkt einer zu einseitigen Vernunft, die im Sinne Feyerabends das Leben ausdünnen würde. Insofern propagiert er eine wilde bzw. anarchistische Erkenntnistheorie, die durch den fast schon sloganhaften Anstrich provokative Werbung für die Freiheit macht: *Anything goes*. Minimal eingreifend würde ich sagen, dass bei der jüdischen Hermeneutik *fast* alles geht – und dadurch selbst das anarchische Moment des Widerfahrenden birgt. Natürlich ändert auch dieses bescheidene Korrektiv nichts am Eindruck einer gewissen Willkürlichkeit, die der propagierten anarchistischen Freiheit anhaftet. Das anarchische Moment als kreative Freiheit scheint jedoch auf, wenn wir den מדרש *Midrasch* als Herzstück jüdischer Hermeneutik genauer in seine Wortwörtlichkeit vernehmen. Aus der hebräischen Wurzel ש.ר.ד leitet sich die verbale Grundform דרש (*darasch*) ab, welche ein changierendes nuanciertes Bedeutungsspektrum aufweist: In den Verben *fragen, suchen, erforschen, untersuchen, fordern, graben, aussprechen, lernen* und *sich kümmern um*³

3 In Hinblick auf linguistische Aspekte der hebräischen Sprache beziehe ich mich auf die Grundlagenwerke *Even Shoshan*, das nach dem Begründer Avraham Even-

versammelt sich ein Dynamik des Verstehens, die sich selbst in ihrer intransparenten Vieldeutigkeit auf keine feste Bedeutung fixieren lässt. Das schillernde semantische Wechselspiel dreht sich gar in einer zusätzlich ethischen Volte um das zuletzt genannte Verb; dies mit Blick auf die jüdische Liturgie: Im *Schir Hakawod*⁴ (Lied der Ehre Gottes) findet sich der Ausdruck עַם דּוֹרֶשׁךָ (Am doreshkha drosh; *wende*⁵ *Dich dem Volk zu, das Dich sucht*). Im Wort spiegelt sich gleichzeitig eine verflochtene Beziehung zwischen Mensch und Gott wider, die erneut von der Doppelperspektive zwischen aktivem Suchen und passiver Empfänglichkeit belebt wird und dem Wort in seinem Sinne eine Wende gibt, es wendet⁶.

Diese wesentliche Unschärfe, die dem Wort die Stimme verleiht, um es neu zu vernehmen⁷, lässt sich nicht zähmen und richtet sich mithin gegen den Me-

Shoshan benannt ist und auf das Gesamtwörterbuch der alt- und neuhebräischen Sprache von Elieser Ben Jehuda.

- 4 Dieses Lied wird traditionellerweise am Sabbat bei geöffnetem Toraschrein – dem *Aron Hakodesch* – gesungen, bevor die Torarolle für die wöchentliche Lesung herausgenommen wird. In dieser Arbeit bilden liturgische Versatzstücke ebenfalls ein wichtiges Element vertiefender Kontextualisierung. Ich beziehe mich dabei auf das Gebetsbuch *Siddur Schma Kolenu*, hier, 376. Bei notwendigen Zusätzen recurriere ich auf das englischsprachige *The complete Artscroll Siddur*.
- 5 Der Zuwendung ist die Sorge als Fürsorge durch die Transzendenz des Anderen eingeschrieben. Bevor die Israeliten den Jordan-Fluss überqueren, macht Gott das Volk auf seine Fürsorge in Bezug auf das Land Israel aufmerksam: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹרֵשׁ אֹתָהּ (erez asher Hashem elokekha *doresch* otah). Ich beziehe mich des Öfteren auf Samson Raphael Hirsch, der die Stelle mit den Worten „ein Land, welchem *Gott*, dein *Gott*, *fürsorgt*“ übersetzt (vgl. Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Dewarim*, 180).
- 6 Dieses Wenden im Wort als Wortgewandtheit oder als Bewandnis des Wortes bildet auch für Goodman-Thau die Besonderheit jüdischen Denkens im Sinne einer entsprechenden Hermeneutik: „Es wird deutlich, dass Fragen der *Philosophie* und der *Philologie* unmittelbar miteinander zu verknüpfen sind, wenn die Besonderheit jüdischen Denkens im Abendland zum Ausdruck kommen soll. Die erfordert die Entwicklung einer jüdischen Hermeneutik, die es einerseits vermeidet, Begriffe aus einem religiösen Bezugssystem in ein anderes zu übertragen, die aber zugleich nicht in die Falle gerät, auf alle religiösen Begriffe als Deutungsmuster zu verzichten.“ (Goodmann-Thau, *Aufstand der Wasser*, 20)
- 7 Folgende Erläuterung von Joseph Carlebach zum Wesen des Midrasch eignet sich einfürend, um eine wahlverwandte Verbindung zwischen Kierkegaard und dem jüdischen Denken im ästhetischen Bereich der Sprache herzustellen. Leitend ist dabei die

thodenzwang. Die Selbstausslegung des Wortes verweist auf Nebenwege, die den kreativen Interpretationsprozess von (biblischen) Texten in seiner Unabschliessbarkeit prägen. Die damit verbundene Wildheit bewegt sich unter der Signatur des *im Anfang*. Will heissen: dass in der rabbinischen Auslegungspraxis Texte miteinander in Beziehung gesetzt werden, bei welcher auf die historische Datierung keine Rücksicht genommen wird. Die Logik der Zeitordnung gerät dabei durcheinander – sprich: *Chronos* und *Logos* ticken nicht im Sinne der Chronologie. Die intertextuellen Bezüge loten assoziative Tiefenstrukturen, Anspielungen und Lücken aus, um auf den gesamten biblischen Kanon einen Echoraum zu bilden, der aus einem Nullpunkt heraus zu verstehen ist. Der Kommentar als entsprechende Verstehensarbeit kann dabei als narrative Erweiterung⁸ verstanden werden, die schöpferisch und anfangend mit dem Geflecht einer unendlichen Textur verwoben ist.

In Anlehnung an Feyerabends *Anything goes* hat sich leider auch eine ideologisch anmutende Kritik an der Postmoderne und dem Poststrukturalismus – insbesondere der Dekonstruktion entzündet, welche in der vermeintlichen Beliebigkeit eine spielende Ironie dahin gehend verdächtigt, referenzielle Identitäten der Welt- und Sprachstrukturen zu zersetzen und durch ein unendliches Zeichenspiel der Differenzen zu ersetzen. So ist es kaum erstaunlich, dass sich gerade in der analytischen Philosophie ein reger Widerstand gegen Jacques Derrida formierte, dessen theoretischen Ansätze und Texte mangelnder systematischer Klarheit bezichtigt wurden. Im Verlauf dieser Einleitung sollte indes mehr als deut-

Musikalität der Sprache, die in ihrer Mehrstimmigkeit einen gesplitterten mehrfachen Sinn als Mehrwert hörbar macht und gleichzeitig einen stimmigen Gesamtzusammenhang umkreist: „Jeder musikalische Klang setzt sich aus seinem Grundton und seinen Obertönen zusammen. Die letzteren können nur durch fein abgestimmte Stimmgabeln dem Ohr hörbar werden. Die Obertöne stehen stets in einem musikalischen Verhältnis zum Grundton, bilden die Oktave, Terz, Quarte usw. Je nach der Zusammensetzung dieser Obertöne hat der Ton eine andere Klangfarbe. So schwingen mit jedem Satz der Bibel dem nicht bewaffneten Ohr unhörbar die Obertöne mit. Bestimmte Stimmungen, Nuancen von Anklängen und Anspielungen mannigfacher Art, sie werden durch den Midrasch hörbar gemacht. Jeder greift einen der Obertöne heraus, der notwendig im inneren Zusammenhang, im rationalen Verhältnis zur Grundstelle stehen muß. Aber erst alle Obertöne zusammen ergeben die Klangfarbe des Bibelsatzes. Es sind die siebzig Weisen, in denen das Wort der Offenbarung widerönt.“ (Carlebach, *Schriften zur Religion und Religionsphilosophie*, 462)

8 Vgl. *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 4, 166. Auch: *Encyclopaedia Judaica*, Volume 14, 183.

lich geworden sein, dass es im Soge der Wiederholung so etwas wie eine systematische Unklarheit und Unschärfe gibt, die nicht einer grundlegenden Oberflächenästhetik des unendlich Ironischen entspringt, sondern aus der ernsthaften Tiefe des Lebens selbst, oder mindestens aus der ernstzunehmenden Bewegung jener Dislokation heraus, welche als einleitende Folie die Wiederholung in thematischer Hinsicht strukturierte. Darüber hinaus werde ich erneut auf Derrida zurückgreifen, um ihn nun in wegleitender Hinsicht für die vorliegende Arbeit fruchtbar zu machen. Dies geschieht im Versuch, Derrida in jüdischer Perspektivierung⁹ narrativ so zu erweitern, dass sich die Tradition des Midraschs zu einer radikalen Hermeneutik vorgräbt oder für unsere methodologischen Zwecke geeigneter: die Bahn sucht – als Bahnung.

Inzwischen vom Hauptweg abgekommen, möchte ich einem Nebenweg folgen bzw. Derridas Schlüsseltext *Freud und der Schauplatz der Schrift* begehen, um in methodologischer Hinsicht die suchende Denkbewegung als Schreibbewegung der Wiederholung – als Wiederholungsversuch – zu befragen: Was ist Schrift und inwiefern gilt vorliegende Schrift als ein spezifisches Einschreibeverfahren der und zur Wiederholung? Die Schrift als Schauplatz verstanden, dramatisiert diese, um die entsprechende Spannung in Szene zu setzen. In dieser Bühnenbeleuchtung erscheint die Schrift nicht als Dichotomie zwischen Schein und Sein, sondern radikaler: als Akt. Die Schrift setzt sich in Szene, indem sie sich aktualisiert. Dieser Dramaturgie wollen wir folgen, auch wenn wir uns bei dieser Wegmarke in methodischer Hinsicht nicht der Psychoanalyse Freuds verschreiben wollen. Unser Augenmerk oder besser: unsere Hellhörigkeit gilt dem Zusammenhang zwischen den leitenden Begriffen der Wiederholung, der Existenz und der Schrift, um die Bauart zwischen Text und Psyche zu verstehen. – Textleben: als chiasmatische Verwebung zwischen der Lebendigkeit des Textes und der Textur des Lebens. Derrida folgt einer präskripturalen Spur Freuds, um vor der Schrift die *Spur* als Theorem gegen jenen Logozentrismus griechischen Denkens zu wenden, bei dem die Schrift die Einheit zwischen Vernunft, Erfahrung, Wahrnehmung und Gedächtnis verbürgt. Die Schrift *repräsentiert* dabei die *Präsenz* des psychischen Lebens, welches als rationales aufgefasst wird. Denken und Schreiben stehen dabei in einem symmetrischen Abbildverhältnis, welches unter der Schirmherrschaft der Transparenz steht: Die Schrift macht die

9 Moshe Idel unternimmt in *Alte Welten neue Bilder* den bemerkenswerten Versuch, Derridas dekonstruktivistische Textauffassungen vom Tod des Autors und der Negation des Textäußeren in den Kontext einer spezifischen Kabbala-Rezeption zu stellen, bei der sich Derrida an Scholem orientiert (vgl. Kap. 9, *Jacques Derrida und die Kabbala*).

Vernunft sichtbar. Derridas Dekonstruktion vollzieht sich an Freuds Bruch mit dem Paradigma dieser Transparenz. Dies bedeutet, dass einerseits die Transparenz destruiert wird, um andererseits im Kontext einer noch zu umreisenden Intransparenz das Denken neu zu konstruieren. Will heißen: Der Bruch geschieht als begriffliche Wendung und Verschiebung des *Gedächtnisses*. Im griechischen Verständnis scheint es eine Art direkte Kontaktstelle zwischen Geist und Gedächtnis zu geben, um Denken sichtbar zu machen. Methodisch gesprochen: Auf dem Weg des Gedächtnisses kommen wir zum Ziel, dem Denken. Derrida folgt Freud bei jener Entgeisterung, bei welcher der Schirm schließt und das Ich im inzwischen fast sprichwörtlichen Sinne *nicht mehr Herr im eigenen Haus sei*. Dem Ich, das im Regen steht und im transzendentalen Sinne obdachlos geworden ist, bläst nun ein rauer Wind entgegen. Dies ist jedoch nicht (wie Kritiker vorschnell meinen) – als Absage an den Geist zu verstehen, sondern als dessen Neuformierung unter anderen Vorzeichen, welches Derrida im einleitenden Epitaph als *Respiration* bezeichnete, um auf die aufbrechende Reise in Richtung des prophetischen Wortes zu verweisen. Es hat bloß dem erkenntnistheoretischen Subjekt den Atem verschlagen. Atemberaubend war dabei die Unterbrechung des Haupt(Weges). Wir wollen indes neuen Atem holen: wiederholen. Auch wenn zwischen Freuds *Entwurf* (1895) und der *Notiz über den Wunderblock* (1925) sich der Begriff des Gedächtnisses wendet und verschiebt, gilt es vorerst, sich in einem grundsätzlichen Sinne an die andere Luft zu gewöhnen. Die entsprechenden klimatischen Denkverhältnisse werden wesentlich durch die Begriffe *Bahnung* und *Differenz* geprägt. Entscheidend ist dabei die Wendung, dass das Gedächtnis selbst aus einem bahnbrechenden Prozess heraus als fundamental intransparente und indirekte Spur verstanden werden muss:

Die Bahnung, die vorgezeichnete Bahn öffnet einen Leitungsweg. Das setzt aber eine gewisse Gewalt und einen gewissen Widerstand gegen den Einbruch voraus. Der Weg ist unterbrochen, gebrochen, *fracta*, gebahnt. [...] In der Differenz der Bahnungen besteht der wirkliche Ursprung des Gedächtnisses und somit des Psychischen. [...] Die Spur als Gedächtnis ist keine reine Bahnung, die man sich stets wieder in einer einfachen Präsenz aneignen könnte. Sie ist die unfassbare und unsichtbare Differenz zwischen den Bahnungen.¹⁰

Was sich hier anbahn, ist eine sich eingrabende Vorschrift, die der Schrift ihre prinzipielle Nachträglichkeit vorschreibt. Dass man die Schrift nur nachtragen kann, hängt damit zusammen, dass das Gedächtnis dem Bewusstsein etwas zu-

10 Derrida, *Freud und der Schauplatz der Schrift*, 308.

trägt, es auf das Gedächtnis schiebt, indem es übergeht. Diese Bewegung des Übergangs wird bei Derrida zum Aufschub als Bewegung der Differenz reinterpreted. Die dabei schiebende Kraft ist die Wiederholung, die als „Bahnungsvermögen“¹¹ umschrieben wird. Die Wiederholung ist dabei „keine Umschrift, weil kein *anderswo präsenter* Text in der Gestalt des Unbewussten umgesetzt und übertragen werden musste“¹². Oder: Die Wiederholung kann insofern als *Umschrift* aufgefasst werden, als sie um eine Lehrstelle und Lücke herum schreibt als deren Umschreibung. – Als nachhinkende Paraphrase, nicht Übersetzung. Sozusagen als nach(zu)tragender Kommentar¹³. Das Textleben als Schauplatz der Schrift lässt sich nun als Gewebe jener Bahnen verstehen, deren Bahnungsvermögen als „psychische Energie zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten zirkuliert.“¹⁴ Das Zirkulieren deutet vertiefend auf das Motiv der Wiederholung als Übergang hin. Gleichzeitig handelt es sich um ein methodologisches Zirkeln, bei dem sich durch den Gang der Dekonstruktion und Psychoanalyse die Bahn einer jüdischen Hermeneutik eröffnet, deren Perspektivierung ich an folgender Kommentierung Derridas zu Freud entwickeln will:

Genauestens wäre also all das zu untersuchen, was Freud uns über die Kraft der Schrift als ‚Bahnung‘ in der *psychischen* Wiederholung dieses ehemals *neurologischen* Begriffs zu denken gibt, was wir hier selbstverständlich nicht tun können: Eröffnung ihres eigenen Raums, Aufbruch, ein durch Widerstände hindurch geschlagener Weg, *wegbahnender* (*rupta, via rupta*) Bruch und Einbruch, gewaltsame Einschreibung einer Form, Niederschrift einer Differenz in eine Natur oder Materie, die als solche nur in ihrem *Gegensatz* zur Schrift gedacht werden können. [...] Wir denken hier [...] an die *wegbahnende* Arbeit der Spur, die ihren Weg nicht durchläuft, sondern hervorbringt; an die Spur, die vor-reisst, an die Spur, die sich selbst ihren Weg bahnt. Die Metapher des gebahnten Weges, die in den Beschreibungen Freuds häufig vorkommt, steht stets mit dem Thema der ‚nach-

11 Ebd., 309.

12 Ebd., 323.

13 Der Kommentar stellt eine Spur in der Bewegung der Wiederholung dar und wird mithin konstitutiv sein bei den in dieser Schrift begangenen Nebenwegen, indem das hierarchische Verhältnis zwischen dem primären Lauftext und dem sekundären Fußnotentext aufgeweicht wird; dies in Anlehnung an Derrida: „Merken wir an, dass ‚Nachtrag‘ in der Ordnung des Briefes ebenfalls einen genauen Sinn besitzt: es handelt sich um das Appendix, das Kodizill und das Post-scriptum. Der Text, den man präsent nennt, entziffert sich nur am unteren Rand des Blattes, in der Notiz oder im Post-scriptum.“ (Ebd., 323f.)

14 Ebd., 324.

träglichen (bzw. *-tragenden*) *Verspätung*‘ und mit der, auf die Vorwärtsbewegung eines Maulwurfs, auf das unterirdische Werk eines Eindrucks folgenden Rekonstitution des Sinns im Nachhinein in Verbindung. Sie hinterläßt eine wirkende Spur, die nie in ihrer Gegenwartsbedeutung, das heißt bewußt, *wahrgenommen* und erlebt wurde.¹⁵

Die Vorwärtsbewegung des Maulwurfs scheint selbst untergründig Bezug zu den Ausführungen zum *Midrasch* zu nehmen. Diese Bewegung macht die Hermeneutik im eigentlichsten Sinne *radikal*: Im wurzelhaften Graben¹⁶. Die dabei entstehenden Gänge und *Durchgänge* bringen den Weg erst hervor und erwerben dadurch die wesentliche Qualität des *Passierens* und der *Passage*. Das Schaffen der Spur erschafft den Weg und aus dieser Wirkung heraus gilt es, sich der Wirklichkeit anzunähern. Die wirkende Spur ist konstitutiv für die Wirklichkeit – und für die Wirklichkeit der Schrift. Oder: Die Schrift wirkt als wirkende Spur und schafft Wirklichkeit. Nicht als ontologische Transparenz, sondern als Niederschrift einer Differenz, die zur Schrift in einem Gegensatzverhältnis steht. Diese Spannung bedeutet für die vorliegende methodologische Reflexion, dass

15 Ebd., 326f.

16 Dass es sich dabei um keine eindeutig freigelegte semantische Tiefenordnung handelt, sondern eher um eine Um- und Unordnung, deutet die Etymologie des *Maulwurfs* an: Der erste Teil des Kompositums hat erst über mehrere semantische Umschichtungen die Bedeutung *Maul*, *Mund* erhalten. Das althochdeutsche *mūwerf* steht in Beziehung zu den (alt)englischen Ausdrücken *mūha*, *mūwa*, *mow* und bedeutet *Haufe* und macht den Maulwurf zu einem *Haufenwerfer*. Mit Bezug auf die wühlend-grabende Bewegung entsteht sozusagen ein Bedeutungshaufen, eine Menge oder ein Gemenge an Bedeutungen. Dieser Haufe selbst erfuhr eine weitere Umdeutung zu *molt* bzw. zum *mul[t]wurf* in der Bedeutung des *Erdaufwerfers*. (Vgl. den Eintrag ‚Maulwurf‘, in *Der digitale Grimm: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung*.) Diese Bewegung akzentuiert die ungeordnete Dynamik und nähert sich jener Differenz Derridas an, bei der Bedeutungen verschoben werden. Einen Blick auf den zweiten Teil des Kompositums weist auf das Verb *werfen* und sättigt zusätzlich das bindende Bedeutungsspektrum zwischen dem Maulwurf und der Differenz: Das nominalisierte mittelhochdeutsche *verwerfunge* entspricht dem *Durcheinanderwerfen*. In der Geologie handelt es sich um *Verschiebungen* von Gesteinsschichten. Darüber hinaus können dramatische Verschiebungen oder *Umwälzungen* gemeint sein. Diese Ausführungen verdeutlichen letztendlich die konstitutive Unschärfe der Vorwärtsbewegung des Maulwurfs bzw. den Gang des midraschartigen Denkens: als versuchende Bewegung der *anhäufenden* Wiederholung. Dieser Unzahl wohnt ein genuin schöpferisches Element inne.

sich ein Element selbst in die Schrift einschreibt, indem es die Schrift durch- und unterwandert, sie hintergeht oder neutraler: sie *stimmt*. Die Stimme bahnt sich in der Schrift ihren Weg, dessen wirkende Spur für diese Arbeit leitend ist. Somit wären wir wieder am Anfang: *Bereschit*. Das schöpferische Moment wird selbst zur methodischen Spur, die sich der Gegenwartsbedeutung entzieht. Ohne Derrida forciert theologisieren zu wollen, wird die judaistische Perspektivierung spur- und spürbar, wenn wir uns folgendes Widerfahrnis zwischen Moses und Gott ins Gedächtnis rufen, bzw. stimmlich spüren:

Nun –
habe ich doch Gunst in deinen Augen gefunden,
gib mir doch zu erkennen
deinen Weg,
erkennen will ich dich,
damit ich eine Gunst in deinen Augen finde:
sieh,
dein Volk ja ist dieser Stamm.
Er aber sprach: Ginge mein Antlitz mit, ruhige ich dich?
Er sprach zu ihm:
Geht dein Antlitz nicht mit,
bring von hier uns nimmer hinauf!
Woran denn würde erkannt,
dass ich Gunst in deinen Augen gefunden habe,
ich und dein Volk?
nicht einzig, wann du mit uns gehst
und wir ausgesondert sind,
ich und dein Volk,
von allem Volk, das auf dem Antlitz des Bodens ist?
Er sprach zu Mosche:
Ich will auch diese Rede, die du redetest, tun,
denn Gunst in meinen Augen hast du gefunden,
mit Namen habe ich dich erkannt.
Er aber sprach:
Lasse mich doch deine Erscheinung sehen!
Er sprach:
Ich selber will vorüberführen
all meine Güte
an deinem Antlitz,
ich will ausrufen

den Namen
 vor deinem Antlitz:
 daß ich begünstige, wen ich begünstige,
 daß ich mich erbarme, wes ich mich erbarme.
 Er sprach:
 Mein Antlitz kannst du nicht sehen,
 denn nicht sieht mich der Mensch und lebt.
 Er sprach:
 Hier ist Raum
 bei mir,
 du stellst dich auf den Fels,
 es wird geschehn:
 wann meine Erscheinung vorüberfährt,
 setze ich dich in die Kluft des Felsens
 und schirme meine Hand über dich,
 bis ich vorüberfuhr.
 Hebe ich dann meine Hand weg,
 siehst du meinen Rücken,
 aber mein Antlitz wird nicht gesehn.¹⁷

Leitmotiv und -begriff dieser Passage bildet das Antlitz Gottes, welches Moses ansichtig zu werden wünscht, um den Weg Gottes zu erkennen. Um Gott als Zielobjekt des Erkennens intentional zu erfassen, bzw. zu vergegenwärtigen. Moses wird jedoch mit der Ausweglosigkeit dieser Seh-Logik konfrontiert, indem es im Sinne Kafkas keinen Weg, sondern nur das Zögern gibt. Die Verzögerung lässt sich nun als jene Verzögerung der Bedeutung verstehen, die sich als wirkende Spur konstituiert: indem Gott wortwörtlich passiert (es wird geschehen) und einen Übergang (vorüberfährt) prinzipieller Nachträglichkeit schafft. Nur der Rücken zeigt sich in der verrückenden Verschiebung des transparenten Gegenwertsinns zu einem hörenden Verstehen: Im Passieren wird die Stimme Gottes als das Andere der Schrift – als das Andere schlechthin – vernehmbar. Das Nach-Tragen ist ein Auf-Schieben und konstituiert so den entscheidenden methodisch-begrifflichen Punkt der Differenz-Bewegung, indem es das Antlitz zur hebräischen Bedeutung¹⁸ rückt: פנים (Panim). Das Graben in diesem Wort

17 Buber/Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, 248f.

18 Barbara Honigmann betont die Unfassbarkeit, die dem Gesicht eingeschrieben ist und damit verbunden zu einem fundamentalen Verständnis eines intersubjektiven Ethos führt: „Im Hebräischen gibt es eine Eigentümlichkeit, das Wort Gesicht betreffend. Es

führt uns zur entscheidenden Verbform bzw. zur Bewegung לפנות (lifnot), das wenden bedeutet und die tiefe Ethik der Spur impliziert. Der Andere ist das Gesicht, dem ich mich zuwende, ohne es zu begreifen. Es führt kein Weg zum Anderen, sondern nur eine Spur. Im Kontext von Jeschaja 40,3 gibt es einen bemerkenswerten Satz, in dem diese Tiefendimension der Spur sich mit Derridas Bahnung verschränkt: קול קורא במדבר פנו דרך ה' (Kol koreh bamidbar panu derech Hashem). Hirsch übersetzt: Jetzt aber ertönt der Ruf: Hinein in die Wüste! Bahnt den Weg Gottes.¹⁹ Oder: An Stelle der Methode wird nun ein Weg frei für die Bahnungen im Sinne der Schriftspuren. Den Weg hervorbringen ist als dieser Wendepunkt echtes Passieren, indem sich Gott ereignet und als Spur den Menschen angeht. Dieser Zugang der Betroffenheit schafft Bedeutungsstrukturen, die es nicht zu definieren, aber zu umschreiben gilt.

Dabei wird nicht nur der Weg der Methode geräumt, um eine radikale Hermeneutik zu bahnen, sondern um gleichzeitig einer deutenden Spur zu folgen, die als solche zum Sinnbild der Schrift wird: der Schrift als Spur und der damit verbundenen existenziellen Bahnung der Gedächtnisspur, die Freud als psychi-

leitet sich dort nicht, wie in den meisten indoeuropäischen Sprachen, von „sehen“, sondern vom Verb ‚drehen‘, ‚sich wenden‘, ab und kommt nur als Pluraletantum vor, als ob es gar kein einzelnes Gesicht geben könnte, sondern immer nur eine Mehrzahl von Gesichtern. Diese Eigentümlichkeit der Wortbildung soll vielleicht der Tatsache Ausdruck geben, dass ein Gesicht nicht nur sieht, sondern auch gesehen wird, dass Gesichter sich einander zuwenden oder voneinander abwenden, in einer ständigen Bewegung zwischen Annäherung und Entfernung verbunden sind, in der sie sich ihrer Verletzlichkeit und Vergänglichkeit bewusst werden, aber auch ihrer Ebenbildlichkeit mit Gott, die sich vielleicht in der Einzigartigkeit jedes der vielen Gesichter ausdrückt.“ (Honigmann, *Das Gesicht wieder finden*, 137) In der jüdischen Liturgie tritt die Leitmetapher des Gesichts für die Beziehung zwischen Mensch und Gott wiederholt auf. So heisst es beim priesterlichen Segen: וְיָרֶךְ ה' וְיִשְׁמְרֵהּ. יָאֵר ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיְהַנֶּה. פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיְהַנֶּה. *Der Ewige segne und behüte dich. Der Ewige lasse dir Sein Antlitz leuchten und lasse dir Gnade finden. Der Ewige wende sich dir verzeihend zu und gebe dir Frieden.* Im Achtzehngebet erscheint die Passage: בְּרַכְנוּ אֱבִינוּ, בְּלִנּוּ. בְּאֶהָד בְּאֶחָד פָּנֶיךָ, כִּי בְּאֶחָד פָּנֶיךָ נִתְּתָה לָנוּ. *Segne, unser Vater, uns alle zusammen mit dem Licht Deines Angesichtes; denn im Lichte Deines Angesichtes gabst Du uns [...].* Und im Psalm 27, den man von Anfang des Monats Elul bis Hoschana Rabba sagt, steht: אֶל תִּתֵּן פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי. אֶל תִּתֵּן פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי. *Suchet mein Antlitz! Dein Antlitz, Ewiger, suche ich. Verbirg dein Antlitz nicht vor mir [...].* (Siddur Schma Kolenu, 22, 362, 372)

19 Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Dewarim*, 672f.

sche Wiederholung versteht. Die Schrift als Spur ist selbst ein Ereignis und bedeutet in ihrem Vorüberfahren das, was den Text bewegt. Insofern wird einer Textur Raum gegeben, bei der die Schrift nicht die Vernunft sichtbar, sondern die grabende Stimme hörbar macht. Dieses Drama bildet den Schauplatz bewegter Schrift: Als Akt des Schreibens, der sich seiner Rück-Seite verschreibt und eine *Poetologie* ins Zentrum rücken lässt: Die Geste des Schreibens als Schreibweise verstanden, bringt ein philosophisches Denken als spezifische Wissensform²⁰ hervor. Die eigenartige Verflechtung von Form und Inhalt *geschieht* dabei aus dieser Textbewegung heraus. Ihre Inszenierung im Sinne ihrer Darstellungsform zeigt sich in der Gestalt der Wiederholung: als Poetologie der Wiederholung. Die vorliegende Arbeit sucht drei Figuren der Wiederholung auf, um entsprechende Konfigurationen in ihren Bahnungen zwischen Kierkegaard und jüdischen Denkern freizulegen. Die Wahlverwandtschaft bildet dabei den Beweggrund; das Motiv. Insofern wird nun auch die Bedeutung des Untertitels dieser Arbeit akzentuiert: *Kierkegaard passiert jüdisches Denken* meint mehr als

-
- 20 In diesen Kontext passt Joseph Vogls Ausdruck einer *Poetologie des Wissens*. Wissensformen stehen dabei in einem innersten Zusammenhang mit den Darstellungsformen. In Vogls Studie geht es um die Art und Weise der Verknüpfung zwischen literarischen und polit-ökonomischen Texten. Die entsprechende Diskursivität speist sich aus einem *Zwischen* von Literatur und Wissen, im Auslegen einer spezifischen Textur. Vogl entwickelt folgende Perspektive in Anlehnung an Deleuze und Foucault, die ich im Rahmen meiner Arbeit fruchtbar machen will: „Die Konjunktion von ‚Literatur‘ und ‚Ökonomie‘ verfolgt hier vielmehr den Zweck, das Wissenssubstrat poetischer Gattungen und die poetische Durchdringung von Wissensformen aufeinander zu beziehen und beide damit im Milieu ihrer Geschichtlichkeit festzuhalten. Es sei dabei an eine Bemerkung erinnert, die Gilles Deleuze einmal mit Blick auf Foucaults Arbeiten gemacht hat: „Das Wesentliche besteht nicht in der Überschreitung der Dualität Wissenschaft-Poesie [...]. Es liegt in der Entdeckung und Vermessung jenes unbekannten Landes, in dem eine literarische Fiktion, eine wissenschaftliche Proposition, ein alltäglicher Satz, ein schizophrener Unsinn usw. gleichermaßen Aussagen sind, wenngleich ohne gemeinsames Maß, ohne jede Reduktion oder diskursive Äquivalenz. Und dies ist der Punkt, der von den Logikern, den Formalisten und den Interpreten niemals erreicht worden ist. Wissenschaft und Poesie sind gleichermaßen Wissen.“ (Deleuze, *Foucault*, 34.) „Was hier in den Blick genommen werden soll, ist die Konfiguration eines Wissens, das weder in den Disziplinen und Wissenschaften aufgehoben ist noch bloß lebensweltlichen Charakter besitzt, das vielleicht vorbegrifflich, aber nicht vordiskursiv ist, das verstreut und zusammenhängend zugleich erscheint und die diversen Textgattungen und Diskurse durchquert.“ (Vogl, *Kalkül und Leidenschaft*, 14f.)

ein christlich-jüdischer Dialog. Der Mehrwert lebt von der schöpferischen Bahnungen, von den entstehenden Spuren und Schnittstellen; letztendlich von den Übergängen, die sich aus der gegenseitigen Färbung des aktiven und passiven Moments der Passage ereignen.

In Anlehnung an Rorty verfolgen wir eine *bildende* Philosophie, die sich durch ihre Schreibweise und der inhärenten Wissensform ausbildet. Als Leitbild dient uns erneut Paul Klees *Hauptweg und Nebenwege*; über das Methodische hinausgehend wirkt das Bild wie ein Teppich mit einem Muster, die einander durchqueren und dadurch eine verquer-verspielte Textur ausbilden, indem ein Wissen die verschiedenen Textgattungen und Diskurse *durchquert*. Die Kehre dieser Quere hat ihr Bewenden in einer Textbewegung, die zwischen Philosophie, Theologie und Literatur Übergänge stiftet und im Sinne von Vogl eine Poetologie des Wissens schafft. Das Passieren²¹ der Schrift verschreibt sich dabei dem Anderen als ein Einschreibeverfahren. Als eine Art von Text-Teppich, den wir im Rahmen eines poetologischen Vorspiels knüpfen wollen, um die Bauart zwischen Text und Psyche besser zu verstehen. Wir folgen dabei der aussergewöhnlichen Bauweise des Stiftszelts, um von der radikalen Hermeneutik zur bildenden Philosophie überzugehen, um ein Denken zu bewohnen, das mit dem Bau des ganzen Daseins: als Dasein im Ganzen – zusammenhängt.

21 Im Zusammenhang mit der bereits verwendeten Metaphorik des Reisens und der neuen Landschaft bewegt sich auch ein kulturwissenschaftliches Paradigma, das Mieke Bal als *Travelling Concept* versteht (vgl. dazu: Bal, *Travelling Concepts in the Humanities*). Der Diskurs entsteht im Hin- und Herreisen zwischen unterschiedlichen Disziplinen und Kulturen.