



HAL
open science

Volk der Wissenden Über heideggersche und jüdische Epistemo-Politik

Elad Lapidot

► **To cite this version:**

Elad Lapidot. Volk der Wissenden Über heideggersche und jüdische Epistemo-Politik. LATENZ. Journal für Philosophie und Gesellschaft, Arbeit und Technik, Kunst und Kultur, 2016. hal-04151857

HAL Id: hal-04151857

<https://hal.science/hal-04151857>

Submitted on 5 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Volk der Wissenden

Über heideggersche und jüdische Epistemo-Politik

Von Elad Lapidot

Veröffentlicht in: LATENZ. Journal für Philosophie und Gesellschaft, Arbeit und Technik, Kunst und Kultur 1/2016, S. 213-222

I. Heideggersches und jüdisches Denken

„Heideggersches und jüdisches Denken“¹ – in dieser Formulierung steckt bereits der Vorschlag eines bestimmten konzeptionellen Rahmens für die gegenwärtige Heidegger-Debatte, eine bestimmte Figuration, oder besser: Konfiguration ihres Gegenstands. Tatsächlich betrifft die Debatte eben die Vorstellung (*ἰδέα*, Form oder Figur), die wir von Heidegger, von den Juden haben. Die folgenden Ausführungen schlagen vor, beide als Figuren von Denken zu betrachten. Im Hinblick auf die Juden ist dies weniger gewöhnlich als im Hinblick auf Heidegger. Gibt es spezifisch „jüdisches“ Denken, „jüdisches“ Wissen? Denken Juden *qua* Juden, wissen Juden *als solche*? Die Frage ist alles andere als trivial. Sie kollidiert mit der gängigen Konfiguration der Debatte: „Heidegger und der Antisemitismus“.

Bevor ich diese Konfiguration hinterfrage und die Kollision erläutere, sei betont, dass ich es wichtig finde, Antisemitismus bei Heidegger oder anderswo zu enthüllen und zu verurteilen. Ich teile die echten Sorgen dahinter. Sie leiten mein eigenes Fragen, das sich als ein zweiter Schritt versteht, als Selbstreflexion und Selbstkritik – gewissermaßen als ein zweiter Gedanke. Auch bin ich mir bewusst, dass meine persönliche Position bereits die Ambivalenz dessen offenbart, was wir „Denken“ nennen. Es gibt Gedanken, die zu bilden und zu äußern ich mir gestatte, weil ich als jemand wahrgenommen werde, der zu „den Juden“ gehört oder für „die Juden“ spricht. Ich bin mir nicht sicher, ob ich diese Zuschreibung unterschreiben kann, und wenn ja, auf welcher Grundlage. Doch ganz gleich, was ich davon halte, bestimmt oder ermöglicht diese Identität, dieses *Sein* mein Denken. Hier erscheint ein erstes Paradox in meinem Gegenstand, meiner „Subjekt-Materie“ (subject matter): eine kollektive Wirklichkeit des Nicht-Denkens, eine „Identität“, als Bedingung des Denkens – ein Abgrund des Denkens.

¹ Der vorliegende Beitrag stellt die geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, den ich im Juli 2016 auf der Tagung „Das andere Denken. Heideggerian and Jewish Thought, inter alia“ des Zentrums Jüdische Studien Berlin-Brandenburg gehalten habe. Die Übersetzung wurde dankenswerterweise durch die Buber-Rosenzweig-Stiftung gefördert.

Seit der Veröffentlichung von Heideggers „Schwarzen Heften“ aus den Jahren 1931 bis 1948² wird eine notwendige Debatte über Antisemitismus in Heideggers Philosophie geführt, angestoßen nicht zuletzt von ihrem Herausgeber Peter Trawny.³ Es ist eine umfassende Neubewertung Heideggers und seines Vermächnisses im Gang, ein Vorgang, der allmählich die Form einer Denkkrise annimmt. Eben die Kategorie „Antisemitismus“ eröffnet einen Weg, auf diese Krise hinzudeuten. In der gegenwärtigen Debatte markiert sie das Ende der Diskussion, den Punkt, an dem das Denken aufhört. Antisemitismus ist unrechtmäßiges, verbotenes Denken. Die Kategorie „Antisemitismus“ – historisch, politisch und moralisch berechtigt und vielleicht notwendig – hat dafür gesorgt, dass sich die Debatte auf eine spezifische Vorstellung von Judentum konzentriert, den „Semitismus“, der außerhalb des Denkens liegt: ein Jüdisch-Sein, das nicht kritisiert oder in Frage gestellt und insofern nicht als eine bestimmte Form des Denkens („jüdisches Denken“) behandelt werden darf. Eine Debatte entlang der Kategorie „Antisemitismus“ läuft Gefahr, das Judentum oder die Juden als etwas darzustellen, das dem Denken widersteht – eine Figur des Juden, die zwischen Antisemitismus und Anti-Antisemitismus zirkuliert. Sie gilt es sorgsam zu hinterfragen.

Eine Möglichkeit, der gegenwärtigen Debatte einen neuen Rahmen zu geben, bietet die selbstreflexive Frage, ob es nicht vielmehr eine bestimmte Form des Denkens ist, unser Denken, das der Anerkennung des Judentums als Denken, als andere Denkweise widersteht. Weiter gefasst: Hindert uns unsere Art zu denken – sollen wir sie, mit Heidegger, „metaphysisch“, „europäisch“, „wissenschaftlich“, „abendländisch“, „christlich“ nennen? – am Ende daran, andere, alternative Welten des Wissens und Denkens anzuerkennen?

Das Grundproblem scheint darin zu liegen, Denken auf die Juden als Kollektiv zu beziehen. Offensichtlich soll „reines“ Denken, philosophisches Denken, nicht auf konkrete partikulare historische Kollektive wie „die Juden“ bezogen werden, die insofern auch nicht zu denken, geschweige denn zu kritisieren sind. Nichtsdestoweniger gibt es bestimmte Bereiche des Denkens, die menschliche Kollektive betreffen. Ein zentraler Bereich ist das politische Denken. In ihm beziehen sich Denken und Wissen auf eine kollektive menschliche Existenz, basierend auf dem Paradigma der *polis*. Die Wechselbeziehung von Wissen und menschlichem Kollektiv, den Bereich, in dem ich die „Judenfrage“ situiere, nenne ich daher „Epistemo-Politik“. Die gegenwärtige epistemo-politische Situation „der Juden“ besteht in

² Martin Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe [nachfolgend: GA], Bd. 94), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014; ders., *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)* (= GA, Bd. 95), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014; ders., *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)* (= GA, Bd. 96), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014; ders., *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)* (= GA, Bd. 97), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2015.

³ Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2015.

unserem Denken darin, dass sie eine Art oder sogar ein Paradigma eines Kollektivs darstellen, das jenseits von „politischem Denken“ liegt.

Für diese Art von Kollektiv schlage ich den Begriff von Volk, *ethnos* oder *am* (אמ), vor. Es ist dies, auch innerhalb des politischen Denkens, ein sehr verbreiteter Begriff, und ihn zur Kategorie für das Kollektiv zu erklären, das außerhalb des politischen Denkens liegt, klingt paradox. Doch gerade darauf möchte ich hinaus: ein Paradox des modernen politischen Denkens, das sein paradigmatisches Objekt, „das Volk“, als etwas sehr Fremdes, vielleicht sogar dem Projekt politischen Denkens Entgegengesetztes denkt. Wie mir scheint, wird dieses Paradox von der modernen „Nation“ verkörpert, jener noch immer wirksamsten politischen Figur, die von kritischen Denkern lediglich als „imaginierte Gemeinschaft“ begriffen wird. Ich will hier nicht zu Nationalismus oder Populismus aufrufen. Ich versuche lediglich, auf einen tiefen Bruch hinzuweisen, eine *Krise* zwischen politischem Denken und dem tatsächlichen Kollektiv, „dem Volk“.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass in Heideggers Philosophie ein Versuch vorliegt, das politische Projekt des „Volks“ mit dem epistemologischen Projekt des Denkens und Wissens zu verbinden. Mit diesem Versuch, den ich als „Volk der Wissenden“ bezeichne, eröffnet Heideggers Denken innerhalb der modernen Philosophie einen Zugang zu jüdischer Epistemo-Politik. Insofern vertrete ich die These, dass „Politik“ die Konfiguration von „heideggerschem und jüdischem Denken“ – als Konjunktion wie als Opposition – nicht verhindert, sondern ermöglicht.

II. „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“

Das Verhältnis von Philosophie und Politik ist seit Langem einer der großen Streitpunkte der Heidegger-Kontroverse. Da „Politik“ in diesem Kontext gewöhnlich mit dem Nationalsozialismus gleichgesetzt wird, stimmen Kritik und Apologie tendenziell darin überein, dass Heideggers politisches Engagement sein philosophisches Werk korrumpiert hat. Die Ankläger maximieren die Korruption, die Verteidiger minimieren sie. Ich halte die Situation, insbesondere im Hinblick auf die „Schwarzen Hefte“, für komplizierter und betrachte die Frage des „Politischen“ als entscheidend für das Verständnis zentraler Dimensionen von Heideggers Philosophie. Dabei beziehe ich mich auf den gesamten Heidegger, auch den vor 1932 und den nach 1935. Es hat mit der Intensität seines politischen Engagements zu tun, dass es sich im Werk klar periodisieren lässt: lautstarke Manifestationen in Wort und Tat Anfang bis Mitte der 1930er Jahre und ein wachsendes Schweigen danach.

Unter dem „politischen Engagement“ Heideggers verstehe ich, ganz lapidar, seinen Einsatz für Philosophie, Denken und Wissen als kollektives Projekt. Schon die bahnbrechende Geste auf den ersten Seiten von *Sein und Zeit*, nach der Bedeutung der „Frage nach dem Sein“ zu fragen, zielt darauf, die Philosophie als Tradition zu hinterfragen. Seiner Vorgehensweise nach konzentriert sich das Werk auf die durch den Tod individuierte menschliche Einzelexistenz. Es bemüht sich aber ausdrücklich, von der transzendentalen Individualität des cartesischen *ego* wegzukommen. Die beiden paradigmatischen Formen menschlichen In-der-Welt-Seins sind in *Sein und Zeit* demnach kollektive: die uneigentliche Existenz, repräsentiert vom durchschnittlichen *Man*, und die eigentliche Existenz, die sich in eben jenem Kollektiv manifestiert, um das es mir hier geht: dem *Volk*.

Trotz seiner strukturellen Zentralität wird das Volk in *Sein und Zeit* kaum entwickelt. Doch je mehr Heidegger die Seinsfrage von der individuellen Existenz auf die menschliche Seinsgeschichte verlagert, desto zentraler wird es. In seiner späten Philosophie verschwindet es praktisch, um einer anderen Kollektiv-Figur Platz zu machen, der Sprache. Im Werk Heidegger tritt das Volk in erster Linie in den frühen 1930er Jahren in Erscheinung, als es auch in Deutschland seinen neuen Auftritt hatte. Am Prominentesten zeigt es sich in den Texten aus der Rektoratszeit (1933/34), wo Heidegger sein Denken direkt in den Dienst des nationalsozialistischen Staates stellt und versucht, ein konkretes institutionelles epistemopolitisches Projekt zu *führen*, eine Polis des Wissens, d. i. die „deutsche Universität“.

Im „Schwarzen Heft“ jener Zeit wird das Volks-Projekt an einer Stelle wie folgt zusammengefasst: „Die *Metaphysik des Daseins* muß sich nach ihrem innersten Gefüge vertiefen und ausweiten zur *Metapolitik ‚des‘ geschichtlichen Volkes*.“⁴ Heidegger schreibt seine politische Vorstellung von Volk hier sowohl in den engeren Kontext seiner Existentialontologie als auch in den breiteren Kontext der Metaphysik ein. Als erste Feststellung ist somit hervorzuheben, dass Heideggers Verständnis von Volk selbst zur Zeit seines intensivsten Einsatzes für den Nationalsozialismus nicht auf einer rassenbiologischen Grundlage basierte (dies haben auch bereits Peter Trawny, Jean-Luc Nancy und selbst Emmanuel Faye bemerkt). Vielmehr weist Heidegger den „biologistischen“ Volksbegriff wiederholt zurück und konzeptualisiert das Volk mit den allgemein-menschlichen Begriffen von „Wille“, „Wissen“ und „Geist“. Wie er in seiner ursprünglich „Staat und Wissenschaft“ betitelten Vorlesung *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* von 1934 betont, ist das menschliche Geschehendes Volks, das „Wir“, immer Geschichte und insofern „willentlich

⁴ GA, Bd. 94, S. 124 (kursiv im Original).

und deshalb wissend“.⁵ Allerdings löst die Fundierung des Volks in Wissen oder Bewusstsein statt in der Rasse das Problem nicht wirklich, sondern legt es in vieler Hinsicht erst offen. Einer der ersten Kritiker, denen das auffiel, war – das zeigen m. E. die „Schwarzen Hefte“ – Heidegger selbst.

Heidegger formuliert seine Epistemo-Politik erstmals in den öffentlichen Vorlesungen und Reden der Jahre 1933 bis 1935. Im Mittelpunkt steht dabei die Freiburger Rektoratsrede *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* vom Mai 1933, ein regelrechtes epistemo-politisches Manifest. Heideggers Kernaussage ist das unabhängige „Selbst“ der Universität gegenüber dem Staat. Diese Selbständigkeit bedeutet allerdings nicht politische Abständigkeit. Im Gegenteil ist es in Heideggers Vision gerade die Universität, die Einrichtung des sich selbst wissenden Wissens, die das Selbstbewusstsein, das Selbst des Volkes darstellt: „Der Wille zum Wesen der deutschen Universität ist der Wille zur Wissenschaft als Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes als eines in seinem Staat sich selbst wissenden Volkes.“⁶ Inspiriert von Platons Philosophenkönig stellte sich Heidegger die Universität als die wahre Regierung des Volkes vor – die „Stätte der geistigen Gesetzgebung“.⁷

Was ist der „geistige Auftrag“ des Volkes? Was weiß das „sich selbst wissende Volk“? Was ist seine „Wissenschaft“? Reicht sein Wissen über sein „Selbst“ hinaus? Das ist die große Frage. Sicherlich ist es kein Zufall, dass die Vorlesungen und Reden der Jahre 1933 bis 1935 in diesem Punkt vage bleiben. Die „Schwarzen Hefte“ sind deutlicher – und kritischer. In einem Eintrag um 1935, „Zur Lage“, kritisiert Heidegger das „völkische“ „Denken“ wie folgt: „Wo ein Volk sich als Selbstzweck setzt, ist der Egoismus ins Riesige verbreitert, aber gar nichts an Bereich und Wahrheit gewonnen – die Blindheit des Seyns rettet sich in einen öden und groben ‚Biologismus‘, der eine Kraftmeierei in Worten befördert.“⁸

„Egoismus“ meint bei Heidegger nicht einfach eine Perversion von Wissen, etwas wie eine national-partikuläre Identität, die der Universalität von Wissenschaft und Vernunft zuwiderläuft. Stellt doch im Gegenteil das *ego cogito* das moderne Wissensparadigma an sich dar. Für Heidegger ist es lediglich eine weiterentwickelte Version der grundlegenden Figur menschlichen Wissens in der metaphysischen Tradition, des vernünftigen Tiers (*animal*

⁵ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (= GA, Bd. 38), hg. von Günter Seubold, Frankfurt a. M. 1998, S. 86.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse seines Lebensweges 1910–1976*, (= GA, Bd. 16), hg. von Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 2000, S. 107–117, hier S. 108.

⁷ Ebd., S. 116.

⁸ GA, Bd. 94, S. 233.

rationale), in dem sich von Beginn an „Rasse und Vernunft“ verbinden.⁹ Der völkische Biologismus ist insofern nicht gegenaufklärerisch, sondern die Vollendung dessen, was Heidegger als den „liberalen‘ Fortschrittsgedanken“ identifiziert.¹⁰ Mit anderen Worten: Rassische Biopolitik wäre das letzte Resultat des Selbstbewusstseins des Volkes nicht als partikulares, sondern eben als Verkörperung jenes absoluten, universal selbstreferentiellen und selbstreflexiven Subjekts, das Hegel „Geist“ genannt hat. Tatsächlich hat Heidegger während dieser Jahre Hegels *Philosophie des Rechts* gelesen, wo die Geschichte in der Wissenschaft und dem Staat des germanischen Volkes zu ihrem Ende kommt.

Gegen diese Position formuliert Heidegger in den „Schwarzen Heften“ seine eigene epistemopolitische Kehre. Kurz gesagt, bezeichnet die Kehre den Perspektivwechsel innerhalb der Seinsfrage: statt, wie in *Sein und Zeit*, das Sein vom menschlichen Sein her zu denken, das Sein an sich, das Seyn, und von ihm aus das menschliche Sein zu denken. Dies ist genau das, was mit dem wissenden Volk geschieht. In einem Eintrag von 1935 kommt Heidegger auf den „Hauptmangel“ der Rektoratsrede zu sprechen: „daß die Selbst-behauptung – die Rückgewinnung des Selbst- seins – gegründet werden müsse auf das Fragen nach dem Fragwürdigsten“¹¹, eben dem *Seyn*. An einer anderen Stelle heißt es: „[...] Die Selbsterhaltung eines Volkes kann nie Ziel, sondern muß immer nur Bedingung sein; und selbst diese vermag sie nur zu sein, wenn der Wille zum Ziel – zur Wahrheit des Seyns – früher und das Erste ist und als ursprüngliches Müssen aufstrahlt, nicht als Gemächte betrieben wird.“¹² Das Kollektivprojekt, Volk und *polis*, ist also nicht um seiner selbst willen da, sondern wird für die Manifestation des Seyns gebraucht. Das Seyn manifestiert sich in Menschen durch ihre insofern wesentlichen Entscheidungen, als sie ihr Leben in ganz physischer Weise betreffen – ihr Land, ihr Blut, ihre Sprache, mit einem Wort: ihr Volk. Dies ist notwendig für das Seyn.

Heidegger weist so auf die inhärente wie notwendige Gefahr hin, dass diese Bedingung menschlichen Seyns, das Volk, seine Bedingung vergisst, seine konstitutive Verbindung zum Seyn selbst, und sich selbst absolut setzt, jenseits jeglicher Entscheidung.¹³ Eben dies ist, wie er nach und nach begreift, bei seinem eigenen Volk, den Deutschen, der Fall. Für Heidegger bestand der Auftrag der Deutschen, ja ihr einziger Daseinszweck, darin, die abendländische Geschichte nicht zu ihrer Vollendung, sondern zu ihrem Ende zu bringen, ihrem Untergang. Im Rückblick werden die tatsächlichen historischen Ereignisse mit dieser Vision vielleicht besser beschrieben als mit der Vision Hegels. Aber für Heidegger erwiesen sich die

⁹ Ebd., S. 371.

¹⁰ Ebd., S. 365.

¹¹ Ebd., S. 286.

¹² Ebd., S. 316.

¹³ Ebd., S. 446 f.

Deutschen als unfähig, seiner Idee des Volks zu entsprechen. 1934, unmittelbar nach dem Scheitern seines Rektorats, hat er die Idee in rein epistemo-politischer Weise ausgedrückt: „daß es ein Wissen gibt in Wissenden, die um ihrer selbst willen in einem Volk da sind“.¹⁴ Meiner Interpretation ließe sich hinzufügen: um ihrer selbst *als Wissende* willen.

III. „Torah und Yisrael sind eins“

Jeder Versuch, eine Ähnlichkeit zwischen heideggerschem und jüdischem Denken aufzuweisen, muss Heideggers expliziten Antijudaismus in Rechnung stellen. Die grundsätzliche Frage, die ich zur Diskussion stelle, lautet: Wer sind die „Juden“, die Heidegger kritisiert? Es bestehen keine Anzeichen dafür, dass Heidegger in irgendeiner Weise, textuell oder persönlich, mit jüdischen Wissenstraditionen vertraut war. Dies gilt auch für die meisten seiner „jüdischen Studenten“. So scheint es, dass das, was Heidegger kritisiert, eben jene Figur des „Juden“ ist, die in der Tradition entwickelt wurde, welche er als seine eigene betrachtet: der metaphysischen Tradition. In dieser Hinsicht ist sein Antisemitismus für mich „metaphysischer“ Antisemitismus: die herkömmliche Kritik der christlich-metaphysischen *Geist*-Tradition, von Paulus zu Hegel, an jenem „Juden“, den sie selbst konstruiert hat – *ethnos* ohne *pneuma*, ohne essentielles heilbringendes Wissen und Denken, nur mit *ratio*. Beherrscht diese Figur nicht auch noch unsere Opposition gegen den Antisemitismus im Namen des Juden, der dem Denken widersteht? In jedem Fall erscheint es mir kontraproduktiv, der metaphysischen Judenkritik durch die Verteidigung des metaphysischen Judenbilds zu begegnen.

Was ich im Gegenzug vorschlagen möchte, ist also eine moderne Figur von Juden, die schon darin antimetaphysisch ist, dass diese sich nicht selbst mit der metaphysischen Bezeichnung „Juden“ bestimmen. Ich meine die rabbinische Welt, die sich in ihrem traditionellen Diskurs als „*Yisrael*“ versteht. Interessant an diesem rabbinischen Kollektiv ist in unserem Zusammenhang die konstitutive Beziehung zu Wissen und Lernen in ihrem Selbstverständnis als Kollektiv, ihr explizit epistemo-politisches Sichwissen. Dieses Selbstverständnis möchte ich an Rabbi Chaim von Waloschyn aufzeigen. Rabbi Chaim lebte von 1749 bis 1821 in der heute weißrussischen Stadt Waloschyn, die bis 1795 zu Polen-Litauen und dann zum russischen Zarenreich gehörte. Er ist der Begründer der einflussreichen Institution der modernen rabbinischen Wissenspolis, dem Modell der rabbinischen *universitas magistrorum et scholarium*, der litauischen Jeschiwa.

¹⁴ Ebd., S. 166 (kursiv im Original).

Rabbi Chaims um 1815 verfasstes epistemo-politisches Manifest heißt *Nefesh Ha-Chaim* (נפש החיים), „Die Lebensseele“.¹⁵ Die „Lebensseele“ ist Rabbi Chaims Konzept des menschlichen Seins. Geschaffen nach dem Bild des Weltschöpfers ist das menschliche Sein eng mit allem Sein verbunden. Es ist die „Lebensseele und -kraft“ nicht nur seiner selbst, sondern auch „unzähliger höherer und niedrigerer Welten“.¹⁶ Wie bei den deutschen Philosophen seiner Zeit liegt auch für den Waloschyner Rebbe das Zentrum menschlichen Handelns im Innern des Menschen, in der „Seele“. Die ontologische Funktion des Menschen macht es erforderlich, dass er „die Reinheit seines Denkens und seiner Absichten erhöht und zur Wiederherstellung und Reinigung der heiligen Welten wendet“.¹⁷ Wie Hegel und Heidegger lokalisiert auch Rabbi Chaim menschliche Wissenspraxis in einer historischen Kollektivfigur: *knesset yisrael* (כנסת ישראל), die Versammlung Israels. Das Volk *yisrael* (ישראל) wird insofern nicht als partikulare Nation oder Kultur verstanden, deren Selbsterkenntnis nicht mehr als eine „Identität“ wäre, sondern als *menschliche* Wissenspraxis in der Geschichte. Was *yisrael* zum „heiligen Volk“ (עם הקודש) macht, ist seine kosmisch-ontologische Rolle: „Die Welt ist unmöglich ohne *yisrael*“ (א"א לעולם בלא ישראל).¹⁸

Dies klingt sehr nach Hegel und birgt dieselbe „Gefahr“ der „Selbstbehauptung“ in sich, auf die sich Heidegger nach seinem Rektorat bezieht. Auch Rabbi Chaim sieht diese Gefahr. Sein Programm richtet sich genau gegen ihre moderne Manifestation. Wie Heideggers ist auch Rabbi Chaims Weltgeschichte eine Geschichte des Niedergangs, die ihren Tiefpunkt in seiner Zeit, der Moderne, erreicht. Die epistemische Krise ist die Perversion des Wissensprojekts *yisrael*, des Projekts von *torah* (תורה). Die unmittelbare Figur dieser Perversion stellt für Rabbi Chaim die Bewegung des Chassidismus dar. Seine Diagnose betrifft m. E. jedoch auch die auf dem *ego-cogito* basierende Idee der modernen Aufklärung. Tatsächlich besteht die Krise darin, die individuelle mentale Disposition des Wissenden, seine „Intention“ (כוונה) und sein „Anhaften (דבקות), seinen Eifer, ins Zentrum von Wissen zu stellen. Eben darin zeige sich, so Rabbi Chaim, dass die Beschäftigung mit *torah* zweitrangig gegenüber der Beschäftigung mit sich selbst wird. *Torah* wird zum Mittel der Selbstbehauptung. (Ich frage mich, inwieweit diese Verzerrung im modernen Kollektiv-Projekt von *Israel* als Nationalstaat wiederzuerkennen ist, bis hin zu seiner aktuellen Gestalt.)

Gegen diese epistemo-politische Katastrophe bringt Rabbi Chaim von Waloschyn seine Konzeption von *torah* in Stellung. Ihr liegt die Vorstellung zugrunde, dass *torah* das

¹⁵ R. Chaim von Waloschyn, *Nefesh Ha-Chaim*, Vilnius 1837 (1823¹).

¹⁶ Ebd., S. 19.

¹⁷ Ebd., S. 44.

¹⁸ Ebd., S. 53.

Weltwissen ist, das sich in der Weltgeschichte selbst zeigt – und nicht primär im Volk. *Torah* ist das Wissen, das „auf die Erde herniederkam“,¹⁹ eine weltlich-körperliche Präsenz erhielt und – phänomenologisch wie rabbinisch ausgedrückt – gegeben wurde. Derart gestaltgeworden hat *torah* gewissermaßen eine eigene *persona*, ein eigenes Dasein. *Torah* ist nicht lediglich Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck, *entelechia*; so interpretiert Rabbi Chaim den ur-rabbinischen Ausdruck *torah li-shma* (תורה לשמה), „torah um der torah selbst willen“ (Avot, 6:1). Ziel der Welt ist es, schreibt Rabbi Chaim, dass dieses Wissen existiert, d. h. gewusst wird. Die Schöpfung war erforderlich für das *torah*-Lernen. Und so ist auch *yisrael* erforderlich, ontologisch bedingt: „*torah* und *yisrael* sind eins“ (אורייתא וישראל חד)²⁰ – *Yisrael* ist das Volk der Wissenden um des Wissens willen. Dementsprechend dient Rabbi Chaims epistemo-politisches Projekt von *torah*, die Waloschyner Jeschiwa, keinem Volk, keinem Nationalstaat, sondern stellt selbst das Paradigma der jüdischen *polis* dar, den Staat *Yisrael*. Dieses moderne jüdische Projekt wirkt dem vorherrschenden Modell des souveränen Nationalstaats entgegen, indem es politisches Denken und politisches Handeln aufs Engste miteinander verbindet. Die litauische Republik *Yisrael* ist allerdings außerhalb unseres Denkens geblieben – zurückgewiesen von der hegemonialen Moderne, die praktisch wie theoretisch den Staat Israel bevorzugt hat. Vielleicht läge ein Stück Wiedergutmachung darin, wenn das Konzept von *torah* durch das Denken von Heidegger nach Europa zurückkehren würde.

Aus dem Englischen von Jan Eike Dunkhase

¹⁹ Ebd., S. 45.

²⁰ Ebd., S. 102.